COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 43

FIRENZE NELLA CRISI RELIGIOSA DEL CINQUECENTO (1498-1569)

a cura di Lucia Felici



CLAUDIANA

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

43

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 43

FIRENZE NELLA CRISI RELIGIOSA DEL CINQUECENTO (1498-1569)

a cura di

Lucia Felici

CLAUDIANA - TORINO
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Lucia Felici,
è professore di Storia moderna dell'Università di Firenze. È autrice di numerose pubblicazioni sulla storia della Riforma protestante, della tolleranza e del filoislamismo nel XVI secolo. Tra esse: *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Firenze 1994; *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa*, Firenze 2009; *Giovanni Calvino e l'Italia*, Torino 2010; *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari 2012, con M. Biagioni (ed. fr. Droz, Genève 2017); *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma 2016.

Scheda bibliografica CIP
Firenze nella crisi religiosa del Cinquecento (1498-1569) / a cura di Lucia Felici
Torino : Claudiana, 2020
361 p. ; 24 cm - (Società di Studi Valdesi ; 43)
ISBN 978-88-6898-254-6
1. Firenze – Storia – 1498-1569 2. Riforma – Italia – Sec. 16.
945.51106 (ed. 22) – Storia di Firenze. 1494-1530
945.5110722 (ed. 22) – Storia di Firenze. 1530-1574



Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste).

© Società di Studi Valdesi
Per la presente edizione:
© Claudiana srl, 2020
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it - www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:
29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 1 2 3 4 5

Stampa: Stampatre, Torino
Copertina: Vanessa Cucco
Impaginazione: Valeria Fontana

In copertina: *L'incoronazione di Cosimo de' Medici da parte di Pio V nel 1569*, Cappelle Medicee, Firenze.

pp_4 e 364.indd 4 26/06/20 11:35

Introduzione

*Lucia Felici**

Firenze, culla del Rinascimento, fu anche un importante centro della crisi religiosa e politica che investì l'Italia nel Cinquecento. Nella fitta trama di istanze umanistiche, di pratiche devozionali, di fermenti spirituali e di un vigoroso savonarolismo si inserirono le dottrine protestanti, con la conseguente fioritura di esperienze religiose diverse, all'insegna della contaminazione e della creatività, componendo un quadro religioso assai ricco e variegato. Un affresco emblematico della vivacità della Riforma italiana, e in generale della vita religiosa della penisola, prima che la Chiesa della Controriforma chiudesse quella stagione con processi e censure, con la riconquista culturale e con l'imposizione del primato papale e dottrinale, complice la debolezza politica del movimento riformatore come pure degli Stati della penisola[1]. A Firenze, quella temperie si sviluppò soprattutto sotto l'egida del duca Cosimo de' Medici, incline a una relativa tolleranza religiosa nell'ambito di una strategia politica antiromana e volta al rafforzamento del proprio potere sovrano – significativa la diffusione a corte e nell'*élite* cittadina del valdesianesimo e ancor più gli affreschi di Jacopo Pontormo nella chiesa medicea di San Lorenzo che di quel messaggio furono rappresentazione iconografica[2]. E per volere di Cosimo tale clima vide la sua fine allorché, per ottenere il titolo granducale nel 1569, egli si riallineò a Roma. Con una parabola che

* lucia.felici@unifi.it

[1] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016; L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016; M. Firpo, G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Einaudi, Torino 2019.

[2] M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I,* Einaudi, Torino 1997; vedi anche G. Fragnito, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, "Archivio storico pratese" LXII (1986), pp. 31-83.

può essere assunta a simbolo del percorso di molti prelati, intellettuali e uomini di governo italiani.

Inscindibile fu infatti il nesso tra situazione religiosa e politica coeva, nel ducato di Toscana come nella penisola, in un periodo cruciale nella storia italiana. Negli anni tra il rogo di Savonarola (1498) e l'incoronazione del granduca ebbe infatti luogo la lotta tra le forze repubblicane e i Medici, l'ascesa della Casata al potere e il consolidamento dello Stato (anche attraverso l'annessione di Pisa e Siena), nello scenario a tinte forti dei conflitti intestini, italiani ed europei, con la Santa Sede a far da primo attore politico e religioso nel complesso cammino che portò all'affermazione della Controriforma e alla ridefinizione dell'assetto ecclesiastico e civile nella penisola.

Malgrado la sua importanza e peculiarità nel panorama cinquecentesco, la realtà di Firenze in quel frangente storico non è stata oggetto di studi recenti, dopo le ricerche pionieristiche di Salvatore Caponetto, di Giorgio Spini e il fondamentale saggio di Massimo Firpo sugli affreschi del Pontormo, assunti come osservatorio della realtà politica, religiosa e culturale cittadina[3]. Molta luce sui duchi è stata gettata dalla biografia di Eleonora di Toledo realizzata da Konrad Eisenblicher e, ora, dal lavoro di Gregory Murry, dai saggi su Cosimo offerti negli "Annali della storia di Firenze" e nel *Companion* a lui dedicato, edito dal Medici Archiv Project a coronamento della sua alacre attività di divulgazione del patrimonio documentario mediceo[4]. Tuttavia, numerosi restano gli aspetti da indagare per dare conto della complessità della situazione religiosa fiorentina e, più in generale, del ducato.

Questo libro mira a definire una prima, ma ampia e sfaccettata immagine della religiosità nella Firenze medicea dal 1498 al 1569, assun-

---

[3] S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Claudiana, Torino 1979; G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, La Nuova Italia, Firenze 1940; M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit. vedi anche G. Bertoli, *Luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, "Archivio storico italiano" CLIV (1996), pp. 59-122; L. Biasiori, *«Una fede a suo modo». Il processo al notaio Francesco Puccerelli e la politica religiosa di Cosimo I*, in: L. Felici (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino 2016, pp. 51-72.

[4] K. Eisenbichler, *The cultural world of Eleonora di Toledo. Duchessa of Florence and Siena*, Routledge, London and New York 2004; G. Murry, *The Medicean Succession: Monarchy and Sacral Politics in Duke Cosimo dei Medici's Florence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2014; il numero monografico *Cosimo I de' Medici: itinerari di ricerca tra arte, cultura e politica*, "Annali di storia di Firenze" IX (2014), a cura di E. Ferretti, e in particolare M. Cavarzere, *Cosimo I Pater ecclesiae, tra eresia, riforma religiosa e ragion di Stato*, pp. 77-86; A. Assonitis, H. T. van Veen, *Companion to Cosimo I de' Medici*, Brill, Leiden 2019. Per il progetto Medici Archiv Project vedi www.medici.org.

te come date periodizzanti[5]. Il mondo religioso fiorentino dell'epoca è infatti esplorato nelle sue molteplici espressioni, da punti di vista e con approcci storiografici diversi, con uno sguardo rivolto sia all'intero ducato sia alle sue proiezioni all'estero. Questo nella convinzione della fertilità di un'analisi pluridisciplinare, di vasto raggio e respiro, nella ricostruzione di una fase storica, come quella della Riforma protestante e della Controriforma, densa di idee, attese, esigenze, eventi, dalle molteplici radici e da sviluppi che interessarono l'intera società. Secondo tale prospettiva, il fenomeno religioso è qui analizzato non solo con un'ottica dottrinale, ma come una componente viva della realtà coeva, dalla rilevante portata politica, religiosa e culturale nel tessuto storico in cui si radicò, nell'ambito di una visione complessiva del moto di riforma cinquecentesco. Una visione che, in linea con le recenti interpretazioni storiografiche, mira a superare le tradizionali letture del problema, legate a schemi confessionali o a rigide categorizzazioni delle nozioni di Riforma e Controriforma, evidenziando le continuità, le contaminazioni, la molteplicità dei fattori oltre che le fratture, nello spazio europeo[6]. I saggi raccolti affrontano così il problema della penetrazione del movimento riformatore insieme con quello della spiritualità e delle istituzioni cattoliche e del confronto tra loro; gli attori e i vari veicoli delle idee religiose, dalla musica ai libri alle lettere ai circoli ai legami personali; la realtà delle altre città del ducato e l'irraggiamento in Italia e all'estero della cultura religiosa fiorentina e dei suoi protagonisti. Grandi assenti paiono i duchi: data la presenza delle summenzionate ricerche, nessun saggio è stato loro dedicato specificatamente. Ma diversi contribuiscono a precisare e arricchire le conoscenze sulla loro azione e personalità.

---

[5] Il volume ha tratto spunto dai lavori del Convegno internazionale tenutosi a Firenze il 23-25 novembre 2018, organizzato da Lucia Felici (Università di Firenze), Alessio Assonitis (Medici Archiv Project), Maurizio Sangalli (Istituto Sangalli per le scienze religiose), con il sostegno finanziario del Comitato Nazionale per la ricorrenza del quinto centenario della Riforma Protestante (Mibact), del Centro di Cultura protestante "P. M. Vermigli" di Firenze, dell'Istituto Sangalli di Firenze, del Dipartimento Sagas dell'Università di Firenze, del Medici Archiv Project.

[6] Introduzione di M. Firpo, G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa* cit.; L. Felici, *La Riforma protestante* cit.; M. Biagioni, *Un'idea larga della Riforma radicale: alcune considerazioni storiografiche*, in: *Ripensare la Riforma protestante* cit., pp. 185-198; E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la vergine del rosario di Guápulo)*, "Studi storici", 2, LVII (2016), pp. 267-95.

L'articolazione del volume ne rispecchia gli intenti. Si divide in due sezioni, rispettivamente dedicate a: I. *La religione e la corte*; II. *Circuiti delle esperienze religiose a Firenze e oltre*. Nella prima parte, sono raccolti saggi dedicati a figure di rilievo nell'*entourage* della corte medicea, in rapporti con essa per motivi religiosi, finanziari, politici, culturali, le cui attività o traiettorie esistenziali riflettono lo stato e l'evolversi della situazione fiorentina. Troviamo il mercante Bartolomeo Panciatichi, finanziatore e uomo di fiducia di Cosimo, da lui protetto dalla minaccia inquisitoriale per le sue inclinazioni eterodosse poi celate, col mutare dei tempi, nella sfera privata (R. Mazzei), al pari della duchessa di Camerino Caterina Cybo, dopo un inquieto percorso spirituale culminato nell'adesione alle dottrine di Bernardino Ochino (L. Felici); il grande letterato e storico Benedetto Varchi che vide la sua *Storia di Firenze* censurata per opportunità politica dal granduca e lasciata inedita (D. Brancato) e, restando nell'ambito culturale, Francesco Corteccia, maestro di cappella di corte, autore di musica sacra in volgare di grande fortuna (P. Canguilhem); gli esponenti del mondo ebraico in rapporti personali e finanziari con i duchi, gli Abrabanel e i cristiani nuovi della famiglia Teixeira, grazie ai quali Cosimo si inserì nelle reti dei commerci internazionali (G. Mancuso e J.N. Novoa). Significative della complessità del clima fiorentino furono altresì le relazioni intrattenute dal duca con l'arcivescovo cittadino Antonio Altoviti, mutevoli a seconda dei frangenti (M.P. Paoli), e della duchessa Eleonora di Toledo con i gesuiti, il cui difficile insediamento nello Stato ella favorì (M. Sangalli). La seconda parte aduna studi relativi a vari aspetti della vita religiosa e culturale fiorentina e alla sua dimensione extracittadina. Nuove acquisizioni sulla penetrazione delle idee ereticali a Firenze emergono dalle ricerche di L. Biasiori nella documentazione dell'Archivio della Curia arcivescovile fiorentina, mentre I. Gagliardi evidenzia il valore delle dottrine dell'agostiniano Simone Fidati da Cascia, affini a quelle luterane, seppur sottaciute nel convento fiorentino di Santo Spirito. Savonarola appare nei saggi attraverso i suoi scritti, di cui è studiata la fortuna come oggetti di culto e poi da collezione (P. Scapecchi), o mediante il suo atteggiamento verso la musica, nell'ambito di un'analisi della fenomenologia della lauda e del travestimento spirituale tra Firenze e Roma (S. Lorenzetti). Oltre Firenze, Siena e Pisa, con indagini su esponenti dell'eterodossia presenti all'Università come professori o studenti e per questo inquisiti (B. Donati) o su una prestigiosa personalità dell'Accademia senese degli Intronati quale il poeta e traduttore di classici Marcantonio Cinuzzi, anch'egli incline alla Riforma (S. Lo Re). Ma la realtà religiosa fiorentina ebbe come cassa di risonan-

za Ginevra e Lione, centri editoriali e della diaspora religiosa, mediante un'intensa produzione e circolazione di libri degli esuli (C. Lastraioli). Gli echi della politica ducale giunsero a Venezia e da lì all'Inghilterra, grazie al filoprotestante Guido Giannetti, agente di Elisabetta I nella Serenissima, che ragguagliò la sovrana sulle azioni di Cosimo al Concilio di Trento, vero e proprio "sismografo" della politica europea (D. Pirillo). Strumento fondamentale nell'irraggiamento culturale e informativo furono gli epistolari, la cui importanza è evidenziata da P. Procaccioli.

Lo scenario che emerge da questi saggi è, in conclusione, alquanto innovativo, problematico e illuminante, contribuendo alla ricostruzione di un periodo complesso, ma significativo della storia fiorentina, italiana ed europea.

Parte prima

LA RELIGIONE E LA CORTE

Bartolomeo Panciatichi: un mercante "eretico" all'ombra del duca nella Firenze di metà Cinquecento

*Rita Mazzei**

La Riforma giunse presto a Firenze, arrivando fino nel cuore della corte medicea[1]. Agli inizi del suo governo, com'è noto, Cosimo si circondò di uomini in qualche misura «attratti, se non conquistati, dal messaggio valdesiano e da dottrine religiose provenienti d'Oltralpe»[2], mentre le relazioni ostili con papa Farnese potevano alimentare una qualche tolleranza da parte del duca nei confronti del dissenso religioso. Non si può neppure escludere una certa sua curiosità per il dibattito teologico in una fase in cui tutto era ancora fluido, e le rigide definizioni dogmatiche erano di là da venire. Certo è che per tutti gli anni quaranta non vi furono né azioni repressive né processi inquisitoriali di rilievo. Fu solo nel 1551 che emerse con evidenza la realtà di una città profondamente pervasa da dottrine ere-

* mazzei@unifi.it

Il saggio qui presentato riprende i temi sviluppati nell'articolo di R. Mazzei, *«Il Panciatico […] faceva professione generalmente di assentire alle opinioni delli heretici moderni». Affari ed eresia alla corte di Cosimo I*, "Rivista storica italiana" 130 (2018), pp. 363-407. Abbreviazioni: ASF, Archivio di Stato di Firenze; *Mediceo, Mediceo del principato*; DBI, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-; *Processi Carnesecchi*, M. Firpo, D. Marcatto (a cura di), *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, 2 voll., Archivio segreto vaticano, Città del Vaticano 1998-2000.

[1] Per la Riforma a Firenze, G. Fragnito, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, "Archivio storico pratese" LXII (1986), pp. 31-83 ed Ead., *Riccio Pierfrancesco*, DBI, 87, 2016, pp. 355-357; S. Caponetto, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992, pp. 348-357 e *passim*; G. Bertoli, *Luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, "Archivio storico italiano" CLIV (1996), pp. 59-122; M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997; M. Cavarzere, *Cosimo I, pater ecclesiae, tra eresia, riforma religiosa e ragion di Stato*, "Annali di Storia di Firenze" IX (2015), pp. 77-85; L. Biasiori, *«Una fede a suo modo»: il processo al notaio Francesco Puccerelli e la politica religiosa di Cosimo*, in: L. Felici (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino 2016, pp. 51-72; M. Firpo, F. Biferali, *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari 2016, pp. 156-230.

[2] M. Cavarzere, *Cosimo I, pater ecclesiae* cit., p. 79.

ticali. Nell'ottobre di quell'anno il prete marchigiano Pietro Manelfi si presentava dinanzi all'inquisitore di Bologna, il domenicano Leandro Alberti, a svelare la rete degli aderenti a conventicole eterodosse in tutta Italia. Per Firenze nell'elenco spiccava un nome su tutti, quello di Bartolomeo Panciatichi, ricco mercante allora poco più che quarantenne, per tradizione familiare diviso fra la Toscana e la Francia.

Il Panciatichi era vicinissimo a personaggi di rilievo della corte e soprattutto allo stesso Cosimo, tanto che il duca fece tutto quello che era in suo potere perché il gentiluomo riportasse da quel pericoloso coinvolgimento il minor danno possibile. Vediamo dunque in breve chi era Bartolomeo Panciatichi[3].

1. Gli affari mercantili fra Firenze e Lione

Bartolomeo Panciatichi nacque a Lione nel 1507, figlio illegittimo del ricco mercante fiorentino di cui prese il nome. Più tardi venne in Italia e dal 1529 al 1531 frequentò lo Studio di Padova. Lì, nel 1531, fu legittimato dal padre in vista del suo inserimento nel mondo degli affari[4].

Il Panciatichi *senior*, Bartolomeo di Francesco, dirigeva sulla piazza francese una delle principali aziende fiorentine e fu a lungo fra i personaggi più in vista di quella "nazione". Nei primi decenni del secolo figura ripetutamente fra i maggiori importatori di spezie e fra gli operatori più esposti sui mercati internazionali[5]. Dopo la sua morte, nel 1533, il figlio decideva di continuare l'attività paterna prendendo accordi con altri suoi

---

[3] Per un sintetico profilo di Bartolomeo di Bartolomeo Panciatichi si veda S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Claudiana, Torino 1979, pp. 88-94 e *passim*; e ora G. Caravale, *Panciatichi Bartolomeo*, DBI, 80, 2014, pp. 686-690.

[4] Cfr. ASF, *Carte strozziane*, II serie, 132. Per il Panciatichi a Padova «gratia studii» nel 1529, cfr. C. Piovan, *Gli studi padovani di Bartolomeo Panciatichi*, "Quaderni per la storia dell'Università di Padova" XX (1987), pp. 119-122.

[5] Cfr. R. Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVIe siècle. Lyon et ses marchands (environs de 1520-environs de 1580)*, Sevpen, Paris-Mouton-La Haye 1971, vol. I, pp. 220, 229. Per operazioni effettuate dal Panciatichi *senior* insieme con Girolamo Frescobaldi a favore di Margherita d'Austria agli inizi del secolo, cfr. F. Veratelli, *À la mode italienne. Commerce du luxe et diplomatie dans les Pays-Bas méridionaux, 1477-1530. Édition critique de documents de la Chambre des comptes de Lille*, Presses universitaires du Septentrion, Archives départementales du Nord, Villeneuve d'Ascq, Lille 2013, p. 81. Per operazioni con i Gondi, S. Tognetti, *I Gondi di Lione. Una banca d'affari fiorentina nella Francia del primo Cinquecento*, Olschki, Firenze 2013, pp. 44, 55, 60, 197.

connazionali per una «compagnia per trafficare in la città di Lione». A partire dall'inizio del 1537 si succedettero sulla piazza francese diverse compagnie a lui intitolate, in cui erano soci alcuni fiorentini di rilievo fra i quali Giovanni Battista Carnesecchi e, dal 1540, Lucantonio di Giovanfrancesco Ridolfi. Quest'ultimo, quasi coetaneo del Panciatichi (era nato a Firenze nel 1510), per quanto di lui sappiamo finora, spicca sulla scena lionese non esattamente per il profilo di uomo d'affari. Veniva da una famiglia di repubblicani ostili ai Medici e vantava illustri relazioni e amicizie letterarie. Molto amico di Benedetto Varchi, il vecchio repubblicano rientrato a Firenze nel 1543 con il perdono ducale, e collaboratore dell'editore Guillaume Rouillé, ha lasciato il suo nome legato a varie edizioni lionesi. Fu un apprezzato esegeta petrarchesco e traduttore di un trattato di Plutarco, il *De virtute mulierum* (1542) dedicato a Maria Albizzi, la moglie di un mercante fiorentino (Rinieri Dei) la quale visse a lungo a Lione[6]. Oltre che socio del Panciatichi per un certo periodo, fu un suo fidatissimo agente cui venivano affidate le missioni più importanti e delicate. In seguito alla morte di Carnesecchi, avvenuta nel 1548, la «Panciatichi-Carnesecchi e compagni» ebbe fine e fu avviata una nuova ragione, la «Bartolomeo Panciatichi [*iunior*] e compagni», che durò fino alla fiera dell'Apparizione (primo febbraio) del 1552[7]. Un così impegnativo giro d'affari dovette far sì che Bartolomeo si dividesse fra la Francia e Firenze, ove pure operava una compagnia di banco a suo nome. Lì nel 1534, subito dopo la morte del vecchio Bartolomeo, sposò Lucrezia Pucci che conosciamo dallo splendido ritratto del Bronzino.

Da Firenze il Panciatichi teneva le fila di un grosso giro d'affari seguitando a essere bene inserito, tramite il banco di Lione, nei circuiti internazionali. Ai servizi del banco Panciatichi di Lione ricorreva fra gli altri Renata di Francia. Quello che ci è noto della corrispondenza della duchessa mostra un suo stretto rapporto con il mercante fiorentino, per

---

[6] Cfr. N. Dusi, *Lucantonio Ridolfi e Francesco Petrarca: un esegeta fiorentino a Lione,* "Studi petrarcheschi" XX (2007), pp. 125-150; R. Cooper, *Le cercle de Lucantonio Ridolfi*, in: M. Clément, J. Incardona (a cura di), *L'émergence littéraire des femmes à Lyon à la Renaissance (1520-1560)*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2008, pp. 29-50; S. Lo Re, *Lucantonio Ridolfi tra Firenze e Lione*, in: S. D'Amico, S. Gambino Longo (a cura di), *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance*, Droz, Genève 2017, pp. 89-105. Alcune lettere di Lucantonio Ridolfi al fratello Ludovico a Firenze in: G. Campori, *Lettere di scrittori italiani del secolo XVI*, Gaetano Romagnoli, Bologna 1887, pp. 307-324. In una del 18 novembre 1549 scriveva: «Dirizza il pacchetto a Panciatichi», p. 313.

[7] Per queste compagnie, cfr. ASF, *Mercanzia*, 10951, cc. 70r., 85r.-86v.

esempio per un ammontare di denaro non specificato fatto pervenire al banco Panciatichi di Lione attraverso Baccio Tolomei, un suddito estense che operava a Firenze. C'è da dire che la duchessa faceva abitualmente ricorso all'opera di uomini d'affari per siffatte operazioni. I tramiti finanziari attraverso cui essa riuscì a realizzare la sua ampia opera di soccorso a favore di uomini e donne che professavano le più varie idee eterodosse sono ancora tutti da studiare. Oltre ad appoggiarsi a un mercante lucchese che viveva nella capitale estense, Giovan Battista Lamberti[8], essa aveva i suoi banchieri di riferimento sulla piazza di Lione, che poi erano le firme più accreditate nel *milieu* internazionale degli affari: i lucchesi Buonvisi, i fiorentini Antinori e, appunto, il Panciatichi[9].

La «Panciatichi e compagni» di Lione ebbe fine con la fiera dell'Apparizione dell'anno 1552. Ancora nel 1551-52 risulta impegnata in una rischiosa operazione cambiaria da Lione sulla Castiglia[10], ma dopo la svolta di metà secolo sulla piazza lionese si stavano profilando grosse difficoltà. L'esposizione di Bartolomeo con l'Inquisizione, in seguito alla delazione del Manelfi dell'ottobre 1551, venne più o meno a coincidere con la sopravvenuta ristrettezza del banco di Lione. Mentre si avviava alla conclusione il periodo di maggior successo di quelle fiere, spericolate operazioni cambiarie finirono con il compromettere il sistema dei pagamenti, da cui ne derivò una serie di clamorosi fallimenti. La crisi provocata dallo scompenso fra il commercio internazionale e il mercato monetario minacciava di travolgere anche il mercante fiorentino che a Firenze viveva giorni drammatici. Arrestato insieme con altre trentaquattro persone, dovette sborsare una somma enorme e questo certo lo danneggiò: «per uscire di prigione, sodò per 20mila scudi», informa un anonimo cronista[11].

Nella difesa del Panciatichi molto giocò il suo *status* di ricco uomo d'affari, ma più di ogni altra cosa contarono gli enormi interessi che aveva in comune con il principe. Fin dal gennaio del 1552, scrivendo ai commissari dell'Inquisizione, Cosimo ricorda quanto l'accusa di eresia avrebbe potuto

---

[8] Cfr. R. Mazzei, *La Ferrara di Ercole II (1534-1559). A proposito di un recente studio sugli ebrei a Ferrara*, "Archivio storico italiano" CLXIX (2011), pp. 579-586.

[9] Cfr. B. Fontana, *Renata di Francia duchessa di Ferrara sui documenti dell'Archivio Estense, del Mediceo, del Gonzaga e dell'Archivio Secreto Vaticano (1561-1575)*, Forzani e C., Roma 1899, vol. III, p. XXXIX.

[10] Cfr. H. Lapeyre, *Une famille de marchands: les Ruiz. Contribution à l'étude du commerce entre la France et l'Espagne au temps de Philippe II*, Colin, Paris 1955, p. 357, nota 91.

[11] E. Coppi (a cura di), *Cronaca fiorentina, 1537-1555*, Olschki, Firenze 2000, p. 139.

pregiudicare gli affari del mercante fiorentino in Francia, «dove lui, come sapete, fa faccende mercantili d'assai importantia»[12]. Pochi mesi dopo, ai primi di aprile, Panciatichi inviò presso il duca, allora a Pisa, il fidato Ridolfi appositamente richiamato da Lione[13].

La denuncia del Manelfi non pare aver recato danno in maniera visibile al Panciatichi, né tantomeno aver compromesso il favore di Cosimo nei suoi confronti. Per esempio non si interrompeva, neppure nell'immediato, il flusso delle notizie provenienti da Lione non solo tramite gli avvisi che venivano puntualmente trasmessi a corte, ma altresì tramite uomini di fiducia che facevano la spola fra le due città. La vigilia di Natale di quell'anno 1551 egli scriveva direttamente al duca per comunicare le ultime dalla Francia, mettendolo sull'avviso: «Non aspettate da me nuove troppo spesso per la difficoltà delli corrieri e per il pericolo». Riferiva dell'intenzione del re di andare in pellegrinaggio a Notre-Dame de Cléry, della situazione del credito sulla piazza di Lione e anticipava i movimenti di Albizzo del Bene, il fiorentino che fu banchiere di Enrico II[14]. Qualche mese dopo, nel febbraio dell'anno successivo, quando ci fu il pubblico autodafé con la processione degli eretici per la città, aggiornava Cosimo: «De là aspetto un mio giovane dal quale a bocca si sapranno più particolari»[15].

Il credito del Panciatichi tuttavia era stato compromesso e la situazione non tardò a precipitare. Nella scia di «lettere di cambio soscritte di mano di detto Bartolomeo le quali non furono accettate, né pagate, et tornorno col protesto»[16], la firma lionese cedette. Gli effetti si trascinarono a lungo. La protezione assicurata da Cosimo al ricco mercante che era stata da subito senza riserve, e decisiva, sul versante delle traversie inquisitoriali, fu non meno determinante sul versante degli interessi economici, e su quel terreno, anzi, fu tale da compromettere gli interessi dei creditori a vantaggio di quelli del Panciatichi. Fin dalle prime battute si stabiliva che c'era sì da dare soddisfazione ai creditori, ma lo si doveva fare «con mancho danno che si può di esso Bartolomeo», e i suoi beni non potevano essere alienati senza l'assenso dello stesso Cosimo[17]. E così fu.

---

[12] ASF, Mediceo, vol. 196, c. 60v.; edita in G. Bertoli, *Luterani e anabattisti* cit., pp. 107-108.

[13] Per il Ridolfi «agente de Panciatichi di Lione che si trova in Firenze», cfr. Agnolo Nicolini a Pier Francesco Riccio, *post* 31 agosto 1552, ASF, Mediceo, vol. 1170a, fasc. II, c. 149r.

[14] ASF, Mediceo, filza 406, c. 695.

[15] Cfr. ASF, Mediceo, filza 407, cc. 352r., 490r.

[16] ASF, Mercanzia, 10951, c. 8r.

[17] Cfr. ASF, Mercanzia, 10951, c. 2r. Su questo, si veda a distanza di anni ASF, Mediceo, filza 469, c. 274r.

A Firenze i creditori presentavano le loro istanze alla Mercanzia chiedendo a gran voce il *sindacato*, ossia il fallimento, proprio mentre il Panciatichi era assente dalla città[18]. Tornato, come vedremo, in Francia. Il Panciatichi poteva contare sull’aiuto di «parenti et amici»; e più ancora sul pieno sostegno del duca a cui lui stesso, scrivendogli da Lione verso la fine di novembre del 1555, non esitava a indicare con una certa risolutezza la via da seguire:

> Io offerisco a Vostra Eccellenza di stare alla sua determinazione, overo per essere ocupata in cose più alte, ch’ella elegga due o tre persone d’intelligenza et nette da passione, le quali habbino a vedere et considerare tutto la stato mio et le condizioni che, secondo quello si proporranno, per pagare interamente tutti li creditori[19].

La frase appare sottolineata nel testo, probabilmente per mano di un segretario ducale. Due settimane più tardi, rivolgendosi a Giovanni Uguccioni, suo compare, ritornava «su l’ocasione della rabbia» di coloro che cercavano di rovinarlo «con la forza d’uno incompetentissimo *sindacato*», e sulla richiesta che tornava ad avanzare a Cosimo di fronte alla novità che, diceva lui, si fossero aperte «le cataratte della rabbiosa malignità d’alcuni»: quella di affidare il suo caso a uomini «di buona intelligenza et fuori d’interesse et passione»[20]. La protezione ducale, che valeva a fronteggiare le richieste dei creditori a colpi di “rescritti”, non bastava a metterlo al riparo dalla sorda ostilità che il coinvolgimento nella vicenda inquisitoriale con il suo corollario di pubbliche espiazioni e penitenze prima, e la tenacissima volontà di limitare il più possibile i danni poi dovettero provocare nell’ambiente cittadino.

Nella tarda estate del 1555 il Panciatichi aveva lasciato Firenze per la Francia con il pieno consenso di Cosimo, e pare anche dei creditori, riprendendo le vesti di grosso operatore finanziario e i rapporti con la corte dei Valois nelle cui cose era da sempre ben addentro. All’inizio di ottobre di quell’anno furono firmate da Enrico II le ultime di più lettere patenti che dettero il via all’operazione del *Grand Parti*, ossia la convenzione conclusa fra il re Cristianissimo e i suoi creditori. Al pari di altre principali firme fiorentine, e alcune lucchesi, il banco Panciatichi di Lione fu fra i sotto-

---

[18] Cfr. ASF, Mercanzia, 10754, *Ricorsi da dì 30 di marzo 1554 sino a dì 24 di marzo 1555*, c. n. n., 22 ottobre 1555.

[19] ASF, Mediceo, filza 448, c. 542r.

[20] Ivi, c. 565r. Una precedente del 9 settembre da Parigi allo stesso, ivi, c. 378r.

scrittori italiani che operarono nei titoli del debito pubblico francese allora consolidato[21].

Dopo il tracollo, riacquistata presto l'antica sicurezza Bartolomeo non ebbe alcun scrupolo a disattendere gli accordi stipulati con i creditori. I deputati a rappresentare questi ultimi a distanza di anni, nel 1561, si lamentavano con il duca che «Bartolomeo attendeva a fare li fatti sua et a dar parole a creditori, li quali esclamavono et desideravono d'esser sodisfatti secondo l'accordo»[22]. In quello stesso anno, come a rifarsi delle tante proprietà inghiottite dal tracollo, acquistò la villa Corsini a Mezzomonte, avviando una grandiosa opera di trasformazione dell'edificio[23]. Nell'autunno del 1567 fu nominato senatore. Nel 1568 fu commissario a Pisa, dieci anni dopo lo fu a Pistoia. Morì nell'ottobre del 1582 e fu sepolto nella cappella di famiglia della chiesa fiorentina di Santa Maria Maggiore.

2. Gli interessi culturali e religiosi

Pur immerso a tempo pieno nelle faccende mercantili, il Panciatichi nutriva forti interessi culturali, come non di rado capitava che avessero gli uomini d'affari operatori dei grandi traffici internazionali. In particolare nel vivace ambiente "italianisant" di Lione di metà secolo, alla vigilia delle guerre di religione, era cosa abituale che affari e cultura procedessero insieme, come si può vedere nel caso di uno dei soci del Panciatichi, e suo grande amico nonché agente, Lucantonio Ridolfi.

Ad alimentare una sensibilità maturata all'ombra della cappella di famiglia nella chiesa dei domenicani di Notre-Dame de Confort concorsero le stesse frequentazioni del periodo lionese. In città soggiornava regolarmente una figura centrale nella vita culturale e religiosa della Francia del tempo come Margherita d'Angoulême, sorella del re e regina di Navarra. Nel suo *entourage* spiccava Jean de Vauzelles, un influente notabile

---

[21] Per il *Grand Parti*, cfr. R. Doucet, *Le Grand Parti de Lyon au XVIe siècle*, "Revue historique" CLXXI (1933), pp. 473-513; CLXXII (1934), pp. 1-41; per "Barthélémy Panchati", p. 490. Per la "Bartolomeo Panciatichi e compagni" attiva a Lione dal 1556-1560 e per i prestiti alla Corona, cfr. A. Orlandi, *Le Grand Parti. Fiorentini a Lione e il debito pubblico francese nel XVI secolo*, Olschki, Firenze 2002, pp. 23, 41, 46, 57.

[22] ASF, Mercanzia, 10951, c. n. n., 21 febbraio 1560 [1561].

[23] Cfr. R. Gentile et al., *Il giardino di villa Corsini a Mezzomonte. Descrizione dello stato di fatto e proposta di restauro conservativo*, Firenze University Press, Firenze 2006, p. 31.

dell’élite locale, di buona fama letteraria, protagonista di una brillante carriera ecclesiastica che ne fece il ricco priore di Montrottier ed esponente del movimento spirituale dell’evangelismo francese. Andando incontro al desiderio di Margherita di veder diffusa la parola di Dio in un bel francese, egli tradusse le parafrasi della Bibbia pubblicate dall’Aretino a Venezia, e Bartolomeo fu uno degli intermediari fra il priore di Montrottier e il celebre letterato per condurre a buon fine l’operazione[24].

Oltre il fatto di essere cresciuto in quello che è stato definito “le creuset” lionese, ove tutto si teneva nel fervore di traffici e commerci – amicizia, sensibilità religiosa e svaghi letterari –, a orientare nel tempo la sua riflessione religiosa dovette non poco contribuire la mobilità del giovane di buona famiglia, inviato a completare gli studi a Padova, dopo i primi inizi in Francia, e al tempo stesso la mobilità dell’uomo d’affari solito spostarsi al di qua e al di là delle Alpi. Nel 1546 lo sappiamo a Venezia[25], ma in laguna dovette trascorrere lunghi periodi. Era quella, al dire del protonotario Pietro Carnesecchi, una città «dove ognuno parla et giudica a sua posta delle cose della religione»[26]. Di frequente soggiornava a Bologna, ed è appena il caso di ricordare quanto vi fosse diffuso il fermento eterodosso negli anni trenta e quaranta del secolo[27]. Proprio a Bologna doveva aver conosciuto Andrea Alciato quando questi lì insegnava, e il Panciatichi fu fra quanti si adoperarono a nome di Cosimo per convincere l’illustre giurista a trasferirsi nel riaperto Studio pisano[28].

Una volta stabilitosi a Firenze, il Panciatichi si distinse subito per la partecipazione alla vita culturale cittadina. Fu vicino al gruppo raccolto intorno a Benedetto Varchi, «l’uomo che più di ogni altro negli anni quaranta fu partecipe delle dottrine valdesiane e si impegnò a divulgarle»[29]; fu uno dei primi membri dell’Accademia degli Umidi, dove venne accolto nel gennaio del 1541. Nel 1545 successe al Varchi quale console dell’Accade-

---

[24] Su Margherita e il cosiddetto «Navarrian Network», si veda J.A. Reid, *King’s Sister - Queen of Dissent: Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Brill, Leiden-Boston 2009, 2 voll.; su Vauzelles e Margherita, si veda E. Kammerer, *Jean de Vauzelles et le creuset lyonnais. Un humaniste catholique au service de Marguerite de Navarre entre France, Italie et Allemagne (1520-1550)*, Droz, Genève 2013, pp. 75-76, 159-162.

[25] Da lì scriveva a Cosimo l’11 marzo 1545 [1546], cfr. ASF, Mediceo, filza 382, c. 181r.

[26] *Processi Carnesecchi*, vol. II, 2, costituto del 27 novembre 1566, p. 527.

[27] A questo proposito, cfr. G. Dall’Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Istituto per la storia di Bologna, Bologna 1999.

[28] Da Bologna nel luglio del 1544 scriveva a questo proposito al duca, cfr. ASF, Mediceo, filza 367, c. 117r.

[29] M. Firpo, F. Biferali, *Immagini ed eresie* cit., p. 161.

mia Fiorentina, l'istituzione voluta da Cosimo quale evoluzione dell'Accademia degli Umidi[30].

Nell'elenco fatto sulla scorta delle denunzie del Manelfi, in cui il Panciatichi si trova menzionato quale «lutherano et ha libri lutherani», compariva anche un ricco fiorentino che viveva a Pisa, Bernardo Ricasoli: «mercatante, che ha dato ricapito a quanti sfratati vi vanno in Pisa et in Fiorenza, et hora tiene in casa sua Lodovico Messina già frate carmelitano, et detto Lodovico ha fatto condurre in Fiorenza di bando infra le mercantie di detto Bernardo mercante due casse di libri Lutherani»[31]. In quegli anni era facile che fra le "mercanzie" si celassero libri e lettere compromettenti, come conferma – ma è solo un episodio fra tanti – il ritrovamento di lettere dei riformati dei Grigioni, di Zurigo e di Ginevra nascoste insieme a libri "lutherani" nelle merci dei Pellizzari di Vicenza bloccate a Milano nel 1563[32]. Il Ricasoli, cugino dell'allora vescovo di Cortona Giambattista Ricasoli, nel 1541 fu nominato console di Ragusa a Pisa e Livorno[33] – le due città, la vecchia e la nuova, erano ancora strettamente associate in quei primi inizi della fortuna del porto labronico –, e certamente questo gli poteva assicurare una maggiore libertà nei movimenti. Com'è noto, Cosimo si impegnò su più fronti per rilanciare Pisa come la seconda città del ducato, con misure varie fra cui particolarmente importanti furono quelle che riguardavano l'industria serica, considerata l'industria per eccellenza e allora in grande espansione per la crescente domanda di tessuti di lusso sul mercato europeo[34].

In Italia, come in Europa, la stampa fu uno dei principali veicoli di diffusione della Riforma. La circolazione dei libri, non di rado affidati ai ca-

---

[30] Su questo, cfr. M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., pp. 207, 277, 359-363, 370.

[31] C. Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970, pp. 58-59. Per il Ricasoli, cfr. *Processi Carnesecchi*, vol. II, 3, p. 1042. Per l'intervento di Cosimo a favore di questi, reo confesso, cfr. G. Bertoli, *Luterani e anabattisti* cit., pp. 90-91.

[32] Cfr. A. Olivieri, *Lettere di mercanti del '500. Fra autobiografia religiosa e storia dell'eresia (i Pellizzari e i Le Mettre)*, in: *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel XVI e XVII secolo*, Atti del XXXIII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 1993, Bollettino della Società di studi valdesi, 177 (1995), S. Peyronel (a cura di), p. 10. Per i Pellizzari, cfr. anche A. Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Herder, Roma 1992, p. 379 e ss.

[33] Cfr. ASF, Mediceo, filza 2863, cc. 3v.-4r., 21 aprile 1541. Bernardo di Iacopo Ricasoli (1504-1557) visse «lontano dai pubblici affari tutto dato al commercio»; L. Passerini, *Genealogia e storia della famiglia Ricasoli*, M. Cellini e C., Firenze 1861, p. 101, tav. VII.

[34] Cfr. R. Mazzei, *Economia e società a Pisa nella seconda metà del Cinquecento*, in: Atti del Convegno *L'Ordine di Santo Stefano e lo Studio di Pisa*, ETS, Pisa 1993, pp. 55-60.

nali mercantili, ebbe un ruolo centrale, e così fu anche nel caso di Firenze e di Pisa. Del resto, di un flusso di libri eretici verso Pisa, grazie alla compiacenza di mercanti fiorentini lì residenti, parlava nel 1551 un testimone nel corso del processo al vescovo di Bergamo Vittore Soranzo[35]. Nella vicenda del Panciatichi l’oggetto “libro” ebbe una parte molto importante. Nel ritratto del Bronzino Bartolomeo ne ha uno in mano, un volumetto «il cui piccolo formato ricorda i tanti libri religiosi allora diffusi in tutta Italia»[36], e così pure in quello della moglie essa è rappresentata con un libro di preghiere appoggiato sulla magnifica veste di raso rosso a tinta unita. Di libri ne doveva portare di solito con sé viaggiando fra Lione, città della Riforma e delle tipografie, e Firenze, e viceversa; da Lione ne inviava in Italia come quelli che, «tanto studio et diligentia, tanta celeritate», faceva giungere ad Aonio Paleario[37]. Non tutti i suoi libri andarono perduti, ancora nel 1558 rivendicava preziose edizioni di libri greci e latini[38]. Niente sappiamo dei libri sequestrati e dati alle fiamme.

Quando nell’ottobre del 1551 ci fu la delazione del Manelfi, i suoi orientamenti religiosi erano noti da tempo. Già nell’agosto del 1550 un personaggio ambiguo e spregiudicato come Lorenzo Davidico ne aveva sollecitato la convocazione da parte dell’Inquisizione romana. A Don Pedro de Toledo, del potente clan arrivato a Firenze a seguito del matrimonio di Cosimo con Eleonora (1539), il quale si premurava in quegli stessi giorni di metterlo in guardia, Cosimo rispondeva prendendo in qualche modo le distanze da chi era sotto gli occhi di tutti che operasse all’ombra del potere ducale: «Habiamo visto le informatione che la sono venuti sopra il Panciatico e per non esser noi informati del caso non sapiamo che dirci»[39]. Non si conoscono i contenuti dogmatici del dissenso del Panciatichi, ma

---

[35] Si veda la deposizione di don Niccolò Bargellesi, [Roma], 12 aprile 1551, in M. Firpo, S. Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558). Edizione critica*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004, vol. I, pp. 158-159.

[36] M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., p. 192. Ora soprattutto M. Firpo, F. Biferali, *Immagini ed eresie* cit., p. 185.

[37] *Epistolarum Liber secundus*, XV, in: *Aonii Palearii verulani Opera […] Recensuit et dissertationem de vita, fatis, et meritis Aonii Palearii praemisit Frider. Andr. Hallbauer*, ex officina Christ. Franc. Buchii, Ienae 1728, pp. 503-504.

[38] Libri greci e latini pretesi da Bartolomeo, «che li stimava d. 300», compaiono nel «Rapporto fatto a sua E. Ill.ma dalli […] revisori de conti et differenze tra Bartolomeo Panciatichi et suoi creditori di Firenze» (1558); ASF, Mediceo, filza 473, c. 214v.; tutto il rapporto, cc. 213r-215v.

[39] ASF, Mediceo, filza 323, c. 76v. Cfr. anche G. Bertoli, *Luterani e anabattisti* cit., pp. 87-88, 101-103.

può valere quanto affermato da Pietro Carnesecchi molti anni dopo che l'aveva conosciuto alla corte di Francia nel 1549-50. In occasione di quel soggiorno, ricordiamo, quando fu a Poissy nell'aprile del 1549 Panciatichi era andato «a visitare Madama Margherita, sorella del re», pochi mesi prima che essa morisse[40].

> Il Panciatico – ebbe a dichiarare il Carnesecchi nel febbraio 1567 – non saprei dire da che tempo comminciasse a claudicare. Neanche mi ricordo d'haverli sentito dire in quello che lui dissentisse dalla Chiesa catholica, se non in quanto faceva professione generalmente di assentire alle opinioni delli heretici moderni[41].

Tutto questo ben si concilia con «quella sorta di cultura ufficiosa», promossa dalla stessa corte ducale, che fu il valdesianesimo a Firenze fino ai pontificati di Giulio III (1550-55) e di Paolo IV (1555-59). A ricondurre la vicenda Panciatichi nell'ambito di un valdesianesimo che è stato definito «una forma di dissenso religioso diffuso tra i letterati dell'Accademia e i funzionari di corte, legittimato dal suo riserbo aristocratico, dalle sue cautele nicodemitiche e dal suo porsi al servizio del potere ducale»[42], molto contribuisce il fatto che sembra non esserci aspetto dell'attività mercantile del Panciatichi, delle sue convenienze economiche o delle sue relazioni culturali che non sia in qualche modo riferibile alla figura del principe e alla cerchia più stretta della corte medicea. Con il pieno coinvolgimento della stessa Lucrezia Pucci che, sempre al fianco del marito, non perdeva occasione di omaggiare a sua volta la «Signora duchessa».

In concreto il suo sentire si doveva tradurre in comportamenti formali non del tutto ortodossi che non sfuggivano ai suoi concittadini: «Bartolomeo Panciatichi – annota l'anonimo cronista – haveva strano operare»[43]. Si potrebbe pensare al mangiar carne nei giorni proibiti, che era in assoluto il comportamento più immediatamente visibile nella quotidianità da parte di chi nutriva idee eterodosse, e accomunava tutti gli schieramenti della Riforma. Ma non abbiamo alcuna indicazione al proposito.

Quella del Panciatichi si presenta come una vicenda tutta legata alla stagione che aveva visto due o tre successive generazioni di personaggi di rilievo dell'Europa degli affari, abituati a vivere nelle grandi città del nord,

---

[40] Cfr. ASF, Mediceo, filza 393, c. 229r.
[41] *Processi Carnesecchi*, vol. II, 3, p. 1049.
[42] M. Firpo, F. Biferali, *Immagini ed eresie* cit., p. 174.
[43] *Cronaca fiorentina* cit., p. 139, 838.

guardare alle nuove idee religiose con sentimenti che potevano oscillare fra la curiosità e il più o meno sincero interesse. Una volta mutato profondamente il clima, a Firenze per la nuova politica religiosa cosimiana e in Francia con l’avvio di una radicalizzazione confessionale che aprì la via alle guerre di religione, al mercante fiorentino non restava che rientrare nei ranghi. Nel momento decisivo della scelta dovette sentire tutto il carico della famiglia con più figlie da maritare, e di conseguenza privilegiare «l’honorata quiete» a cui il cui favore di Cosimo poteva restituirlo[44]. Forse giusto nella volontà di destinare le figlie al matrimonio, e non al convento, si può cogliere una flebile eco dell’antico sentire. Quasi a seppellire definitivamente nell’oblio quel passato, il protomedico ed erudito di corte Baccio Baldini omaggiava il Panciatichi inserendo un carme latino di quest’ultimo, celebrativo del principe, nella sua *Vita* cosimiana (1578): «è *hoggi* huomo d’anni pieno, et per nobiltà di sangue, per costumi et per vertù raguardevole»[45].

[44] Cfr. ASF, Mediceo, filza 448, c. 542r.

[45] B. Baldini, *Vita di Cosimo Medici primo granduca di Toscana*, nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli, in Firenze MDLXXVIII, pp. 49-50. Il corsivo è di chi scrive.

Varchi censurato: interventi sui materiali d'autore della *Storia fiorentina*

*Dario Brancato**

1. Lettori e percorsi critici

La *Storia fiorentina* di Benedetto Varchi (1503-1565), uno dei testi fondamentali per comprendere la delicata transizione fra repubblica e principato a Firenze, fu pubblicata, come è noto, nel 1721[1], con un ritardo di quasi un secolo e mezzo dalla morte dell'autore. Solo di recente, tuttavia, la critica si è preoccupata di spiegare le ragioni di tale ritardo, dando luogo a due filoni di indagine, il cui comune denominatore è il nesso fra trasmissione del testo e temperie politica: il primo campo di ricerca, soffermandosi sulla diffusione dei numerosi testimoni manoscritti della *Storia* nei secoli XVII e XVIII e sugli orientamenti politici dei possessori e committenti di tali copie, ha rivelato ascendenze repubblicane o antimedicee fra i lettori sei-settecenteschi di Varchi[2]. L'altra corrente di studi ha invece seguito i carteggi dei segretari granducali e gli spostamenti dei manoscritti originali della *Storia*,

* d.brancato@concordia.ca

[1] B. Varchi, *Storia fiorentina nella quale principalmente si contengono l'ultime Revoluzioni della Repubblica Fiorentina, e lo Stabilimento del Principato nella Casa de' Medici*, appresso Pietro Martello, Colonia [ma: Augusta] 1721. Nel presente contributo si adottano le seguenti sigle e abbreviazioni: Arbib, B. Varchi, *Storia fiorentina con aggiunte e correzioni tratte dagli autografi e corredata di note*, a cura di L. Arbib, 3 voll., Società editrice delle Storie del Nardi e del Varchi, Firenze 1838-1841; BNCF, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; DBI, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-; FN9, BNCF, II.II.138 (già Magl. XXV.531-532, già Strozzi in f. 307-308); FN10, BNCF, II.II.139 (già Magl. XXV.531-532, già Strozzi in f. 307-308); ILI, *Index des livres interdits*, dir. J.M. De Bujanda, 11 voll., Centre d'études de la Renaissance-Médiaspaul-Droz, Sherbrooke-Montreal-Genève 1984-2002; Milanesi = B. Varchi, *Storia fiorentina*, a cura di G. Milanesi, 3 voll., Felice Le Monnier, Firenze 1857-1858; Pr3, Parma, Biblioteca Palatina, 342; RC4, Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Cors. 1352 (44.G.8-9); la numerazione del manoscritto è a volte per carte, a volte per pagine.

[2] V. Bramanti, *Viatico per la Storia fiorentina di Benedetto Varchi*, "Rivista storica italiana", 3, 114 (2002), pp. 880-928, ora in: Id., *Uomini e libri del Cinquecento fiorentino*, Vecchiarelli, Manziana 2017, pp. 147-200; C. Callard, *Le Prince et la République. Histoire, pouvoir et société dans la Florence des Médicis au XVII^e siècle*, PUPS, Paris, 2007.

intendendo con questa espressione sia i materiali d'autore nei loro vari stadi redazionali, sia l'"edizione" dell'opera, allestita dal "protomedico" e bibliotecario Baccio Baldini con l'autorevole avallo di Cosimo, a pochi anni di distanza dalla morte del Varchi e con tutta probabilità destinata alla stampa[3]. Se da un lato è possibile accorgersi di come muti l'atteggiamento verso la *Storia* nel corso del Seicento e dei primi decenni del secolo successivo, al punto che la notizia della sua pubblicazione nel 1721 fu sentita dagli intellettuali fiorentini come un «attentato»[4], molto più difficile è dall'altro capire le motivazioni contingenti che ne impedirono la stampa intorno agli anni '70 del Cinquecento. Per rispondere a questo dubbio bisognerà interrogare, laddove tacciono le fonti dirette, i manoscritti originali, e nella fattispecie soffermarsi sulla transizione fra la consistenza del testo alla morte del Varchi e quello poi tramandato a penna fino alla *princeps*: a questo fine, dunque, non si potrà prescindere da un'analisi approfondita e priva di pregiudizi degli interventi editoriali sui materiali d'autore della *Storia*. Essi, come è noto già dal pioneristico studio di Simone Albonico del 1994[5], furono sottoposti a una revisione di contenuti, con numerosissimi tagli quasi interamente nei primi dodici libri. Soprattutto, studi successivi hanno accertato la responsabilità diretta di Baldini e di Cosimo nell'operazione, sostenuta dal principio di «narrar la sustanzia in poche parole»[6]: un primo sondaggio qualitativo, condotto da parte di chi scrive sulle porzioni di testo espunte, ha infatti rivelato come l'intento di razionalizzare il linguaggio, se non addirittura di crearne uno nuovo, della prosa storica convivesse con la preoccupazione di sopprimere passi che avrebbero potuto essere considerati problematici, rivelando un'agenda culturale medicea di più vasto respiro[7].

---

[3] D. Brancato, S. Lo Re, *Per una nuova edizione della Storia del Varchi: il problema storico e testuale*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" V serie, VII (2015), fasc. I, pp. 201-232; 271-272.

[4] Lettera di Anton Francesco Marmi ad Alessandro Capponi, 15 ottobre 1721, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cappon. 273, c. 139r. Cfr. E. Rossi, *La pubblicazione delle Storie del Varchi e del Segni*, "Giornale storico della letteratura italiana", fasc. 349, CXVII (1941), pp. 43-54.

[5] S. Albonico, *Nota ai testi*, in: A. Baiocchi (a cura di), *Storici e politici fiorentini del Cinquecento*, testi a cura di S. Albonico, Ricciardi, Milano-Napoli 1994, pp. 1073-1090.

[6] D. Brancato, *«Narrar la sustanzia in poche parole»: Cosimo I e Baccio Baldini correttori della Storia fiorentina di Benedetto Varchi*, "Giornale italiano di filologia" LXVII (2015), pp. 323-334.

[7] Id., *Filologia di (e per) Cosimo: la revisione della Storia fiorentina di Benedetto Varchi*, in: C. Caruso, E. Russo (a cura di), *La Filologia italiana nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, pp. 257-274.

Le pagine che seguono intendono soffermarsi invece su quelle parti della *Storia*, eliminate da Baldini, che possono essere ricondotte a una forma di censura di tipo religioso in previsione della stampa: scopo della presente indagine è dunque di ricondurre l'"edizione" cinquecentesca della *Storia* a una prassi di "rassettatura" di cui abbiamo esempi più celebri non solo nel *Decameron*, ma anche nella *Storia d'Italia* di Francesco Guicciardini, e, qualche decennio dopo, nell'*Istoria de' suoi tempi* di Giovan Battista Adriani[8].

2. Un'edizione mancata

Non si conoscono documenti che provino con certezza la volontà di far stampare la *Storia*: esiste però una lettera di Vincenzio Borghini, senza data ma composta non più tardi del 1569, che dà concretezza a questa ipotesi. In essa, infatti, il Priore degli Innocenti esprime le proprie riserve a Raffaello Castrucci sul far precedere un'opera da una lettera di dedica composta da una persona che non sia l'autore: in genere è quest'ultimo a

[8] Sulla "rassettatura" del *Decameron* del 1571-1573: R. Mordenti, *Le due censure. La collazione dei testi del 'Decameron' rassettati da V. Borghini e L. Salviati*, in: *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle.* Actes du Colloque international organisé par le Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Renaissance italienne et l'Institut Culturel Italien de Marseille: Aix-en-Provence, Marseille, 14-16 mai 1981, Sorbonne Nouvelle, Paris 1982, pp. 253-273; G. Chiecchi, L. Troisio, *Il 'Decameron' sequestrato. Le tre edizioni censurate nel Cinquecento*, Unicopli, Milano 1984; S. Carrai, S. Mandricardo, *Il 'Decameron' censurato. Preliminari alla "Rassettatura" del 1573*, "Rivista di Letteratura Italiana" VII (1989), pp. 225-247; G. Chiecchi, *"Dolcemente dissimulando". Cartelle laurenziane e 'Decameron' censurato (1573)*, Antenore, Padova 1992; V. Borghini, *Le Annotazioni e i Discorsi sul 'Decameron' del 1573 dei Deputati fiorentini*, a cura di G. Chiecchi, Antenore, Padova 2001. Sulla *Storia d'Italia*: P. Guicciardini, *La censura nella Storia guicciardiniana. Loci duo e paralipomena*, "La Bibliofilìa" LV (1953), fasc. II, pp. 134-156; LVI (1954), fasc. I, pp. 31-46; fasc. II, pp. 114-136, pubblicati poi in un unico volume con lo stesso titolo, Olschki, Firenze 1954 (qui si citerà solo il primo dei tre contributi); R. Ridolfi, *Fortune della Storia d'Italia prima della stampa*, in: Id., *Studi guicciardiniani*, Olschki, Firenze 1978, pp. 183-196; V. Bramanti, *Guicciardini Agnolo*, in DBI, 61, 2004, <http://www.treccani.it/enciclopedia/agnolo-guicciardini_(Dizionario-Biografico)/>; Id., *Gli «ornamenti esteriori»: in margine alla Storia d'Italia di Francesco Guicciardini nelle stampe del XVI secolo*, "Schede umanistiche" 2 (2006), pp. 59-91; J.-L. Fournel, *Guicciardini rassettato*, in: S. Luzzatto, G. Pedullà (a cura di), *Atlante linguistico della letteratura italiana*, vol. II (*Dalla Controriforma alla Restaurazione*, a cura di E. Irace), Einaudi, Torino 2011, pp. 175-180. Sull'*Istoria* dell'Adriani: S. Albonico, *op. cit.*, pp. 1098-1101; E. Garavelli, *Dall'Istoria alla stampa. Giambattista Adriani tra autocensura di famiglia e 'politicamente corretto'*, "Moderna. Semestrale di teoria e critica della letteratura" X (2008), fasc. II, pp. 97-115.

scrivere al suo protettore, fatti salvi ovviamente i casi di chi è morto molto tempo prima, come per gli autori classici, o per chi non ha avuto tempo di pubblicare la sua opera in vita, «come è intervenuto alla Istoria del Guicciardino mandata fuori da Messer Agnolo suo nipote, perché il zio era già morto, e *interverrà a quella del Varchi, non l'avendo mandata fuori in vita*»[9]. Il riferimento di Borghini è alla *Storia d'Italia* del Guicciardini, la quale appunto fu pubblicata fra il 1561 e il 1564 (ultimi quattro libri) per le cure del nipote dell'autore, Agnolo (autore appunto della dedicatoria a Cosimo), coadiuvato dallo stesso Borghini, da un altro segretario del duca, il potente Bartolomeo Concini, e da un numero imprecisato di collaboratori[10]. Analogamente, si può solo immaginare che appunto in questa data (1569) si stesse lavorando a preparare la pubblicazione anche della *Storia* del Varchi.

In effetti, il manoscritto più antico che si conosca contenente l'intera opera secondo la *vulgata* risale proprio a quel torno di anni: è il codice Palatino 342 della Biblioteca Palatina di Parma (Pr3), allestito non prima della nomina granducale di Cosimo (1569) e non dopo la morte di Giovambattista Ricasoli (1572), cui si fa riferimento come ancora in vita[11]. Il grosso volume in folio ha non solo tutte le caratteristiche che possono ascriverlo alla categoria degli esemplari di dedica (formato grande), ma anche a quella dei manoscritti destinati alla stampa (presenza di un frontespizio, scrittura ordinata e leggibile, e stesse caratteristiche del libro stampato, come per esempio la presenza dei titoli correnti e della paginazione)[12]. Dal punto di vista testuale, il codice Parmense reca la lezione dei manoscritti con lo stadio redazionale d'autore più avanzato, ma al

---

[9] V. Borghini, *Lettera a Raffaello Castrucci*, s.d., in: *Raccolta di prose fiorentine*, parte IV, vol. IV, nella Stamperia Granducale per li Tartini e Franchi, Firenze 1745, pp. 248-252, in particolare p. 250. Corsivi miei.

[10] P. Guicciardini, *op. cit*., p. 135.

[11] D. Brancato, S. Lo Re, *op. cit*., pp. 215-216.

[12] D. Nebbiai, *Per una valutazione della produzione manoscritta cinque-secentesca*, in: *Alfabetismo e cultura scritta nella storia della società italiana.* Atti del Seminario tenutosi a Perugia il 29-30 marzo 1977, Università degli Studi, Perugia 1978, pp. 235-267, 239-240; A. Petrucci, *Introduzione. Per una nuova storia del libro*, in: L. Febvre-H., J. Martin, *La nascita del libro*, a cura di A. Petrucci, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. VII-XLVIII, alle pp. XXXVI-XXXIX. Cfr. anche Id., *Copisti e libri manoscritti dopo l'avvento della stampa*, in Scribi e colofoni. *Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa.* Atti del seminario di Erice. X Colloquio del Comité international de paléographie latine (23-28 ottobre 1993), a cura di E. Condello e G. De Gregorio, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, pp. 507-525; B. Richardson, *Manuscript Culture in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

netto dei tagli effettuati dai curatori e con le loro correzioni integrate nella lezione finale. Gli interventi diretti sul testo del Varchi, che possono situarsi a non oltre il 1567[13], si notano invece nei codici Corsiniano 1352 della Biblioteca Nazionale dei Lincei e Corsiniana (RC4), e II.II.138-139 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (FN9 e FN10), dei quali il manoscritto Parmense Palatino è apografo[14]. È bene chiarire da subito la tipologia degli interventi sui materiali d'autore: pochissime sono le aggiunte o le correzioni, quasi tutte di mano del Baldini[15], e tutte tendenti o a precisare un dettaglio, o a dare informazioni supplementari, o a correggere un errore fattuale; al contrario, sono molto più frequenti le espunzioni, che possono prendere anche parecchie carte, perlopiù concentrate sul manoscritto Corsiniano: le porzioni da eliminare sono evidenziate tramite sottolineatura o con una linea verticale a fianco del testo, benché, come si vedrà, non manchino eccezioni; nei casi dubbi, si trova sempre un'indicazione metatestuale di Baldini: «Ma si pensa ci manchi un quinterno o più quaderni», oppure «Havi a stare tutto il segniato»[16]; lo stesso, infine, si preoccupa di rattoppare i monconi di testo redigendo brevi frasi di raccordo. Pratiche simili si trovano anche nei manoscritti rivisti dagli inquisitori di Firenze, come per esempio quello della *Strega* del Lasca[17], ma nel caso della *Storia* del Varchi siamo ancora lontani da pratiche di espurgazione messe a punto nei decenni successivi, nei quali appunto le pagine in cui si trovava il testo da censurare venivano ricoperte di inchiostro o nascoste sotto cartigli incollativi sopra, o addirittura eliminate, nei casi di parti lunghe[18]. Dopotutto, Baldini non era un inquisitore, né agiva come un censore di stato[19].

---

[13] D. Brancato, *Filologia di (e per) Cosimo* cit., p. 259.

[14] *Op. cit*., pp. 263-264.

[15] Fanno eccezione una manciata di correzioni stilistiche (in 4-5 punti) di una mano, non ancora identificata, ma cronologicamente posteriore agli interventi di Baldini. La stessa mano trascrive una frase di raccordo che lega agli eventi successivi i cosiddetti «Fatti di Volterra», appartenenti all'XI libro ma conservati in FN10, cc. 112r-127r, e non nel manoscritto Corsiniano come sarebbe più logico pensare.

[16] RC4, pp. 921 e 971.

[17] M. Plaisance, *Littérature et censure à Florence, à la fin du XVI^e^ siècle: le retour du censuré*, in: *Le pouvoir et la plume* cit., pp. 233-252, a p. 241.

[18] Su questa procedura cfr. F. Barbierato, *Espurgazione*, in: F. Barbierato (a cura di), *Libro e censure*, Sylvestre Bonnard, Milano 2002, pp. 98-107

[19] L'ambito della censura di stato sarebbe stato meglio definito durante gli anni di Ferdinando Granduca: cfr. A. Panella, *La censura sulla stampa e una questione giurisdizionale fra Stato e Chiesa in Firenze alla fine del secolo XVI*, "Archivio storico italiano" serie V, XLIII (1909), pp. 140-151.

La natura delle sottrazioni dal testo di Varchi non è solamente di carattere censorio, ma anche stilistico, visto che a essere eliminati sono talora episodi e digressioni che appesantiscono l'opera; e tuttavia sarebbe ingenuo negare l'esistenza di una certa forma di censura, dal momento che fuori dall'"edizione" finale restarono comunque determinati – ma non tutti, si badi bene – argomenti scomodi sul piano politico e/o religioso. Ciò che si intende dimostrare in questo contributo è che i tagli di tipo religioso della *Storia* varchiana, una censura larga e non sistematica eseguita da Baldini ma voluta da Cosimo, furono pensati per evitare complicazioni in sede di stampa, e che in ciò il duca e il suo protomedico si comportarono non diversamente da come agì l'*intelligentsija* dello stato mediceo in occasione dell'edizione della *Storia d'Italia* del Guicciardini. La "rassettatura" dell'opera di Varchi, dunque, va interpretata anche nell'ambito più ampio dell'evoluzione delle forme di censura a Firenze nell'ultimo quarantennio del XVI secolo, che qui di seguito verrà riassunta per sommi capi[20].

---

[20] Sulla censura a Firenze: A. Panella, *La censura sulla stampa* cit.; Id., *L'introduzione a Firenze dell'Indice di Paolo IV*, "Rivista storica degli archivi toscani" I (1929), fasc. I, pp. 11-25; M. Plaisance, *op. cit*. Sulla censura delle opere letterarie in generale: A. Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in: *Storia d'Italia*, vol. V, tomo 2, Einaudi, Torino 1974, pp. 1397-1492; U. Rozzo (a cura di), *La censura libraria nell'Europa del sec. XVI*, Forum, Udine 1997 (in particolare i saggi di A. Prosperi, S. Seidel Menchi e U. Rozzo); G. Fragnito (a cura di), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; Ead., *Rinascimento perduto. La letteratura italiana sotto gli occhi dei censori (secoli XV-XVII)*, il Mulino, Bologna 2019. Sull'Inquisizione romana, con particolare attenzione a Firenze, e sull'Indice si citano, senza pretese di completezza: J.A. Tedeschi, *Florentine Documents for a History of the Index of the Prohibited Books*, in: *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, a cura di A. Molho e J.A. Tedeschi, Northern Illinois University Press, Dekalb 1971, ora in *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton 1991, pp. 345-355 (trad. it.: *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Vita e Pensiero, Milano 1997; il saggio è tradotto con il titolo *Documenti fiorentini per la storia dell'Indice dei libri proibiti*, pp. 161-186); A. Prosperi, *L'età dell'Inquisizione romana a Santa Croce di Firenze*, in: Id., *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 199-217; V. Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Morcelliana, Brescia 2006; A. Prosperi, *L'Inquisizione fiorentina dopo il Concilio di Trento (1985-1986)*, ora in: Id., *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, vol. II (Inquisitori, ebrei e streghe), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 41-63; C. F. Black, *The Italian Inquisition*, Yale University Press, New Haven-London 2009 (trad. it.: *Storia dell'Inquisizione in Italia: tribunali, eretici, censura*, Carocci, Roma 2013); V. Lavenia, *L'inquisizione a Firenze prima e dopo Salviati*, in: *Filippo Salviati filosofo libero.* Atti del Convegno nel IV Centenario dalla morte, 18-20 novembre 2014, Università degli Studi, Macerata – Scuola Normale Superiore, Pisa, eum, Macerata 2016, pp. 51-76.

3. La censura a Firenze sotto Cosimo I

La presenza stabile di uno stampatore ducale in città, questione risolta già entro il primo decennio del governo cosimiano con la concessione del privilegio a Lorenzo Torrentino[21], confermava la precedenza del potere secolare su quello ecclesiastico per il controllo della produzione libraria[22]. Ancora nel 1558, un «Parere» di Francesco Vinta, distingueva fra l'autorità dell'Inquisizione (la Congregazione del S. Ufficio, era stata creata da Paolo III nel 1542 con la bolla *Licet ab initio*) e quella civile:

> … che quanto alle cose dell'Inquisizione, s'abbino a considerare più capi; uno è che riguarda l'eresia e questo è proprio dell'Inquisizione, cercar chi deviasse dalla fede e religione christiana, negasse alcun articolo di essa, la doctrina et le altre cose stabilite dalla Chiesa, inducesse nuovi modi et nuova secta e per dirlo in una parola divenisse heretico […] Li altri capi che non toccano principalmente la fede e non sono propri della potestà e giurisdizione ecclesiastica, ma s'appartengono anche ai principi secolari, si sogliono relassare a ciascun principe […] Altrimenti ne seguirebbe che in breve le giurisdizioni temporali e li sudditi dei principi si annichilirebbero et ogni cosa si tirerebbe a Roma et alla Camera Apostolica, con gravissimo danno e rovina degli stati e dei vassalli[23].

E anche se, all'indomani della promulgazione dell'Indice di Paolo IV (30 dicembre 1558) che metteva sullo stesso piano opere eretiche e presunte tali, Lelio Torelli aveva ancora agio di temporeggiare con l'inquisitore senza consegnargli i libri sospetti, e anzi domandando a Cosimo un parere per quelli che che «non trattano della fede luoghi reprobati, né de'

---

[21] Sul privilegio di stampatore cfr. almeno: B. Maracchi Biagiarelli, *Il privilegio di stampatore ducale nella Firenze medicea*, "Archivio storico italiano" CXXIII (1965), fasc. II, pp. 304-370; C. Di Filippo Bareggi, *Giunta, Doni, Torrentino: tre tipografie fiorentine fra repubblica e principato*, "Nuova rivista storica" LVIII (1984), fasc. 3-4, pp. 318-348; A. Ricci, *Lorenzo Torrentino and the Cultural Programme of Cosimo I de' Medici*, in: *The Cultural Politics of Duke Cosimo I de' Medici*, ed. K. Eisenbichler, Ashgate, Aldershot-Burlington-Singapore-Sydney 2001, pp. 103-119.

[22] Già nel 1507 si imponeva a Firenze il divieto di «scribere seu stampare in forma» senza la licenza di Marcello Adriani, primo cancelliere della Signoria (A. Gherardi, *Censura per la stampa,* in *Miscellanea fiorentina di erudizione e storia*, diretta da I. Del Badia, vol. II, Tipografia di Salvatore Landi, Firenze 1902, p. 32). Peraltro, la repressione a Firenze negli anni '40 era stata blanda; cfr. M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo: eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997, pp. 330 e 353.

[23] B. Maracchi Biagiarelli, *op. cit*., p. 340

costumi cose sporche»[24], nulla poté il duca per impedire il rogo dei volumi incriminati il 18 marzo del 1559, atto peraltro isolato e più che altro simbolico, tenuto conto che molti libri non furono consegnati[25], ma che comunque delimitava un campo d'azione più ampio per la Chiesa.

Un'ulteriore limitazione, almeno in linea di principio, del potere ducale sulla concessione dell'*imprimatur* provenne dall'introduzione del cosiddetto Indice tridentino del 1564[26]: nonostante i criteri meno restrittivi rispetto a quello di Paolo IV, al cui «indiscriminato furore distruttivo» pareva porre rimedio[27], il nuovo Indice stabiliva comunque (regola VII) che «Libri, qui res lascivas seu obscoenas ex professo tractant, narrant aut docent, quum non solum fidei, sed et morum, qui huiusmodi librorum lectione facile corrumpi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur, et qui eos habuerint severe ab episcopis puniantur»[28], lasciando campo libero «a ogni sorta di arbitrio interpretativo» e segnando indelebilmente le sorti della letteratura[29]. Soprattutto, nella regola X si ribadiva quanto affermato nella bolla *Inter sollicitudines* (1515) di Leone X, imponendo che il privilegio di stampa venisse concesso dal vescovo o dall'inquisitore, cui spettava ora anche il diritto di far espurgare i libri, nonché l'obbligo di tenere presso di loro una copia dell'opera da stampare[30]. Ancora nel 1570 questo meccanismo non funzionava bene, nonostante la raccomandazione dell'inquisitore di Firenze «che [i librai] no' habbiano da stampar cosa alcuna senza licenza del s.to off.º et che debbano presentar l'originale di tutte l'opere che stampano»[31]; tuttavia, l'anno successivo un *Motu proprio* di papa Pio V accentrava nelle mani di Tomás Manrique, Maestro del Sacro Palazzo, tutte le attività di espurgazione dei testi: erano i primi passi della nuova Congregazione dell'Indice, che sarebbe stata formalmente istituita nel 1572 da Gregorio XIII[32]. Uno dei primi provvedimenti presi dal Manrique fu proprio quello di concedere a Filippo Giunti la licenza di stampa del *Decameron* espurga-

---

[24] Archivio di Stato di Firenze, Mediceo del Principato 475, c. 578r; cfr. A. Panella, *L'introduzione a Firenze* cit., p. 14.

[25] *Op. cit*., p. 25.

[26] Sull'Indice di Paolo IV e quello tridentino si rimanda almeno a G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 75-110; Ead. *Rinascimento perduto* cit., pp. 31-34.

[27] A. Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura* cit., p.1402.

[28] ILI, vol. VIII, p. 817.

[29] G. Fragnito, *Rinascimento perduto* cit., p. 53.

[30] ILI, vol. VIII, pp. 818-819.

[31] B. Maracchi Biagiarelli, *op. cit*., p. 344.

[32] G. Fragnito, *Rinascimento perduto* cit., p. 82.

to da Borghini e dai Deputati, che avrebbe visto la luce nel 1573[33], salvo essere rimesso all'Indice *donec corrigatur* dal successore di Manrique, Paolo Costabili, nello stesso anno[34].

Fatti, questi, che naturalmente vanno letti nel contesto della sterzata filopapale di Cosimo, il quale a partire degli anni '60 cercò proprio nel pontefice un nuovo alleato per l'ottenimento della corona granducale, dopo il veto di Filippo II e quello imperiale[35]. Sotto Pio IV, il duca avviò «il lungo processo destinato a sfociare in quel bigotto conformismo eretto a stile di governo che avrebbe celebrato nella dinastia medicea alcuni dei suoi familiari più eccelsi»[36]; tuttavia solo con il pontificato di Pio V (1566-1572), l'intransigente domenicano Michele Ghislieri, si può dire compiuta la parabola cosimiana verso la devozione e l'ortodossia, sugellata, a pochi mesi dall'elezione del nuovo papa, con la consegna a Roma di Pietro Carnesecchi, a lungo protetto dal duca[37], e, l'anno successivo (1567), con l'ingresso ufficiale a Firenze del vescovo Antonio Altoviti[38]. In questa temperie storico-culturale, dunque, va situata l'"edizione" Cosimo-Baldini della *Storia* del Varchi.

4. Guicciardini e Varchi «rassettati»

La "rassettatura" della *Storia fiorentina* richiama per molti versi quella della *Storia d'Italia*. Profonda è senza dubbio la divergenza di prospettiva politica delle due opere e diversi sono i frangenti storici in cui si allestirono i due testi finali: basti pensare che il primo volume della *Storia d'Italia*

---

[33] G. Chiecchi, *"Dolcemente dissimulando"* cit., p. 3.

[34] G. Fragnito, *Rinascimento perduto* cit., p. 83.

[35] La questione è ricostruita in E. Panicucci, *La questione del titolo granducale: il carteggio diplomatico tra Firenze e Madrid*, in: *Toscana e Spagna nel secolo XVI. Miscellanea di studi storici*, ETS, Pisa 1996, pp. 7-58; A. Contini, *La concessione del titolo di granduca e la 'coronazione' di Cosimo I fra papato e Impero (1569-1572)*, in: M. Schnettger e M. Verga (a cura di), *Das Reich und Italien in der Frühen Neuzeit / L'Impero e l'Italia nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2006; Duncker & Humblot, Berlin 2006, pp. 417-438.

[36] M. Firpo, *Gli affreschi* cit., p. 396.

[37] Sul Carnesecchi: M. Firpo, D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, 2 voll., Archivio segreto vaticano, Città del Vaticano 1998-2000, *ad indicem*; M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016, in particolare il cap. V, *Il valdesianesimo e gli «spirituali»: una Riforma italiana?*, pp. 278-393.

[38] M. Firpo, *Gli affreschi* cit., pp. 397-399.

uscì nel 1561, tre anni prima della pubblicazione dell'Indice tridentino, e che il vescovo di Firenze Antonio Altoviti, la persona cioè cui spettava il diritto di concedere l'*imprimatur* di un libro, non poté entrare nella sua diocesi (cui era stato nominato già nel 1548) prima del 1567 per espresso veto del duca[39]. Eppure, i due esercizi correttori sono accomunati sia dal coinvolgimento di Cosimo (diretto per Varchi, indiretto per Guicciardini), sia dalle modalità di esecuzione (in entrambe le opere le parti espunte non sono rese illeggibili), sia soprattutto dal contenuto eliminato. Nel suo saggio sulla *Storia d'Italia*, infatti, Paolo Guicciardini stabilisce una tipologia quadripartita delle censure all'opera del suo antenato (precisando tuttavia che un passo poteva essere eliminato anche per più motivi): a) contro Cosimo e la sua dinastia, compresi i papi Medici (Leone X e Clemente VII); b) contro la morale; c) contro la Sacra Scrittura, la Chiesa, i papi e le gerarchie ecclesiastiche; d) contro famiglie e sovrani alleati dei Medici[40]. In questa sede verranno esaminati i tagli alla *Storia fiorentina* riconducibili a contravvenzioni più o meno esplicite alle regole dell'Indice tridentino, in particolare la VII («Libri, qui res lascivas seu obscoenas ex professo tractant, narrant aut docent»), già vista sopra, e l'VIII, in cui si concedeva, previa espurgazione, il permesso di stampare «libri, quorum principale argumentum bonum est, in quibus tamen obiter aliqua inserta sunt, quae ad haeresim seu impietatem, divinationem seu superstitionem spectant»[41]. Lo spirito di queste due regole sarebbe poi stato messo in pratica negli «Avertimenti per rassettare il Boccaccio» fatti pervenire al Borghini dal Maestro del Sacro Palazzo Manrique, nei quali compare il divieto assoluto di parlar male del clero: «Che per niun modo si parli male o scandolo de' preti, frati, abati, abadesse, monaci, monache, piovani, proposti, vescovi o altre cose sacre, ma si mutin li nomi o si faccia per altro modo che parrà meglio»[42].

Gli esempi che seguono, dunque, possono sovrapporsi con le categorie b) e c) di Paolo Guicciardini (quelle cioè contro la morale e contro la Sacra Scrittura, la Chiesa, i papi e le gerarchie ecclesiastiche), ma, come per la *Storia d'Italia*, a motivare i tagli possono concorrere ragioni di tipo politico, spesso intrecciate con nodo inestricabile a quelle religiose. Resterebbe deluso chi volesse trovare nelle due opere, specie in quella varchiana,

[39] V. Lavenia, *op. cit.*, p. 63.
[40] P. Guicciardini, *op. cit.*, p. 145.
[41] ILI, vol. VIII, p. 817.
[42] G. Chiecchi, *"Dolcemente dissimulando"* cit., p. 4.

espunzioni o in generale passi problematici sul piano meramente dottrinale; diversa è invece, come si vedrà, la considerazione nei confronti di personaggi legati all'eresia o considerati tali, ma anche qui inevitabilmente politica e religione risultano spesso indistinguibili. Al contrario, nelle parti eliminate dalla *Storia* di Varchi si può leggere al più un intento moralizzatore, attuato però senza sistematicità: come per Guicciardini, infatti, ai vari episodi soppressi possono affiancarsi diversi controesempi di passi che rimasero inspiegabilmente nel testo. E d'altronde non sono sempre chiare o univoche le motivazioni che spinsero a tagliare certi passi e a lasciarne altri, ma possiamo solo intuire che, come per la *Storia d'Italia*, si volessero appianare, attraverso una sorta di censura preventiva, gli snodi più spigolosi della prosa varchiana alleggerendone il dettato spesso ridondante, ché in fondo anche così possono interpretarsi i tagli di lunghe porzioni che di fatto distolgono dalla lettura.

5. I tagli di natura moralistica e religiosa

In questa sezione si esamineranno i passi della *Storia fiorentina* non transitati nel manoscritto Parmense per le ragioni sopra spiegate. Alcuni di essi risultano già pubblicati in varie edizioni a stampa (fra le quali anche la *princeps* del 1721) che in vari casi integrano il testo dei primi libri con materiali d'autore appartenenti a redazioni anteriori; qui, però, si terrà conto esclusivamente del rapporto testuale fra il codice Corsiniano e il Parmense, (che, come si è detto sopra, non vanno oltre il 1572) indicando come censurate le porzioni di testo del primo testimone che non compaiono nel secondo, *a prescindere dal fatto che alcune di esse fossero poi pubblicate nelle edizioni a stampa*[43]. Negli esempi seguenti, dunque, il brano verrà lasciato in tondo solo se espunto per intero. Nel caso in cui vi si leggano interventi correttori, si evidenzieranno sempre in corsivo le parti assenti nel codice Parmense, mentre quelle sottolineate denotano le aggiunte di Baccio Baldini nel Corsiniano: il lettore che voglia risalire al testo *ante*

[43] Il testo di tutte le edizioni a stampa sono basate sulla *vulgata*, contaminato tuttavia con brani presi da redazioni precedenti, i quali erano via via stati scoperti nel corso dei secoli. La *princeps* di Settimanni e quella di Arbib che da questa dipende, per esempio, includono un proemio molto più lungo e due lunghi episodi dal XVI libro che non erano stati inclusi nel manoscritto di Parma. L'edizione a cura di Gaetano Milanesi, invece, si serve per i primi quattro libri e per il nono di una redazione autografa tratta dal codice BNCF, II.I.176 (S. Albonico, *op. cit*., pp. 1086-1087; D. Brancato, S. Lo Re, *op. cit*., pp. 218-223).

correctionem, dunque, dovrà includere le parti in corsivo e togliere quelle sottolineate (se presenti); viceversa la lezione *post correctionem* è data solamente dalle parti in tondo ed eventualmente da quelle sottolineate.

I temi sui quali i tagli si verificano in maniera più frequente sono quelli nei quali sono descritti comportamenti immorali, sconvenienti o violenti, per i quali si distinguerà fra laici e religiosi. Per quanto riguarda i primi, l'omissione più importante è il famigerato "oltraggio di Fano", lo stupro cioè del vescovo di Fano Cosimo Gheri perpetrato da Pier Luigi Farnese[44]. L'episodio si trova all'inizio di un fascicolo di materiali d'autore separato rispetto al resto del libro (FN10, cc. 197-207): esso contiene, dopo il brano in questione (che si trova alle cc. 198r-200v), anche le vicende relative ai delicati rapporti fra il neoeletto duca Cosimo e papa Paolo III (cc. 200v-206v). Pur non sussistendo dubbi circa l'appartenenza del fascicolo allo *scriptorium* del Varchi, visto che la scrittura è di mano di Giampiero del Serra, uno dei più assidui collaboratori di Messer Benedetto, non vi si rilevano né correzioni d'autore, né interventi di Baldini. L'ipotesi che l'intero fascicolo non fosse stato neppure preso in considerazione per il progetto di "edizione" cosimiana, dunque, trova conferma nel fatto che nel manoscritto Parmense sono assenti entrambi gli episodi: essi furono aggiunti, con ordine invertito, da un'altra mano del Seicento pieno (Pr3, pp. 589-595) e con tale ordine furono riproposti nella *princeps* e nelle edizioni da questa derivate[45].

Fra le censure di passi in cui si leggono atti sconvenienti di laici verranno qui elencate solo quelle che hanno attinenza con materie religiose: ateismo, blasfemia, derisione delle gerarchie ecclesiastiche (4), ma anche riferimenti al fervore politico-religioso dei savonaroliani (1), un argomento che verrà esaminato più avanti. Fra queste espunzioni spiccano le fosche descrizioni del carattere libertino di Filippo Strozzi (5) e della morte di Machiavelli (2); le fonti di quest'ultima, già pubblicata nell'edizione

---

[44] R. Massignan, *Pier Luigi Farnese e il Vescovo di Fano*, "Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Provincie delle Marche" nuova serie, II (1905), pp. 249-304; P. Paschini, *Pier Paolo Vergerio il Giovane e la sua apostasia. Un episodio delle lotte religiose nel Cinquecento*, Scuola Tipografica Pio X, Roma 1925, p. 56. Sulla circolazione della notizia, cfr. G. Fragnito, *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, "Rivista storica italiana" 74 (1972), pp. 777-813, in particolare p. 788.

[45] Arbib, vol. III, pp. 371-376. Bisogna precisare che chi allestì materialmente il codice Parmense ebbe contezza di segnalare che il XVI libro si interrompeva bruscamente: la parte finale del testo infatti non è disposta a piè di lampada (con le righe del testo cioè che si restringono man mano che ci si avvicina alla fine), come per gli altri libri, ma a specchio pieno, analogamente al libro I, il quale si interrompe dopo poche pagine.

Milanesi, affondano le proprie radici negli *Elogia* di Paolo Giovio e in una lettera di Anton Francesco Doni[46]. È da notare come dagli interventi editoriali sul codice Corsiniano beneficino, per così dire, anche antimedicei come lo Strozzi o personaggi come Machiavelli per i quali l'accusa di dissolutezza avrebbe potuto contribuire a valorizzare la figura di Cosimo o, nel caso del Segretario, giustificare ulteriormente la condanna delle sue opere. Il brano (3), invece, è abbastanza complesso e riporta una serie di esecuzioni sommarie dovute a comportamenti abietti o scandalosi[47].

(1) Fu in un tratto portato su di peso ser Giuliano da Ripa, che rogasse il partito *ed egli, dicendo quello essere un partito santo, s'inginocchiò e rogollo, e, rogato che l'hebbe, si rivoltò a' circostanti e disse: «E due!», perché esso medesimo haveva anco quello del novantaquattro rogato* (Libro II: RC4, c. 58r [= Arbib, vol. I, p. 136; edito in Milanesi, vol. I, p. 108]).

(2) [Machiavelli] non dopo molto tempo s'infermò e *prese, senza altro medico o medicina volere, alcune pillole, le quali Giovambatista Bracci, che della medesima vita e costumi si dilettava, dato gl'havea; e un suo finto sogno a Filippo Strozzi e a Francesco Vettori*[48] *ed a Iacopo Nardi, i quali visitato l'haveano, raccontato, come era, sé e gli altri beffando e senza nessuna religione, vivuto, così senza religione nessuna, altrui e sé beffando* morì (Libro IV: RC4, c. 117v [= Arbib, vol. I, p. 266; edito in Milanesi, vol. I, p. 200]).

(3) P… Altoviti, chiamato Cocomero, essendo stato accusato da una sua fante d'havere con esso lei usato contra natura, fu, perché quella era la terza volta, non ostante che messer Bardo con tutta la consorteria il volesse difendere per la via delle leggi, e Antonio Castellani suo suocero l'aiutasse quanto seppe e poté co' favori, fu, dico, impiccato dentro il bargello con delle scope a' piedi in segno che secondo la legge doveva essere abbruciato,

---

[46] G. Sasso, *Il «celebrato sogno» di Machiavelli*, in: Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., Ricciardi, Milano-Napoli 1987-1997, vol. III, pp. 211-294; Id., *Paralipomeni al «sogno» di Machiavelli*, ivi, vol. IV, pp. 325-360; S. Larosa, *Riflessioni intorno al sogno machiavelliano*, in: E. Porciani, *Attraverso il sogno. Dal tema alla narrazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 81-110; inoltre L. Bottoni, *Machiavelli, «Segretario dell'inferno», e il Savonarola*, "Intersezioni" II (2003), pp. 185-200; P. Terracciano, *La politica all'inferno: rileggendo il sogno di Machiavelli*, "Rinascimento" serie II, LVI (2016), pp. 23-51.

[47] In tutte le citazioni da RC4 si sono adottati i seguenti criteri editoriali: distinzione fra *u* e *v*, scioglimento delle abbreviazioni (in particolare *&* è sciolto in *e* se seguito da consonante, in *ed* se seguito da vocale), razionalizzazione di maiuscole e minuscole, univerbazione delle preposizioni articolate laddove non vi sia raddoppiamento fonosintattico (*de i* > *dei*, ecc.), mantenimento dell'*h* etimologica, modernizzazione della punteggiatura.

[48] Corretto da «del Nero».

ma che l'haveva ottenuto per grazia l'essere impiccato solamente. Matteo di Giovanni Canigiani, il quale, così scempio come era, haveva ammazzato l'huomo, perché nel giucare haveva bestemmiato e gittato un crocifisso di legno nel pozzo, fu, non ostante che fusse cognato di Piero Salviati, il quale anch'egli s'era partito di Firenze, dicapitato. A Lorenzo Cresci fu fatto il medesimo perché haveva falsato le scritture publice con questa malizia. Essendo egli dipositario degli ufiziali di banco e mancandogli alla cassa, per le soverchie spese, 80 fiorini, egli per pareggiare il conto andò e si scrisse le partite dentro bene, e fuora le scrisse male, pensando che quando bene fusse scoperto, non dovesse andargnene altro che ripor sui danari, sì per essere la somma picciola e sì perché non haveva scritto il falso, potendo havere errato nel cavar fuori il conto, come si fa. Ma havendo uno de' ragionieri del Monte mostrato questa frode agli ufiziali, eglino, perché egli era huomo di lettere e in ottimo concetto dell'universale, nollo mandarono al bargello, ma il fecero sostenere nella camera del capitano de' fanti, donde egli nell'uscire il consiglio se ne sarebbe potuto uscire se havesse voluto. Stando le cose così, chi dice che i birri, cercando delle sue scritture e chi dice che un frate suo confessore andò a la moglie e al cognato per avvertirgli, come si fusse, gli fu trovato in casa chi dice in una cassa e chi sotterrato nell'horto un panellino d'argento e le cesoie da tosare le monete, onde fu mandato al bargello e dicollato. Fu medesimamente dicollato il capitano Mariotto di Giovanni Gondi, perché, essendo egli alloggiato in casa Lionardo de' Bardi, l'haveva una notte preso e legato e per forza di tormenti sforzatolo a fargli fare una scritta di sua mano nella quale si chiamava suo debitore di venticinque fiorini (Libro X: RC4, pp. 908-909 [= Arbib, vol. II, p. 282]).

(4) Né so se io mi debbia dire fra tante particolarità quello che allora si disse essere avvenuto, cioè che per commissione di Clemente fu smattonato e scoperto il palco della camera, nella quale abitavano gli ambasciadori, per potere udire quello che tra loro ragionavano gli ambasciadori, per potere udir quello che tra loro ragionassino *e che, havendo una volta Luigi* [Bonciani] *fatto vento (come accade) dalle parti di sotto, disse forte ridendo, con tutto che egli fosse severissimo: «Alla barba di Clemente!»* (Libro XI, p. 938 [= Arbib, vol. II, p. 304]).

(5) [Filippo Strozzi aveva ambizione di] cavarsi (essendo uomo de' suoi piaceri) le sue voglie, e massimamente ne' casi d'amore, ne' quali era intemperantissimo, non guardando né, a sesso, né a età, né ad altri rispetti *infino a mescolarsi la notte co' baroni di San Tommaso, benché faceva questo più che altro per una cotale laida e falsissima oppenione, la quale egli, il Cra del Nero, Niccolò Machiavelli, Carlo Girolami, il Pollo, il Carne e alcuni altri haveano, che non fusse galante huomo chi non era universale; e tutte quelle cose non facesse, ancora che sporche e biasimevoli, che qualunque altro chiunche*

si fusse, facesse. E per la medesima cagione andava la sera e tutta la notte attorno, non solo ne' luoghi publici a prendersi giuco di meretrici e di ruffiani, ma eziandio nelle baratterie, e su pe le bische a giucare a carte e a' dadi, ingegnandosi di mettergli falsi e d'ingannare per havere maggiore spasso, e bestemmiando e faccendo tutti gli atti, così colle mani come con gli occhii, che fa ogni vile e cattivo huomo in que' luoghi quando perde, contrafaccendosi il viso, l'habito e la boce [!] *per non essere conosciuto. Era non pure irreligioso, ma apertamente irreligioso.* […] *Premeva assai ne' bisticchi, dilettandosi di far rimanere goffo chiunche ragionava seco, e in somma, faccendosi beffe di Dio e degli huomini, si cacciava ogni cosa sotto i piedi e, ogni cosa mettendo in baia, uccellava, come si dice, l'hoste e 'l lavoratore; queste sue tante virtù e felicità, accompagnate da tanti vizi e cotali costumi, gli haveano concitato appresso molti, non minore invidia che odio, e furono alla fine cagione della sua rovina e dell'altrui* (Libro XII: RC4, pp. 1143-1144 [= Arbib, vol. II, p. 589]).

Il comportamento immorale o violento di preti e frati viene in genere censurato. In due occasioni, infatti, non figurano nel Parmense riferimenti (eliminati nel Corsiniano) ad azioni di uomini di chiesa resisi colpevoli di delitti: nell'esempio (6) è descritta la morte dell'amico di Varchi, Giulianino Gondi; nel (7) è eliminato il giudizio morale sul Priore de' Sassetti, l'intero episodio è compendiato in una frase che riassume solo l'effetto dell'incidente:

(6) Ma prima che io racconti in qual modo cotai soldati la guardassino, è bisogno ch'io dica come Giuliano pochi giorni avanti in accompagnando una sera alcuni suoi amici fu da più soldati in via Gora dietro borgo Ognissanti assaltato, ed ancora che fusse da tutti eziandio dal Morticino stesso degli Antinori, nel quale grandemente confidava, abbandonato, egli nondimeno, il quale ad incredibile bontà e cortesia haveva incomparabile ardire e valore aggiunto, si difese coraggiosamente infino a tanto che, rottaglisi la spada e caduto in terra, fu da un prete, il quale era sergente e nollo conosceva, in una delle gambe in sulla testa di più coltellate mortalmente ferito (Libro II: RC4, cc. 62v-63r [= edito in Arbib, vol. I, p. 146]).

(7) Trovavasi in questo tempo nelle segrete, per dovere essere dalla quarantia giudicato, il capitano Pandolfo Puccini. Costui giovane molto e sviato essendo, venuto a parole nella via del Giardino dietro san Piero Maggiore col Priore de' Sassetti con uno stiletto l'uccisse [!], *più tosto sgherro e soldato che prete, mentre giucavano alle pallottole, fittogli uno stiletto nel petto l'ammazzò di fatto. Alla cui morte io, che picciolo fanciullo era, e quindi non lunge tra 'l canto di Nello e quello delle Rondine a casa stava, impensatamente e per caso m'abbattei* (Libro VI: RC4, c. 179r [= Arbib, vol. I, p. 385]).

Non è sorprendente, poi, notare come i passi tagliati prendano di mira comportamenti in cui religiosi o prelati si macchiano di peccati contro la morale o contro la religione, oppure più semplicemente circostanze in cui essi si rendono protagonisti di gesti equivoci (8). Fra gli esempi qui di seguito, nel brano (9) Varchi mette crudamente a nudo il livello di abiezione nel quale si erano ridotti i cittadini assediati di Firenze, ma esprime anche un duro giudizio critico nei confronti dei preti che si erano fatti pochi scrupoli nel praticare l'usura al tempo dell'assedio:

> (8) E di tutte queste, fuori solamente del grano, s'intende quando si trovava da comperarne, perché i più le volevano per loro, o barattarle con altre grasce, *come il piovano degli Alfani, il quale diede, per havere un popone, un fiasco d'olio*, ma di nascoso (Libro XI, p. 1083 [= Arbib, vol. II, p. 521]).

> (9) Nocque ancora più che credere non si potrebbe questa guerra alla fede e religione cristiana, conciosia cosa che i castellani e contadini, senza che quell'anno, oltra il non udir messa, non si potettero né confessare, che bene andasse, né comunicare, furono costretti a rifuggirsi su per gli monti tra le selve co' preti medesimi delle loro parrocchie e vennero in conversando continovamente e praticando alla rinfusa con essi a conoscere i loro costumi più adentro di quello che non facevano prima, e per conseguente a perdere gran parte di quella fede e divozione che havevano. E se prima si facevano poca coscienza di dare o pigliare a usura e mangiarsi tutto il giorno l'un l'altro con iscritte private e contratti publici vietati dalle leggi così civili come ecclesiastiche, cominciarono, com'è l'andare di male in peggio consueto e agevolissimo, a farsene pochissima, e molti non nessuna, parendo lor lecito, secondo il costume degli huomini che ingannano volentieri sé medesimi dove ne dee seguir loro o piacere o utile, per rifarsi de' danni patiti e ristorare i tanti disagi sofferti per cagione del papa, il fare a fidanza colle cose della chiesa, l'ingannare il prossimo e far suo l'altrui in tutti que' modi e per tutte quelle vie che sapessino e potessino (Libro XI, pp. 1084-1085 [= Arbib, vol. II, p. 522]).

Eguale sorte subiscono le critiche dirette verso le gerarchie ecclesiastiche (10) o il papa (Clemente VII in quanto pontefice), ma anche, ancora una volta, verso gli abusi di potere del convento di San Marco (11): di Clemente VII è per esempio biasimata la credulità nei confronti degli astrologi e la superstizione, come si è visto sopra, sulla quale si concentrò gran parte degli sforzi dell'Inquisizione romana e già condannata dall'VIII regola dell'Indice del 1564 (12)[49]:

[49] Sul tema della lotta alla superstizione nella Chiesa post-tridentina, si veda anche

(10) I quali [odierni prelati] poco di republiche o non repubbliche curando, e non conoscendo universalmente altro bene, non che maggiore, che l'utilità proprie e le grandezze particolari, come comandano imperiosamente a' minori di loro, così ai maggiori servilmente ubbidiscono (Libro II: RC4, c. 27r [= Arbib, vol. I, p. 70; edito in Milanesi, vol. I, p. 62]).

(11) Nel principio di dicembre, per suggestione de' frati di san Marco, a i quali non bastava essere in un certo modo padroni dello stato, ma voleano ancora che altri il sapesse, si vinse nel consiglio grande che il giorno della concezzione di nostra Donna, cioè l'ottavo di dicembre in memoria de' benifizii da lei ricevuti fusse in perpetuo feriato, e non altramente che i giorni delle feste comandate guardare da ciascuno si dovesse (Libro V: RC4, c. 156r [= Arbib, vol. I, p. 349]).

(12) Nel qual tempo [maggio 1528] mandò il papa huomo a posta a messer Luca Gaurico, il quale a Vinegia si ritrovava, a ricercarlo che per iscienza d'astrologia vedesse di sapere e gli facesse intendere, se ancora fusse la sua cattiva fortuna o sazia o passata. E il Gaurico, risolutamente, gli rispose del non, e lo confortò a non dovere più dimorare in Orvieto; e questo si crede che fusse la cagione perché egli a Viterbo con tutta la corte fra pochi giorni inaspettatamente se n'andò. Della qual cosa si potrebbero non senza cagione tutti coloro maravigliare, i quali non sapessero che la natura di Clemente, oltre il non havere egli lettere, non che scienze, era di credere non solo agl'astrologi ed altri cotali indovini, ma eziandio agl'incantesimi ed altre così fatte novelle; e chi lo vide più volte ignudo m'affermò per cosa certissima che egli (come si vede tal volta negli stufaiuoli) haveva nella persona e su per lo dosso alcuni caratteri impressi e dipinti, dandosi a credere che cotali lettere e figure, sotto certe costellazioni scritte e disegnate, infino dagli archibusi, che tratti nascostamente gli fussero, del che egli grandemente temeva, guardare il potessero. Era il Gaurico, ed è ancora hoggi, benché sia vescovo, un tal busbaccone, più tosto ciurmadore che astrologo, ancora che in quella scienza, e forse non senza qualche cagione, s'avesse acquistato gran grido. Ed io non voglio ricordare quanto simili vanità e soperstizioni alla persona d'un papa male si convengano, quando ancora le leggi delli imperadori gentili, non che quelle de' pontefici cristiani, acerbamente (benché indarno) nolle vietassero; né disputare, per non trapassare i termini dello storico, se per l'astrologia divinatoria si possa dagl'huomini quello che di loro essere debbia sapere; ma dirò solamente che coloro i quali hoggidì fanno professione di conoscere il futuro non conoscono bene spesso il presente e sono tali per lo più, e tanto indegnamente ed indotta-

---

G. Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze 2003, in particolare la parte III.

> mente esercitano l'arte loro, che quando ella mille volte fusse verissima, niuno prudente huomo – se non fusse il troppo disidero d'intendere quello, il che per ventura intendere non si può non che crederla o appararla da loro – udirla ricordare se non da beffe e per ciancia non vorrebbe (Libro VI: RC4, cc. 204v-205r [= Arbib, vol. I, p. 433]).

Si può altresì interpretare come irriverente nei confronti della gerarchia ecclesiastica il «caso» dell'ascesa e parziale caduta di Antonio di Domenico Bonsi[50], nel secondo libro: questi, in un atto di fedeltà al neoeletto Clemente VII, arrivò a far condannare a morte uno sprovveduto che ne aveva messo in dubbio la legittimità dell'elezione facendo una scommessa. Il pontefice, scrive Varchi, ripagò Bonsi con il vescovado di Terracina nel 1528, ma, «come quelli che nel segreto se non l'odiava non gli voleva bene, tenendolo basso e povero sempre, non lo lasciò mai surgere». Il passo dunque ironizza sulla futilità della pena capitale inflitta dal Bonsi, un uomo il quale, si badi, sarebbe divenuto vescovo, ma rivela anche l'ipocrisia di Clemente verso di lui:

> (13) Haveva Piero di Giovanni Orlandini, cittadino assai riputato, tra l'altre scommesse, come s'usa comunemente nella sedia vacante, una fattane con Giovanmaria di Lorenzo Benintendi, che il cardinale de' Medici non sarebbe papa, e quando poi Giovanmaria gli dimandò che gliele dovesse pagare, rispose che voleva veder prima se egli era canonicamente stato fatto; parendo che volesse tacitamente inferire che non essendo egli legittimo non potea essere papa; le quali parole havendo il Benintendi referito, l'Orlandino fu a diciotto hore preso, ed alle venti, havendo un tratto di fune havuto, era stato dentro alla porta del Bargello decapitato; ma nel vincere il partito Messer Antonio di Messer Domenico Bonsi dottore di leggi, il quale uno era del magistrato degl'Otto, disse liberamente che non lo voleva alla morte condannare senza la saputa del pontefice; ed ancora che Benedetto Buondelmonti huomo tanto superbo quanto nobile, il quale il partito proposto havea, lo sgridasse e spaventasse molto, egli animosamente diede alla scoperta la fava bianca. Ser Filippo del Morello, che in quel tempo era cancelliere degl'Otto, huomo sagace e di cattiva natura, raccolte le fave disse sogghignando: «Signori Otto, il partito, che se gli mozzi la testa, è vinto, ché ce ne sono sette nere; pure saria bene che fussero nere tutte ed otto»; e rimesso un'altra volta il partito furono nere tutte. Questa cosa si sparse in un attimo per tutto Firenze, e se ne fece un gran bisbigliare, lodando molti Messer Antonio come leale ed ardito

[50] Su di lui, cfr. R. Zapperi, *Bonsi Antonio*, in DBI, 12, 1971, <http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-bonsi_(Dizionario-Biografico)/>.

> cittadino, e molti all'incontro come audace e temerario biasimandolo. Perché egli dubitando che alcun sinistro per questa causa non gl'avvenisse, cavalcò a Roma per giustificarsi col papa, il quale volendo mostrare che la morte di Piero gli fosse da vero doluta e non fintamente, come si credeva, l'accolse lietamente e lodollo molto e ritenutolo in corte, o per tirarlo dal suo, o pure perché era huomo suffiziente, gli conferì il vescovado di Terracina; e benché se ne servisse prima a Viterbo per governatore, e poi nella Marca per comemessario, nondimeno, come quelli che nel segreto se non l'odiava non gli voleva bene, tenendolo basso e povero sempre, non lo lasciò mai surgere; tanto che nel trentatré, quando Clemente per celebrare le nozze della duchessina hoggi reina di Francia, a Marsilia andò, seguitando egli in compagnia del cardinal de' Gaddi la corte, non molto contento si morì (Libro II: RC4, cc. 28r-29r [= Arbib, vol. I, p. 72; edito in Milanesi, vol. I, pp. 63-64]).

Sempre contro la superstizione popolare, infine, è la descrizione nel XII libro di un prodigio; il tono accesamente critico del Varchi in essa non fu tuttavia sufficiente a salvarla dall'eliminazione nel manoscritto Corsiniano:

> (14) Dissesi ancora in Roma dagl'huomini o sfaccendati o curiosi per grandissimo e certissimo prodigio e augurio di certissimi e grandissimi danni futuri quello che non pure essere non poteva, ma né anco parere, se non se a huomini ubbiosi e troppo creduli, i quali s'arrecono in naso tutte le cose strane e stravaganti che da chiunque si sia sono loro dette, ancora che del tutto impossibili, anzi, quanto più impossibili e ridicole sono, tanto maggiormente gl'huomini casosi non solo le credono essi, ma vogliono le credano; e ciò fu che il sole più d'un'hora innanzi si levasse che l'aurora non fece poi, non andando innanzi per Mezzodì, verso l'Occidente, ma ritirandosi indietro si corcasse nell'Oriente (Libro XII, p. 1153 [= Arbib, vol. II, p. 596]).

Contro questi ultimi due esempi, però, si rilevano altrettanti passi segnati per la censura ma che poi rimangono nel testo tràdito nel manoscritto Parmense, e che lasciano intuire l'asistematicità di questa censura preventiva: l'esempio (15) riporta un «motto» che mette a nudo l'avidità del vescovo di Firenze Andrea Buondelmonti; il numero (16), invece, parla di un altro prodigio:

> (15) Non mi par già di dovere tacere un motto, il quale si disse che gli fu detto, non meno arguto (s'io non m'inganno) che mordace, il quale fu questo. Havendo quest'arcivescovo una settimana santa ordinato per mezzo del suo e di lui degno vicario, che chiunche non havesse fatto la quaresima, e si volesse confessare d'essere assoluto, dovesse pagare un grossone d'ariento, fu avvertito, o per carità o per burla da un cittadino suo conoscente, perché

amici non haveva e non ne volea, quelle esser cose scandolose, e da dare alla brigata che dire di lui; e havendo egli risposto che era pastore e che voleva havere buona e diligente cura delle sue pecore: «Ora sì vidi ciò io molto bene – soggiunse colui – che vostra reverenda signoria ha mille migliaia di ragioni, perché si sa certo che queste vostre pecore le furono vendute care!» (FN9, cc. 372r-372v [= Arbib, vol. III, p. 11]).

(16) Alla fine del medesimo mese di settembre corsero con gran furia genti a Firenze, le quali affermavano di veduta che sono (come dice il proverbio) le maggiori bugie che si dicano, che nell'Alpi sopra il castello di Gagliano erano passate per l'aria molte genti a piè e a cavallo con veste bianche, e tra lor essere un huomo grande, maggiore che gli altri, vestito pur di bianco; di maniera che molti o veggendo o parendo loro di vedere così nuovo e maraviglioso prodigio, si cacciarono senza altra considerazione pieni di paura a fuggire, quanto potevano le gambe; e gridando ad alta voce: «guarda, guarda», e «lieva, lieva», cercavano di dileguarsi da loro, e ciò essere avvenuto appunto in sul meriggio; le quali genti alla fine s'erano attuffate in una valle senza più essere state vedute (FN9, cc. 371r-371v [= Arbib, vol. III, p. 9]).

6. Due personaggi scomodi: Pietro Carnesecchi e Domenica Narducci

Le censure religiose della *Storia* che meritano maggiore attenzione per la propria complessità e che dunque vanno trattate a parte sono due: la prima è un ritratto di Pietro Carnesecchi e del suo rapporto con Clemente VII, mentre la seconda è un lungo passo in cui sono aspramente criticati due protagonisti della devozione popolare, Pieruccio de' Poveri e soprattutto Suor Domenica Narducci, ben nota agli studiosi[51]. Nel libro XII, Varchi

[51] Sul primo: L. Polizzotto, *Confraternities, Conventicles and Political Dissent: The Case of the Savonarolan Capi Rossi*, "Memorie domenicane" 16 (1985), pp. 258-282; 17 (1986), pp. 285-300; Id., *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 344-348 e 358-360; cfr. anche C. Vasoli, *Il notaio e il "Papa angelico". Noterella su un episodio fiorentino del 1538-1540*, in: V. Lanternari, M. Massenzio, D. Sabbatucci (a cura di), *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Edizioni Dedalo, Bari 1982, pp. 615-640. Su Domenica Narducci (Domenica da Paradiso): G. Zarri, *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; G. Antignani, *Domenica da Paradiso. Aspetti storici e momenti profetici*, Nencini, Firenze 1995; A. Valerio, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992; R. Librandi, A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studio e testo critico*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze 1999; I. Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica*

riporta la ragione della mancata condanna al confino di Filippo Del Migliore[52]: «secondoché afferma egli, l'aver dato la caccia a' topi, e spazzato di sua mano più volte la libreria de' Medici in San Lorenzo; altri credono che gli giovasse più l'intercessione del protonotario de' Carnesecchi, il quale era in grandissima grazia di papa Clemente». La frase relativa alla fine del brano è in realtà un'aggiunta di Baldini e rimpiazza un *excursus* molto più lungo riportato qui sotto al brano (17):

> (17) Poi che s'è fatto menzione non sarà luogo né fuori di proposito dirne brevemente alcune parole. Piero d'Andrea Carnesecchi per la sua bellezza, la quale fu singulare e quasi inestimabile da chi nolla vide, benché più tosto femminile che da maschi, venne nella sua fanciullezza, mediante l'arcivescovo di Capua il quale alloggiava nella via Larga in casa sua e gli voleva grandissimo bene, in grado di monsignore messer Giulio cardinale de' Medici; il quale, eletto a sommo pontefice, dissimulò gran tempo l'amore il quale egli gli portava smisuratissimo, havendogli conferito solamente una badia nel reame; dipoi havendolo fatto de' Medici e, datogli l'arme delle palle dipinta di sua mano propria e proposto a tutte le più segrete e importanti faccende, lo scoperse, sì che monsignore protonotario de' Carnesecchi, ancora che giovanissimo e non più esperto che tanto, era il primo e più stimato huomo di tutta la corte. E il papa stesso publicamente si levava da sedere e andava ad incontrarlo quando veniva per favellargli; nel qual tempo egli, il quale, tutto che fusse vano, ambizioso e dilicato molto, era di gentilissima complessione e di cortesissima natura, si portò tanto modestamente che il duca Alessandro usava dire: «Se messer Piero Carnesecchi conoscesse bene il bene che gli vuole il papa, buon per lui e male per qualcuno altro». E si teneva per cosa certissima che Clemente havesse in animo di volerlo pronunziare cardinale, ma tra per la natura, la quale era non meno scarsa che lunga, e perché egli aspettava occasione di conferirgli prima alcuno buon vescovado; egli, come molte volte avviene che chi aspetta tutte l'occasioni non ha mai nessuna, si morì innanzi che mandasse ad essecuzione il proponimento suo, non ostante che altri credono che egli secondo il suo solito fingesse ancora questo e havesse animo più di volerlo fare che di farlo (Libro XII: RC4, pp. 1132-1133 [= Arbib, vol. II, p. 577]).

---

da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2006; A. Valerio, *Narducci Domenica*, in DBI, 77, 2012, <www.treccani.it/enciclopedia/domenica-narducci_(Dizionario-Biografico)/>; A. Scattigno, *La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo*, "Annali di Storia di Firenze" VIII (2013), pp. 145-170; riferimenti anche in L. Polizzotto, *The Elect Nation* cit., pp. 193-203 e Id., *When Saints Fall Out: Women and the Savonarolian Reform in Early Sixteenth-Century Florence*, "Renaissance Quarterly" XLVI (1993), pp. 486-525.

[52] Notizie su questo personaggio in M. Firpo, *Gli affreschi* cit., p. 210 e note.

Intelligenti pauca: scomparso il nome di Piero, questi diveniva un più generico «protonotario de' Carnesecchi», così come nei tagli di Baldini si oscuravano sia la troppa vicinanza del papa e in generale dei Medici a un personaggio divenuto così scomodo, sia le false intenzioni di Clemente nel voler assegnare a quest'ultimo la porpora cardinalizia. Varchi però non accenna minimamente all'eterodossia del Carnesecchi, ma ne traccia un ritratto affettuoso, coerentemente con le parole di un sonetto a lui dedicato, *Voi, che quanto hebber mai l'Idaspe e 'l Tago*, pubblicato nel 1555, nel quale si celebra tanto la bellezza fisica quanto quella spirituale[53].

I rapporti fra i due possono oggi essere studiati meglio grazie a una conoscenza più approfondita delle carte varchiane, che ci consente di allargare i confini cronologici delle loro interazioni. Fino ad oggi si pensava infatti che l'unica prova del contatto fra Varchi e Carnesecchi consistesse nel sonetto sopra citato e in un sonetto di quest'ultimo, *Varchi, che sei dal secol cieco et empio*, che gli studiosi consideravano come una risposta a *Voi, che quanto hebber mai l'Idaspe e 'l Tago*, situando a dopo il 1536 la data di questa corrispondenza poetica[54]. In realtà i sonetti di scambio sono altri e con molta probabilità risalgono a una data molto più tarda. Se si ha ragione a considerare *Varchi, che sei dal secol cieco et empio* come la risposta del Carnesecchi, il componimento di proposta del Varchi è *Da voi, chiaro signor, prendere essempio*, come si può ricavare da due indizi: lo schema di rime identico in questi ultimi due sonetti e soprattutto il fatto che essi compaiono assieme (come proposta e risposta) già a partire dalle versioni manoscritte dei *Sonetti spirituali* cui Varchi attese negli ultimi anni di vita[55]. Nessuno dei due componimenti, poi, compare a stampa nella

---

[53] B. Varchi, *De' sonetti. Prima parte* in Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1555, p. 139: «Voi, che quanto hebber mai l'Idaspe e 'l Tago | pietre rare, anzi sole, e dentro e fuore, | di chiarezza stancaste, e di valore | vincete, tanto hor buon, quanto allor vago, | potete sol di voi contento e pago, | ogni terren diletto e falso honore | spregiando, in Dio fisar le luci e 'l core | di vera gloria e ben celeste vago; | l'alta beltate e gran virtute vostra | (come sa 'l mondo tutto) assai buon tempo | del ciel sostenne e di quaggiù la salma; | onde di voi dirà: – Non pur la nostra, | ma ciascuna altra età di tempo in tempo, | bene hebbe questi e bel corpo e bell'alma».

[54] Così, per esempio, M. Firpo, *Gli affreschi* cit., p. 247 e note.

[55] *Da voi, chiaro signor, prendere essempio* (proposta), indirizzato «A mons.re m. Piero Carnesecchi Protonotario» si trova in BNCF, Filze Rinuccini 4, c. 343r; e 6, c. 280v (e nella versione autografa nella filza 13, c. 197v). La risposta Varchi, che sei dal secol cieco et empio è conservata ivi 4, c. 339v; e 6, c. 281r. Essa inoltre si trova autografa, in due redazioni, BNCF, Banco Rari 58, nn. 11 e 13, entrambe seguite da un breve messaggio: il sonetto e la prima lettera (n. 11) sono pubblicati in L. Bruni, *Cosimo I de' Medici e il processo d'eresia del Carnesecchi*, Fratelli Bocca, Torino 1891, pp. 12-13; il secondo biglietto, che accompagna

prima (1555) o nella seconda (1557) parte dei *Sonetti* varchiani: è probabile, dunque, che la data risalga a dopo il 1559, all'indomani del rientro di Carnesecchi a Firenze da Venezia. Esso è incluso anche nell'edizione postuma dei *Sonetti spirituali* (1573)[56]: tuttavia negli esemplari a stampa, il nome del Carnesecchi (autore e destinatario) venne sostituito con quello, stampato anch'esso su un cartiglio e incollato sull'intestazione dei due sonetti, di un paladino dell'ortodossia, l'arcivescovo di Terni Muzio Calini, il quale dal 1562 faceva parte della commissione per il decreto sull'Indice[57]. È però singolare che alla soppressione del passo su Carnesecchi (il cui supplizio era comunque ancora fresco negli anni in cui fu allestita l'"edizione" di Cosimo e Baldini) non corrisponda un trattamento analogo verso altri eterodossi conclamati: i revisori della *Storia* lasciano intatte, nell'VIII libro, le parole di Varchi verso un altro protagonista fiorentino del movimento eterodosso, Antonio Brucioli, di cui anzi sono messe in dubbio le accuse di eresia, del tutto inventate dai frati di San Marco, colpevoli di averlo ingiustamente denunciato e fatto arrestare nel 1529[58].

Anche gli episodi censurati di Pieruccio e di Suor Domenica (cfr. *infra*, Appendice), collegati l'uno con l'altro, si trovavano all'inizio dell'VIII libro e sono il segnale della sovrapposizione (più percepita che reale) fra eresia

---

il componimento corretto, recita: «I' ho ritocco quei luoghi che vedete parendomi che così stien meglio, imperò me ne rimetto al vostro purgato giuditio pregandovi a non esser in ciò men cortese a me di quel che sete stato al Frate, devendo esser tanto più quanto che il mio sonetto è stato più opera vostra che mia, essendo nato dalla virtù che mi è stata infusa dal vostro; e mi vi raccomando, servitore P. Carnesecchi». Sui sonetti a proposta e risposta del Varchi cfr. V. Bramanti, *Corrispondenza e corrispondenti nel secondo libro dei Sonetti di Benedetto Varchi*, "Italique" XIX (2016), pp. 89-112.

[56] B. Varchi, *Sonetti spirituali, con alcune Risposte et Proposte di diversi Eccellentissimi ingegni*, in Fiorenza nella Stamperia de' Giunti, 1573, pp. 6 e 80.

[57] V.I. Comparato, *Calini Muzio*, in DBI, 26, 1973, <www.treccani.it/enciclopedia/muzio-calini_(Dizionario-Biografico)/>.

[58] Arbib, vol. I, pp. 580-581: «[Brucioli] pizzicava, secondoché le brigate dicevano, d'eresia, ed era tenuto Luterano; cosa certa è ch'egli era nemico a spada tratta de' cherici, e spezialmente de' frati, e gli oppugnava a viso scoperto, dicendo a pien popolo, dovunque si trovava a ragionare, "l'ufizio loro essere badare a dir degli ufizi, e non impacciarsi degli stati; che non sapeva a che servissero tanti vari abili e tante diversità di regole, che tutti arebbono ad andar vestiti a un modo, e sotto una regola medesima; la peste delle città, e le rovine delle repubbliche essere più d'altri i frati", e allegava l'esempio di fra Girolamo che aveva diviso e malcondotto Firenze; diceva ancora, "che dove anticamente ne' testamenti si facevano de' lasci alle repubbliche, o per fortificazione, o per ornamenti delle città, o per riparamento de' fiumi, o per rassettamento delle strade, oggidì si lasciano a' frati perché, ridendosi eglino di cotali sciocchi, si stiano non a lavorare", come arebbe voluto egli, citando l'esempio di san Pagolo, "ma a trionfare e poltroneggiare ne' conventi"».

luterana e movimento piagnone. Umile pettinatore, Pieruccio faceva parte di quella nuova generazione di savonaroliani i quali erano pronti a cogliere l'occasione repubblicana del 1527 per riportare in auge il messaggio di fra Girolamo con meno impacci politici e sociali rispetto ai protagonisti del 1494[59]. Presto infatti egli fondò la Compagnia dei Capi rossi, piagnoni infiltrati in due confraternite di Santa Maria Novella. Nel 1528, durante la pestilenza, la Balìa mise Pieruccio a capo della «poveraglia» tolta dalle strade e ammassata nella Sala del papa: da qui la sua popolarità crebbe al punto che fra i suoi seguaci si contavano anche esponenti dell'aristocrazia cittadina. Ma l'arroganza di volersi attribuire il dono della profezia gli fu fatale e così, inviso ai frati di San Marco, Pieruccio scomparve praticamente da ogni attività dei Capi rossi. La fonte di questo episodio risale, come spesso avviene nella *Storia* per gli avvenimenti dell'assedio, a tre lettere di Giovambattista Busini[60]; tuttavia il giudizio di quest'ultimo verso i due personaggi è del tutto rovesciato da Varchi: se per Busini Pieruccio era un uomo «scempio» e che parlava a vanvera, per Messer Benedetto egli «non era senza ingegno ed haveva molto bene la lingua in balìa»; anzi, «invanito e invaghito di sé medesimo, e conoscendo, parte per le limosine che gli erano date molte e grandissime […] gli venne voglia […] di diventare profeta». Allo stesso modo, al contrario del Busini, il quale arrivava a scrivere il 28 dicembre 1548 che «Suor Domenica si credeva veramente esser profetessa, ed era, se è morta, donna dabbene e ben parlante», Varchi si esprime con parole molto più dure verso la mistica fiorentina e le sue consorelle, accusate di ingannare i fedeli che si recavano in pellegrinaggio al monastero della Crocetta.

---

[59] L. Polizzotto, *The Elect Nation* cit., p. 344.

[60] G. Busini, *Lettere a Benedetto Varchi sopra l'assedio di Firenze corrette ed accresciute di alcune altre inedite*, a cura di G. Milanesi, Felice Le Monnier, Firenze 1860, p. 33 (15 dicembre 1548): «A Pieruccio non credeva altri che Iacopo Morelli, Bernardo Gondi dal Trebbio e Gherardo Taddei, i quali erano della setta di Suor Domenica, e cominciorno anche a corteggiar Pieruccio, perché faceva il profeta. Andavavi poi il Bartolino, Domenico Simoni ed io, e vi andava anche Zanobi Acciaiuoli, e molti Palleschi per secondare questo umore»; ivi, p. 53 (29 dicembre 1548): «Suor Domenica si credeva veramente esser profetessa, ed era, se è morta, donna dabbene e ben parlante. Ma Pieruccio era uno scempio, e parlava a bacchio: pure diceva per la libertà: e questi buoni lo favorivano, perché faceva buon'opera d'aver cura de' poveri, e insegnava loro la *Salve Regina*, e non era tristo, né scellerato, né doppio, ma leggerino; il che avveniva al contrario di Suor Domenica, la quale in vero era sensata donna, e di più era buona»; ivi, p. 68 (6 gennaio 1549): «Non mancava il poveretto di Ceccone de' Pazzi di dar la baja a Pieruccio, che sempre aveva detto: *E' non verrà in Italia*; e poi disse: *Costì lo voglio*».

Anche in questo passo non sono del tutto chiare le intenzioni dei due curatori della *Storia*: gli «oracoli» di Pieruccio, infatti, ritornano, non censurati, nel IX e nell'XI libro[61], ma il nome di Suor Domenica scompare del tutto dall'opera. Perché? Ancora una volta si possono solo fornire ipotesi: una spiegazione immediata porterebbe a concludere che il crescente culto a Firenze verso la mistica della Crocetta avrebbe reso avventata la pubblicazione di affermazioni talmente dure[62]. Un'altra chiave di lettura per interpretare le ragioni alla base della soppressione del brano ci è data dal sospetto con il quale, già dal V concilio Lateranense, si guardava al profetismo[63], sospetto poi confluito nell'VIII regola dell'Indice tridentino. Per di più, la pubblicazione nel 1548 del *Discorso contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola* di Ambrogio Catarino Politi sovrapponeva l'ombra di Lutero a quella di Savonarola, del quale erano enucleati tutti gli errori dottrinali[64]. Si trattava, come sopra accennato, di un pericolo più percepito che reale, giacché dopo la Riforma l'eterodossia luterana fu spesso osteggiata dai savonaroliani fiorentini, ma tanto bastò perché

---

[61] Arbib, vol. II, pp. 20-21: «Ma i Fiorentini non potevano crederla [la discesa di Carlo V in Italia] a patto nessuno, mossi, il volgo (chiamo volgo tutti coloro i quali a così fatti uomini prestano fede) dalle parole di Pieruccio, il quale (siccome ancora alcuni frati e alcune monache, parte astutamente e parte semplicemente profetavano) asseverava costantemente per bocca di qualche suo amico, a coloro i quali di ciò il dimandavano, che Cesare non era per passare in Italia quell'anno». Ivi, p. 453: «E anche gli oracoli di Pieruccio facevano qualche cosa, benché egli, il quale pareva bene, ma non era mica semplice, sappiendo quanto è più malagevole l'indovinare quando si giuoca alle corna, che l'apporsi quando si fa a pari o caffo, dava i suoi risponsi generali, condizionati e oscuri, ché così (secondoché egli a' più intrinsichi e seguaci diceva) gliele imboccava l'amico suo, ed anco egli era creduto, non ostante che, oppugnandolo i frati di San Marco continuamente, aveva assai di credito, e non poco di riputazione perduto».

[62] Per esempio, nel 1584 il corpo di Suor Domenica fu riesumato per volontà del vescovo Alessandro de' Medici ed era stato trovato «intero e bellissimo» (A. Scattigno, *op. cit.*, p. 147).

[63] La bolla *Supernae dispositionis arbitrio* (1514), che cinquant'anni più tardi si tradusse nella regola IX dell'Indice tridentino, sanciva con la condanna ogni tentativo di ricorrere a divinazioni, incantesimi o invocazione di demoni per predire il futuro; il decreto *Supernae maiestatis praesidio* (1516), si rivolgeva contro chiunque predicasse la venuta dell'Anticristo o del Giudizio Universale sostenendo di aver avuto una rivelazione da Dio. Cfr. N.H. Minnich, *Prophecy and the Fifth Lateran Council (1512-1517)*, in: *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. M. Reeves, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 63-87, ora in: Id., *Councils of the Catholic Reformation. Pisa I (1409) to Trent (1545-63)*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008. Sul profetismo in Italia: O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'età del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987; L. Felici, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa: Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze 2009.

[64] Sul Catarino Politi cfr. G. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia: Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Olschki, Firenze 2007.

Paolo IV nel 1558 bollasse fra Girolamo come «il Lutero d'Italia». Da canto suo, però, Cosimo restò sempre guardingo verso l'«etrusca superstizione»[65], cioè l'"eresia" piagnona, l'unica «capace di configurarsi come temibile presupposto religioso e profetico dell'opposizione antimedicea»[66]. Un caso simile sarebbe avvenuto nel 1583 con la stampa dell'*Istoria* di Giovan Battista Adriani. Come è noto dai contributi di Albonico e di Enrico Garavelli, dell'opera sopravvive il manoscritto di tipografia, nel quale si trovano ampi stralci dei libri XVI, XVIII, XIX e XXII, e che fu riveduto, con numerosi tagli e inserzioni, non solo dall'autore, morto nel 1573, ma anche dal figlio Marcello che curò l'edizione dell'opera. La censura, questa volta di stato, arrivò però anche a stampa avvenuta, nel settembre-ottobre 1583, bloccando da un lato l'edizione veneziana (che sarebbe uscita solo quattro anni dopo) e costringendo dall'altro Marcello Adriani *iunior* a limare gli aspetti politicamente (e religiosamente, verrebbe di aggiungere) più imbarazzanti della prosa del padre, e i Giunti di Firenze a ricomporre le forme in cui si accennava al privilegio imperiale di Carlo V a Cosimo del 1537 e alla cacciata dei domenicani da San Marco nel 1545[67].

7. Conclusioni

Dagli esempi qui forniti appare chiaro come la "rassettatura" della *Storia fiorentina* servisse per preparare il testo per la stampa: non si tratta di un'operazione diretta da Roma, e quindi non controllata dalla Chiesa, ma di un'iniziativa di Cosimo attuata da Baldini, nella quale le modalità delle soppressioni testuali sono del tutto simili a quelle per la *Storia d'Italia*; anche per l'opera varchiana, infatti, vale la formula espressa da Jean-Louis Fournel, a proposito di Guicciardini, di una censura «ambivalente e non sistematica», non sempre a favore dei Medici (rimangono infatti tutti i giudizi negativi su Clemente VII e il duca Alessandro), non antirepubblicana (e non poteva non esserlo, considerati i trascorsi politici del Varchi), e «laica, ma attenta a non vessare la curia»[68]. L'eliminazione o mancata inclusione di alcuni passi deriva in parte da speciali contingenze politiche legate in gran parte alla fragilità su cui si posava il titolo granducale faticosamente

[65] A. Prosperi, *L'età dell'Inquisizione romana* cit., p. 200.
[66] M. Firpo, *Gli affreschi* cit., p. 351.
[67] E. Garavelli, *op. cit.*, pp. 109-112.
[68] J.-L. Fournel, *op. cit.*, p. 177.

ottenuto da Cosimo: motivi di opportunità sconsigliavano per esempio di gettare benzina sul fuoco della mai sopita rivalità fra Medici e Farnese lasciando fuori dalla *Storia* il «caso» di Fano e i rapporti fra Cosimo e Paolo III. Allo stesso tempo, però, il debito contratto con Roma e in particolare con Pio V per il conseguimento della corona di granduca comprendeva anche un maggior controllo dottrinale sui contenuti delle opere stampate a Firenze: fu per questo motivo che nella *Storia* del Guicciardini e specialmente in quella di Varchi si provò a eliminare gli episodi più ostici (o almeno quelli che così sembravano) in linea con i nuovi principi controriformistici espressi nelle regole VII e VIII dell'Indice tridentino: Cosimo e il suo entourage preferirono sospendere il giudizio su Suor Domenica Narducci, dannare del tutto la memoria di Pietro Carnesecchi e censurare i passi che potessero fornire esempi non edificanti alla morale e in generale.

Nonostante queste premure, però, la *Storia* di Varchi non fu pubblicata né vivente Cosimo, né negli anni successivi e, in attesa di risposte dagli archivi, si possono solo fare solo congetture sul motivo, probabilmente dovuto a una maggior intransigenza delle gerarchie ecclesiastiche o a un controllo più pressante dall'Inquisizione di Roma. La stessa *Storia d'Italia*, uscita con i privilegi di Paolo IV, Filippo II e Cosimo stesso, non fu immune da censure: nel 1580 infatti l'Indice di Parma sospese la traduzione latina di Celio Secondo Curione *donec expurgatur*[69]; anche se è possibile, come nota Paolo Guicciardini, che «tale provvedimento fosse adottato *ad personam* contro il Curione»[70], ancora tre anni più tardi si temeva un'imminente messa all'indice del testo originale[71].

Il manoscritto di Parma è in fondo un'edizione mancata della *Storia*: il testo che vi è conservato riflette tutti i limiti di un'opera non ultimata dall'autore e la particolare congiuntura storica in cui si attuò. La situazione si sarebbe sbloccata durante gli anni di Ferdinando, con una nuova e netta distinzione degli ambiti statali ed ecclesiastici in materia di censura[72]: ma il nuovo granduca non era Cosimo, e, da ex cardinale esperto delle cose di Roma[73], aveva una visione del mondo incompatibile con quella del pa-

---

[69] ILI, vol. IX, pp. 137. La censura compare anche nell'Indice clementino del 1596 (*op. cit*., p. 548).

[70] P. Guicciardini, *op. cit*., p. 135.

[71] A. Rotondò, *Nuovi documenti per la storia dell'"Indice dei libri proibiti"*, "Rinascimento" serie II, III (1963), pp. 145-211, in particolare p. 170.

[72] Vedi nota 19 di questo sasggio.

[73] Cfr. S. Calonaci, *Ferdinando dei Medici: la formazione di un cardinale principe (1563-72)*, "Archivio storico italiano" CLIV (1996), pp. 635-690; Id. *Accordar lo spirito col mondo.*

dre e degli intellettuali di quella generazione: basti pensare alle dure critiche, assecondate dal Borghini, che egli aveva rivolto, all'indomani della pubblicazione (1578), alla biografia del primo granduca scritta proprio dal Baldini, bollato da Ferdinando come «omo di coniettura debole et poco atto all'istoria»[74]. A questo punto però, la *Storia*, entra nella sua fase, per così dire, carsica, trasmettendosi solo in forma manoscritta: irreperibili per vari decenni i manoscritti originali (il Parmense era intanto finito nelle mani dell'arcivescovo di Pisa Carlo Antonio Dal Pozzo)[75], il testo sarebbe definitivamente venuto alla luce dalla sua circolazione sotterranea con l'edizione di Francesco Settimanni del 1721, il quale innestò sul testo di Cosimo e Baldini anche alcune parti da loro scartate, la più importante delle quali fu proprio quella più scottante: il famigerato scandalo di Fano, per il quale l'opera fu messa all'Indice quattro anni più tardi[76].

Appendice

Pieruccio de' Poveri e *Suor Domenica*[77]

[Ai poveri di Firenze fu dato] per capo e governatore un certo Piero Pettinatore, figliuolo d'un povero huomo che faceva il treccone dalla porta a San Niccolò; e perché egli era di piccola statura e sparuta presenza, si chiamava da tutti Pieruccio. Era Pieruccio nella sua fanciullezza stato per fante [540] con un romito chiamato fra Dionigi del Secco, il quale, secondo che diceva egli stesso, era figliuolo del duca di Policastro. Era questo romito tenuto di profonda scienza e molto savio di scrittura e nell'andare attorno menava sempre sei o sette persone in sua compagnia; teneva pratica con molti signori e altri gran maestri e, non ostante che dalle buone persone gli fussono fatte di molte limosine, egli non dimeno portava seco

---

Il cardinal Ferdinando de' Medici a Roma negli anni di Pio V e Gregorio XIII, "Rivista storica italiana" 112 (2000), pp. 6-74.

[74] Lettera di Ferdinando de' Medici al granduca Francesco, Roma, 18 aprile 1878, pubblicata in: G.E. Saltini, *Intorno ad alcune vite di Cosimo I de' Medici, lettere di Bastiano Sanleonini, del cardinale Ferdinando de' Medici, di Vincenzio Borghini, di Andrea Albertini e di Aldo Manuz*io, "Giornale storico degli archivi toscani",VI (1862), pp. 52-60, a p. 54. La lettera del Borghini a Ferdinando si trova alle pp. 54-57.

[75] D. Brancato, S. Lo Re, *op. cit*., pp. 210-215.

[76] ILI, vol. XI, p. 909. Egual sorte non toccò invece alla cosiddetta "edizione di Leida" pubblicata da un fantomatico Giovan Filippo Varchi nel 1723 (S. Albonico, *op. cit*., p. 1086), la cui consistenza testuale assomiglia molto più al codice Parmense.

[77] Libro VIII: RC4, pp. 539-545 [= Arbib, vol. I, p. 518].

danari e lettere di cambio dovunche egli andava; per le quali cose si credeva da molti lui esser fattura di papa Leone, il quale si servisse dell'opera sua per ispiare e scoprire i segreti e gl'andamenti de' principi. Con costui dunque essendo stato Pieruccio a Roma e in molte altre città d'Italia, se ne ritornò a Firenze, dove andando per guadagnarsi il vitto, hora in casa questo cittadino ed hora nella villa di quell'altro, a pettinare lino, cominciò ragionando colle donne della fede e con gl'huomini dello stato ad acquistarsi un poco di nome e di credito, di maniera che (come io ho detto) gli fu dato la cura e il governo de' poveri; onde non più Pieruccio Pettinatore, ma Pieruccio de' Poveri era per tutto chiamato. E perché assai sollecito e diligente nel suo ufizio non solo gli custodiva bene, ma gli menava per Firenze a processione, facendogli cantare letanie e gridare ad alta voce misericordia, egli crebbe di riputazione, e i poveri di numero che fu tal volta che arrivarono a duemila, benché nella fine restassero meno di trecento, onde egli fu tramutato dalla sala del papa, prima alle stalle dietro al convento di san Marco, tra 'l monasterio delle monache di san Domenico e quello de' frati della Nunziata; e poi in uno spedale nella via [541] di san Gallo. Fu nel principio favorito da' frati di san Marco, i quali non volevano che senza il nome e autorità loro in Firenze si facesse cosa nessuna; ma non molto andò che eglino, veggendo il seguito che egli haveva grandissimo così d'huomini come di donne d'ogni ragione, cominciarono a urtarlo e fare ogni cosa per torgli il credito. Ma egli, il quale non era senza ingegno ed haveva molto bene la lingua in balìa, s'andava aiutando e difendendo quanto poteva, in guisa che non solo non gli scemava il concorso, ma gli cresceva ogni giorno più, come avviene in molte cose, le quali quanto più sono volute deprimere, tanto maggiormente s'innalzano. Perché, invanito e invaghito di sé medesimo, e conoscendo, parte per le limosine che gli erano date molte e grandissime (ché fu tal donna che gli mandò cinquecento scudi d'oro a un tratto), e parte per le dimande che gl'erano fatte stravaganti e ridicole, non meno la semplicità che la bontà della gente, gli venne voglia, non contento d'esser tenuto santa e buona persona, di diventare profeta, il che agevolmente gli riuscì. Perché, havendo egli detto in grandissimo segreto ad alcuni de' suoi amici che favellava con uno agnolo e, imposto loro che per cosa del mondo nol ridicessero, a Giuliano Bugiardini dipintore, huomo bonario e d'antica semplicità, il quale era come capo de' suoi seguaci, parve mill'anni che questo fatto si risapette; e dettolo d'amico in terzo amico senza porvi credenza, fece sì che in pochi giorni tutto Firenze n'era pieno; e molti faccendo pissi pissi e favellando nell'orecchie l'uno all'altro senza sapere che si dicessero, affermavano per cosa certissima Pieruccio havere

un agnolo, il quale gli favellava e rivelava le cose future. E tanto dissero [542] e tanto fecero che in non molto tempo pochi erano coloro i quali havesseno a fare alcun lor fatto di qualche importanza che non andassino a trovare Pieruccio, e per modo di volersi consigliar seco, non gli dimandassino con gran sicumera e in luogo di singular benifizio il parer suo. Ed egli, dopo alcune scuse e scontorcimenti della persona, chiedendo le più volte tempo a rispondere, diceva che ne favellarebbe coll'amico, intendendo per l'amico l'agnolo. Ed era sì grande la fede che a' suoi responsi si prestava che si trovarono di quegli i quali a una semplice sua parola diedero per mogli le lor figliuole a coloro a cui egli che dare le dovessero haveva lor detto. E non tanto nelle faccende private, quanto eziandio nelle publiche erano richiesti e creduti i responsi suoi, anzi tanto più quanto egli, per amicarsi gli affezzionati allo stato, rispondeva artatamente, quasi sempre di favore della libertà. Onde il gonfaloniere, o da vero o fintamente che egli sel facesse, mandava spessissime volte per lui e lo teneva a ragionar seco in sul grave di grosse hore. E Giuliano suo fratello, huomo di buona fede e di prisca severità, non pure in quel tempo che regnò lo stato popolare, ma sempre che Pieruccio visse gli credette e lo si trattenne. È non è da tacere che egli, dimandato più volte da più persone e dal gonfaloniere medesimo se Cesare per pigliare la corona e divenire imperadore verrebbe l'anno vegnente in Italia, come si teneva per fermo, rispose sempre risolutissimamente di no. E quando poi per rimproverargli così aperta e manifesta menzogna, gli fu detto Cesare essere arrivato a Genova, senza mutarsi di colore, rispose con lieto viso quasi havesse ciò per niente, anzi accennando che egli haveva mal fatto [543] a venire a quel tempo in Italia e che egli ne scapiterebbe: «Costì lo voglio io», né per ciò si rimase o egli di profetare o i seguaci suoi di prestargli fede. Quegli che gli credevano da dovero erano, oltra Marco del Nero, il quale dava fede indifferentemente a tutti i miracoli, Gherardo Taddei, Iacopo Morelli, Bernardo Gondi, non quello di Borgo Ognisanti, del quale si teneva poco conto nello stato[78], ma quello che stava dalla Croce al Trebbio, e molti altri, i quali erano della scuola di suor Domenica e credevano ancora a lei. Quegli che facevano le viste di credergli e andavano astutamente secondando quello humore, erano dietro Zanobi Acciaiuoli, una buona parte di palleschi, e non è dubbio che se Pieruccio havesse havuto qualche dottrina o quello stato libero più lunga vita che Firenze si ridivideva di nuovo: percioché, per tacere dell'altre cose,

[78] *Nello stato*: aggiunto nell'interlinea.

essendosi trovato molle un crocifisso di gesso, dicevano i frati ciò essere miracolosamente avvenuto, e volevano che quello o sudore o pianto si dovesse tenere in venerazione, e mandare a processione coll'altre reliquie. Alla qual cosa Pieruccio, affermando quella esser cosa naturale o fatta con inganno da qualch'uno, si contrapponeva scopertamente; e si condusse la cosa a termine e in tanta gara venne che bisognò che il crocifisso si portasse nell'arcivescovado a messer Giovanni de Statis, il quale era vicario e alla presenza di Pieruccio e de' frati si trapanasse per vedere se dentro vi fusse inganno. E se non che monsignor Giovanni, il quale era savio e intendente huomo, sopì questa contesa, la tenzione fra i frati e i seguaci di Pieruccio, volendo ciascuno di loro vincere la pugna, era per cagionare qualche dannoso e biasimevole effetto; e tanto più che molti [544] i quali non credevano né a' frati né a Pieruccio, si facevano beffe delle sciocchezze o malignità dall'una parte e dall'altra. La qual cosa fu cagione che Antonio Brucioli, il quale palesemente riprendeva e uccellava gl'uni e gl'altri fu, come di sotto si vedrà, confinato di Firenze.

Ma poi che incidentemente e per la non pensata s'è fatto menzione di suor Domenica, non mi pare di lasciare indietro che costei d'una semplice contadina del Piano di Ripoli, venuta a Firenze e havendo dopo molti altri miracoli (secondo che le brigate dicevano) comentato senza sapere né leggere né scrivere l'Apocalisse, s'acquistò nome molto prima che Pieruccio di santa e di profetessa; e fece tanto che ella, senza sapersi di quai danari e ancora che fusse accusata al vicario e perseguitata da' frati di san Marco, edificò tra Cestello e la Nunziata il monasterio della Crocetta. Volevano i frati di san Marco, de' quali da principio era stata amica che essa si vestisse l'habito dell'ordine e religione loro ed ella voleva dipendere da sé e instituire un nuovo ordine, come fece. Nel detto munistero si ragunavano ordinariamente ogni settimana molti de' più nobili e segnalati cittadini di Firenze, e quivi, uditi i divini uffizii, tolleravano, anzi in luogo di non picciolo dono e a speziale grazia si recavano, che ella colla bava (secondo che si diceva) la quale alla bocca le veniva, mentre faccendo orazione si levava in estasi, facesse loro il segno della croce in sul viso. Certa cosa è che Federigo de' Ricci, che uno era de' principali e molti altri o ingannati da lei o per ingannare altri, v'andavano molto spesso e si consigliavano con esso lei; è ancora certo (per quello m'ha detto più volte ser Cristofano di Lacomo[79] da Montevarchi [545], prete di buona e santa vita, il quale ha confessato

[79] *Lacomo*: così nel manoscritto.

molti anni quelle monache e le confessa), che Federigo e gl'altri che frequentavano quel luogo e ancora lo frequentano, più tosto che vi mettessero cosa alcuna del loro, ne cavavano; il che accresceva la maraviglia, onde venisseno tanti danari che suor Domenica spendeva. E alcuni dicevano che ella haveva trovato un havere, e altri affermavano che le erano portati di paradiso dagl'angioli i borsotti pieni di ducati; le quali cose o credevano o fingevano di credere i suoi seguaci, e tra questi Neri di Piero Ardinghelli fratelli del Cardinale, il quale fece quattro figliuole monache tutte in quel munistero. Era questa squola di suor Domenica come una tacita o amistà o cospirazione, perché, se bene per lo più non comunicavano fuori di quivi l'un coll'altro, nondimeno, quando alcuno di loro andava a partito nel consiglio, tutti gl'altri della setta lo favorivano; e similmente, quando o accusavano o erano accusati in alcun magistrato o civile o criminale, s'aiutavano e difendevano o a torto o a ragione gagliardissimamente l'un l'altro.

La ricerca religiosa di Caterina Cybo nella Firenze cosimiana

*Lucia Felici**

La ricerca religiosa di Caterina Cybo si iscrive appieno nella crisi spirituale e politica dell'Italia del XVI secolo, che trovò un epicentro nella Firenze di Cosimo de' Medici. Caterina partecipò a quella temperie con il suo *status* di nobildonna, per nascita e per matrimonio, la sua elevata cultura, la sua tempra nel governo politico e le sue profonde inquietudini spirituali, destinate a spingerla sino alla sfera dell'eterodossia e poi, col mutare dei tempi, nel ripiegamento in una dimensione privata[1]. Nacque nel 1501 da Franceschetto Cybo, figlio naturale di Innocenzo VIII, e da Maddalena de' Medici, sorella di Leone X e cugina di Clemente VII, e dopo una raffinata formazione umanistica alla corte pontificia (poi lodata da grandi letterati)[2], fu data in sposa da Leone X al duca di Camerino Giovanni Maria da

---

* lucia.felici@unifi.it

Il saggio qui pubblicato anticipa una ricerca più ampia in corso di stampa sulla "Rivista di storia del cristianesimo" (2020).

[1] Per la sua biografia vedi B. Feliciangioli, *Notizie e documenti sulla vita di Caterina Cibo-Varano Duchessa di Camerino*, Tipografia Savini, Camerino 1891; L. Staffetti, *Il libro di ricordi della famiglia Cibo*, "Atti della Società Ligure di Storia Patria" XXXVIII (1908-1909), pp. 1-617; F. Petrucci, *Cibo Caterina*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora innanzi DBI), 25, 1981, pp. 237-241, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-; P. Moriconi (a cura di) *Caterina Cybo duchessa di Camerino (1501-1557)*, Atti del Convegno, Camerino, Auditorium di Santa Caterina, 28-30 ottobre 2004, La Nuova Stampa, Camerino 2005, e le note seguenti.

[2] Vedi G. Boccaccio, *Delle donne illustri tradotto di latino in volgare per M. Giuseppe Bettussi, con una giunta fatta dal medesimo di altre donne famose. E un'altra nuova giunta fatta per M. Francesco Serdonati, d'altre donne illustri antiche e moderne*, F. Giunti, Fiorenza 1596, pp. 613-615. Il Firenzuola le dedicò i suoi *Ragionamenti (1524-1525)*, in: *Opere*, Le Monnier, Firenze 1848, vol. I, p. 85: vedi I. Tozzi, *"Donna, che l'alma del vero cibo nodrite". Caterina Cybo fra umanesimo e protoriforma*, in *Caterina Cybo* cit., pp. 301-312 e M.T. Guerri, *La 'civil conversatione'. Alla corte di Caterina Cibo*, ivi, pp. 83-103; Ead., *Dalla parte di lei. Virago e donne dotte in casa Varano*, in: A. De Marchi, P.L. Falaschi (a cura di), *I Da Varano e le arti.* Atti del Convegno internazionale, Camerino, Palazzo Ducale, 4-6 ottobre 2001, Maroni, Ripatransone 2003, vol. I, pp. 131-134. Stretto fu anche il rapporto con gli umanisti Mellini, suo procuratore, e con il suo maestro Favorino, bibliotecario di Leone X.

Varano; rimasta vedova, resse il governo ducale dal 1527 al 1534, per volontà papale e del marito[3]. Nella conservazione dei propri domini e della propria autorità rivelò doti di notevole spregiudicatezza, volitività, indipendenza: respinse i violenti tentativi dei parenti del marito di sottrarle il ducato, tessé alleanze e relazioni con i potenti – da Carlo V, a Cosimo, ai duchi di Urbino, ai papi medicei –, rafforzò il suo Stato mediante il matrimonio della figlia Giulia con Guidobaldo della Rovere, contravvenendo ai voleri familiari e del papa[4]. Questa decisione scatenò la cosiddetta guerra di Camerino con Paolo III (a cui parteciparono Venezia, l'imperatore, Cosimo) e che segnò un drammatico punto di svolta nella vita della Cybo: alla scomunica dal 1534 al 1539 (insieme con la figlia e il genero) si aggiunse la perdita della dote e del ducato, passato al nipote del papa Ottavio Farnese, e successivamente, la morte della figlia e dei fratelli Giovan Battista e Lorenzo[5].

1. Tra politica e religione

Nel corso di questi tragici eventi, nel 1535, Caterina elesse Firenze a suo rifugio. Nonostante l'instabilità della situazione politica fiorentina, gli stretti legami con i Medici assicurarono sostegno reciproco a lei e al giovane duca[6]. In Cosimo trovò un alleato politico nella guerra di Camerino, con-

---

[3] Anche la figlia Giulia fu legittimata a governare da un breve del 1526 di Clemente VII e dal testamento paterno, editi in B. Feliciangioli, *Notizie e documenti* cit., pp. 281-283, 283-291 e ora in: V. Criscuolo, *Clemente VII e Caterina Cybo nella documentazione pontificia*, in *Caterina Cybo* cit., pp. 359-415. Per le sue vicende politiche vedi G. Zarri, *Caterina Cibo duchessa di Camerino*, in: L. Arcangeli, S. Peyronel (a cura di), *Donne di potere nel Rinascimento*, Viella, Roma 2008, pp. 575-593.

[4] Ivi; M.T. Guerra Medici, *Famiglia e potere in una signoria dell'Italia centrale. I Varano di Camerino*, Centro audiovisivi e stampa, Camerino 2002; J.E. Law, *Relazioni dinastiche tra i Della Rovere e i Varano*, in: *Storia del ducato*, Atti del Convegno di Studi, Urbania, 16 settembre-19 settembre 1999, I, a cura di B. Cleri, E. Eiche, J.E. Law, F. Paoli, Quattroventi, Urbania 2002, pp. 21-34; M. Nico Ottaviani, *"Me son missa a scriver questa letera…". Lettere e altre scritture femminili tra Umbria, Toscana e Marche nei secoli XV-XVI*, Liguori, Napoli 2006, pp. 89-113.

[5] Per le relazioni con i fratelli vedi O. Raffo, *Il ruolo di Innocenzo, Giovan Battista, Lorenzo Cybo nei rapporti con Caterina da Varano, duchessa di Camerino*, in *Caterina Cybo* cit., pp. 185-193.

[6] E. Fasano Guarini, *Cosimo I de' Medici*, in DBI, 30, 1984, pp. 30-48 e G. Murry, *The Medicean Succession: Monarchy and Sacral Politics* in: *Duke Cosimo dei Medici's Florence*, Harvard University Press, Cambridge 2014; S. Dall'Aglio, *L'assassino del duca. Esilio e morte di Lorenzino de' Medici,* Olschki, Firenze 2011.

tro il comune avversario Farnese, come pure nelle strategie matrimoniali finalizzate a consolidare l'unione con i Della Rovere[7]. Vide un punto di riferimento, cui rivolgersi per questioni personali quali l'intercessione in favore di amici e sottoposti (nel 1540-41) o un'opera pia per i poveri di Fossombrone, firmandosi come "serva" sua[8]. A favorire il loro rapporto fu il fratello cardinale Innocenzo Cybo, persona di fiducia del duca e di Carlo V, con il quale Caterina visse a Firenze insieme con la volitiva e indipendente cognata Ricciarda, marchesa di Massa e signora di Carrara, membro anch'essa del *milieu* cortigiano, malgrado l'ostilità di Cosimo nei suoi confronti[9]. La piccola ma animata corte di Ricciarda era frequentata dal duca Alessandro de' Medici, forse organizzatore di un oscuro complotto in cui nel 1535 morì il famoso poeta e drammaturgo Berni, già al servizio del vescovo Gian Matteo Giberti e amico, corrispondente, cantore di Caterina Cybo[10]. Dopo l'assassinio di Alessandro nel 1537, tra lei e la vedova Margherita d'Austria, figlia naturale di Carlo V, si stabilì una profonda amicizia, tanto che visse con lei e con il fratello cardinale nella Fortezza da Basso, presidio delle truppe imperiali; l'ammirazione condivisa per Bernardino Ochino rafforzò la loro intesa[11]. Donne di primo piano dell'*entourage* mediceo tennero la Cybo in grande considerazione. La duchessa Eleonora di Toledo, in un momento difficile nel 1550, le dette ospitalità in una dimora di famiglia, venendo ringraziata di "tanta memoria et così

---

[7] L. Staffetti, *Libro di ricordi* cit., p. 468.

[8] Archivio di Stato di Firenze (d'ora innanzi ASFi), *Mediceo del Principato*, filza 347, cc. 275, 280; filza 377, c. 46; filza 396, cc. 190r-191r; filza 403a, c. 1066.

[9] L. Staffetti, *Il cardinale Innocenzo Cybo. Contributo alla storia della politica e dei costumi italiani nella prima metà del secolo XVI*, Le Monnier, Firenze 1894; P. Pelù e O. Raffo (a cura di), *Ricciarda Malaspina Cibo, Marchesa di Massa e signora di Carrara (1497-1553)*, Aedes Muratoriana, Modena 2007, in particolare D. Ceschi, *Una donna eccezionale nel Rinascimento: la marchesa Ricciarda Malaspina nella lotta per il casato e il potere*, ivi, pp. 113-135. Per i rapporti con i Medici vedi anche ASFi, *Mediceo del Principato, ad indicem: chiese molte raccomandazioni a Cosimo*.

[10] D. Romei, *Da Leone X a Clemente VII. Scrittori toscani nella Roma dei papati medicei (1513-534)*, Vecchiarelli, Manziana 2007. Il duraturo rapporto con il Berni è attestato dalla loro corrispondenza, conservata anche in ASFi, *Ducato di Urbino*, Cl. I, filza 15, cc. 28, 29 Il poeta ne cantò l'"animo divino", il senno, il valore in: S. Ferrari (a cura di), *Orlando innamorato di M. M. Boiardo rifatto da F. Berni*, Sansoni, Firenze 1911, p. 308.

[11] M. Belardini, *Quando Margherita d'Austria vedova del duca Alessandro de' Medici si trovò a soggiornare a Prato*, in "Bollettino Roncioniano" VII (2007), pp. 51-62; Ead., *Margherita d'Austria, sposa e vedova del duca Alessandro de' Medici*, in: S. Mantini (a cura di), *Margherita d'Austria (1522-1586): costruzioni politiche e diplomazia tra corte Farnese e monarchia spagnola*, Bulzoni, Roma 2003, pp. 25-54, in particolare pp. 33 s., 43 s.

efficace amore"[12]. Caterina de' Medici la ebbe come dama di compagnia ed educatrice, probabilmente anche nella sfera religiosa (dati i suoi successivi elogi dell'*Alfabeto cristiano* di Juan de Valdés). La pittura del Vasari nella sala di Clemente VII a Palazzo Vecchio raffigura la duchessa di Camerino nel corteo nuziale della Medici diretto, nel 1533, alla corte di Francia, ove riscosse molti onori[13]. L'intimità di Caterina con la corte medicea trapela anche da una lettera del 1541 alla consuocera e alleata politica Eleonora Gonzaga, duchessa di Urbino, in cui "cicalò", dopo una visita, della cattiva salute e della vita di Maria Salviati nelle sue stanze, del rapporto tra i due recenti sposi – "el Sr Duca e duchessa inamoratissimi insieme mai sta luno senza laltro stanno con gran pompa tutti" – e della loro progenie[14]. Sotto l'egida di Cosimo, Caterina godé della protezione accordata dal duca agli esponenti del valdesianesimo, presenti a corte, nell'Accademia fiorentina, nelle alte sfere della società – tanto che Jacopo Pontormo realizzò una trasposizione pittorica del *Catechismo* di Valdés nella chiesa medicea di San Lorenzo[15]. Con essi, come vedremo condivise le idee, ospitandoli anche nei propri palazzi in via Ghibellina, in via del Proconsolo e nella villa La Loggia.

L'impegno nella lotta politica si unì infatti in Caterina con il crescente coinvolgimento nella dimensione religiosa, dove rivelò una grande e assai elogiata spiritualità. Questo intreccio di istanze può apparire stridente, ma non fu raro, soprattutto nel periodo di timori e di speranze di rinnovamento della Chiesa del pontificato di Paolo III, né nelle *élites* ecclesiastiche e civili né nei maestri di Caterina, Domenica Narducci da Paradiso, Bernardino Ochino, Juan de Valdés. Lo spagnolo in particolare orientò verso un'intensa religiosità interiore, conciliabile con la permanenza nicodemitica nella Chiesa in vista di una riforma interna, ma il suo messaggio ebbe anche una valenza politica, aprendo una prospettiva di mutamento della realtà coeva con l'insegnamento di una dottrina di retto governo dell'esistenza umana secondo la morale cristiana[16]. Ciò contribuì ad accrescere l'attrazione della

---

[12] ASFi, *Mediceo del Principato*, filza 397, c. 467, Caterina a Eleonora, da Roma 3 maggio 1550; Caterina comprò per suo conto stoffe pregiate a Roma: filza 396, c. 423.

[13] A.V. Reumont, *La gioventù di Caterina de' Medici*, Le Monnier, Firenze 1858, p. 138. Vedi anche ASFi, *Mediceo avanti il Principato*, filza 85, c. 657.

[14] La lettera, dell'8 luglio 1541, è in B. Feliciangioli, *Notizie e documenti* cit., pp. 276 ss. La duchessa di Urbino la sostenne nel tentato colpo di mano di Mattia da Varano nel 1534.

[15] M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo, Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997; vedi anche G. Fragnito, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, "Archivio storico pratese" LXII (1986), pp. 31-83.

[16] Per questa interpretazione vedi D.A. Crews, *Twilight of the Renaissance. The Life of*

proposta valdesiana per le nobildonne, chiamate a imporsi sulla scena pubblica per l'affermazione dei diritti propri e del casato. Così fu per Giulia Gonzaga, alla quale Valdés dedicò pure a tale fine il suo *Alfabeto cristiano*[17], e così per la duchessa di Camerino. Comunque, come per la poetessa e amica Vittoria Colonna[18], per la Cybo l'insegnamento di Valdés si innestò in una riflessione religiosa frutto di esperienze diverse, compiute alla ricerca di nuove e più appaganti risposte alle profonde inquietudini spirituali, alle gravi tribolazioni esistenziali, a sensibili istanze di riforma, senza intenti di rottura con Roma o percorsi dottrinali definiti. Queste risposte Caterina le trovò infine nel pensiero di Ochino, di cui condivise l'evoluzione dottrinale e, a differenza della Colonna, gli esiti ultimi: non lo seguì però nell'esilio, un passo probabilmente non consono con la sua visione religiosa ed esistenziale, legata al suo *status* sociale, alla rete di relazioni, alle convenienze politiche, ma forse anche alle speranze di poter modificare il corso della Chiesa vive negli "spirituali" fino alla fine degli anni Quaranta[19]. Nella temperie segnata dai decreti tridentini del 1547, di rifiuto dei principi del *sola fides* e *sola Scriptura*, e dalla crescente persecuzione inquisitoriale, ella continuò il proprio percorso religioso nella sfera privata.

È in questa dimensione esplorativa nel fluido contesto del primo Cinquecento, e nello spazio del suo rango sociale, che si colloca l'esperienza religiosa di Caterina Cybo. Assumendo tale ottica, consonante con l'attuale revisione storiografica dei paradigmi interpretativi della storia della Riforma italiana e fondata su documentazione inedita e scritti noti, ma letti con altra chiave, credo sia possibile delineare un profilo religioso della duchessa di Camerino più compiuto di quelli di Cesare Vasoli e di Gabriella Zarri che pur fondamentali, scontano l'uno la compendiosità, l'altro l'intento di dimostrare l'ortodossia della nobildonna[20].

Juan de Valdès, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2008. Sul pensiero e la fortuna di Valdés vedi M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016.

[17] S. Peyronel Rambaldi, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Viella, Roma 2012.

[18] Vedi G. Fragnito, *«Per lungo e dubbioso sentero»: l'itinerario spirituale di Vittoria Colonna*, in *Al crocevia della storia: poesia, religione e politica in Vittoria Colonna*, Viella, Roma 2016, pp. 175-211.

[19] M. Firpo, G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Einaudi, Torino 2019; G. Fragnito, *Gli "spirituali" e la fuga di Bernardino Ochino*, "Rivista storica italiana" 74 (1972), pp. 777-813.

[20] C. Vasoli, *Una donna tra il potere e il Vangelo. Caterina Cibo Varano*, in Id., *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996,

Firenze offriva la possibilità di percorsi siffatti, con la sua ricchezza di forme devozionali e di fermenti savonaroliani, valdesiani, ochiniani, riformati che ne animavano il clima religioso e che Cosimo mantenne, seppur nei limiti di una liberalità selettiva, misurata cioè agli interessi di rafforzamento del proprio potere, di contrasto verso le interferenze papali, *in primis* farnesiane, e di accreditamento politico dell'immagine di "principe riformatore". Ad avvantaggiarsi della sua strategia opportunistica, di ispirazione machiavellica, fu principalmente il valdesianesimo. Altri orientamenti eterodossi furono più o meno tollerati a seconda delle contingenze; larga fu comunque la circolazione di testi, tra i quali *Il beneficio di Cristo, l'Istituzione della religione cristiana* e la raccolta *Nicodemiana* di Calvino, quest'ultima uscita dai torchi della stamperia ducale di Lorenzo Torrentino[21].

2. Percorsi di ricerca religiosa: da Domenica da Paradiso a Bernardino Ochino

In quei difficili anni, Caterina, già sensibile al messaggio cappuccino, si rivolse a figure e forme tradizionali e non, senza discriminanti, per esprimere la propria religiosità – come peraltro la stessa Colonna, divisa tra estenuanti pratiche di devozione e una spiritualità molto interiorizzata anche dopo l'adesione al valdesianesimo[22]. Frequentò così i monasteri cittadini: quello delle benedettine delle Murate, celebre come centro culturale e di formazione per le giovani nobildonne italiane sotto la protezione medicea, a lei prossimo per tradizioni familiari e per una grande familiarità – tanto

---

pp. 121-138; G. Zarri, *La spiritualità di Caterina Cybo: indizi e testimonianze*, ora in Ead., *Figure di donne in età moderna: modelli e storie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 51-73.

[21] Per un quadro complessivo vedi M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit.; G. Fragnito, *Un pratese alla corte di Cosimo I* cit.; G. Bertoli, *Luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, "Archivio storico italiano" CLIV (1996), pp. 59-122; M. Cavarzere, *Cosimo I, pater ecclesiae, tra eresia, riforma religiosa e ragion di Stato*, cit.; L. Biasiori, *«Una fede a suo modo»: il processo al notaio Francesco Puccerelli e la politica religiosa di Cosimo I*, in: L. Felici (a cura di) *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino 2015, pp. 51-72; E. Garavelli, *Lodovico Domenichi e i Nicodemiana di Calvino: storia di un libro perduto e ritrovato*, Vechiarelli, Manziana 2004. Vedi inoltre i saggi di M. P. Paoli, R. Mazzei, L. Biasiori in questo volume.

[22] G. Fragnito, *"Per lungo e dubbioso sentiero"* cit., pp. 192-193.

da esservi sepolta insieme alla nipote Eleonora[23]; quello, molto attrattivo per motivi religiosi, della Crocetta, fondato dalla terziaria domenicana Domenica da Paradiso[24].

Sin dal 1533 Caterina divenne figlia spirituale della mistica e profetessa savonaroliana e membro del suo circolo, che raccoglieva laici e religiosi come la figlia Giulia, Lorenzo e Bernardo Segni, il Berni ecc. Molte le ragioni del suo discepolato. Domenica, "venerabile madre" circondata di fama di santità in tutta Italia per il suo carisma, per il suo rigoroso ascetismo e il suo cristocentrismo effusivo cui univa grande competenza nell'esegesi della Bibbia (fonte per lei centrale), mirava alla riforma spirituale, politica e sociale della cristianità con una prospettiva profetica. Critica per questo verso l'operato del governo mediceo e del papato, fu però pragmatica in frangenti difficili. Così, Domenica intervenne nel 1535 ripetutamente presso Paolo III per la revoca dell'interdetto su Camerino, a nome suo e della discepola. Il loro rapporto fu molto intenso: la Cybo le sottopose problemi religiosi, esistenziali, di governo, chiedendole anche pareri scritti. Nel 1533 Domenica le dedicò un sermone sulla via maestra della fede, della speranza e della carità per fronteggiare le sue vicissitudini personali e sulla necessità di impartire retti ammaestramenti religiosi e morali alla figlia e ai sudditi, incurante delle tentazioni mondane e avvalendosi della libertà del proprio arbitrio[25]. Successivamente, la consolò per la vedovanza e la mancanza di una forte discendenza, esortandola a imitare s. Brigida come sposa di Cristo e ad attuare, insieme con la figlia e il genero, il messaggio evangelico anche nella sfera socio-politica coll'"amare i poveri, fare iustitia e tener la ciptà purgata da vitii"[26]. Molto importante per conoscere le posizioni della Cybo e illuminare il confronto con la domenicana fu un sermone del 13 gennaio 1534, scritto su richiesta della duchessa[27]. Domenica si pronunziò

---

[23] Per i rapporti con le benedettine vedi la lettera del 3 dicembre 1534 (firmata "come figliuola spirituale" in B. Feliciangioli, *Notizie e documenti* cit, p. 266). Eleonora, educata dalla zia, vi si ritirò.

[24] A. Valerio, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Fondazione Cisam, Spoleto 1992, pp. 121-124 e *passim* per i rapporti con la Cybo; I. Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze di primo Cinquecento*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, *ad indicem*, per la Cybo.

[25] R. Librandi, A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 127-141.

[26] A. Valerio, *Domenica da Paradiso* cit., pp. 166 ss.

[27] R. Librandi, A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso* cit., pp. 143-156. Sempre in linea con questo atteggiamento interlocutorio fu la richiesta della Cybo di avere, nel 1539, il commento alla *Genesi* di Domenica, sul quale ignoriamo però le sue reazioni.

sulla parabola del fico maledetto (Mc. 11, 12), traendone occasione per intervenire perentoriamente "contra Martino Luter, heretico e contra e seguaci di quello, e quali dannano li digiuni, le penitentie e la castità nelli religiosi". La religiosa vi ribadì le dottrine ortodosse con argomentazioni teologiche e scritturistiche, condannando come empi e immorali i suoi oppositori. La Cybo, stando alla replica di Domenica, doveva invece avere trovato legittima la questione, o quanto meno interrogarsi seriamente su di essa. In una lettera del 1540 traspariva la sua preoccupazione per gli orientamenti religiosi assunti dalla duchessa che, allusivamente, riconduceva all'influenza a Ochino: esortandola alla prudenza, a evitare scandali per sé e per i semplici nella fede, auspicava che lo indirizzasse sulla retta via[28]. Era il segno della divaricazione tra due percorsi, quello di Ochino e di Domenica, che avevano presentato rilevanti affinità, nella centralità assegnata all'innamoramento per Cristo, alla partecipazione alla sua vita e alla fede in una salvezza frutto della misericordia immensa del Padre e non dei meriti umani: ma il misticismo della domenicana sarebbe rimasto sempre conchiuso nella sfera ortodossa e istituzionale, mentre il generale dei cappuccini era ormai prossimo alla fuga oltralpe. Il clamoroso evento ebbe luogo due anni dopo, con l'aiuto della Cybo. A suggellare la rottura definitiva con Roma, la pubblicazione nel 1542 delle *Prediche* ochiniane che creavano il mito di Ginevra[29]. Significativamente, la domenicana indirizzò a entrambi una lunga missiva, stigmatizzando l'una per la sua familiarità e la difesa del cappuccino ("Sapete che […] me rencresceva de voi, che essendo el padre fra Bernardino tanto usato in casa vostra, e scoprendosi testé contro alla fede di Christo, io vi dissi che voi vi avessi cura et che voi lo ammonissi dello scandolo che faceva nella chiesa di Dio et voi mi dicesti che signori et signore havevano la sua amicitia et che non eri sufficienti voi a dichiarare gli Evangelii"), l'altro per il rigetto delle dottrine cattoliche sulla giustificazione e i voti, e la decisione "scandalosa" per tutto il mondo di recarsi nell'"inferno" protestante[30]. I suoi moniti caddero però nel vuoto.

---

[28] Ivi, pp. 167 ss.: lettera del 21 gennaio 1540 (1541 per il calendario fiorentino).

[29] Cfr. M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 480 ss.

[30] Ivi, pp. 169-173.

3. Caterina Cybo e Ochino

Il legame che si era creato tra la Cybo e Ochino era infatti molto forte e si era sviluppato in parallelo con quello con Domenica da Paradiso. Recentemente ne sono stati ricostruiti momenti e caratteristiche nell'ambito di una nuova biografia del religioso[31]. Occorre però ripercorrerne sinteticamente le tappe inserendole nel profilo complessivo della duchessa. La Cybo fu la grande protettrice dei cappuccini, promotrice della loro nascita, sopravvivenza, diffusione, insieme con la Colonna, ed ebbe una costante devozione verso il loro generale. Conobbe i primi padri, Matteo da Bascio e Ludovico da Fossombrone, in un frangente critico per il suo ducato, lo scoppio di una pestilenza nel 1523, e li apprezzò molto sia per la proposta spirituale, ispirata a un'austera e interiore pietà, sia per l'opera di assistenza e predicazione in cui si concretizzava e che rispondeva alla propria sensibilità sociale e politica, espressa in iniziative contro la povertà[32]. Insediatasi nel ducato e ottenuta la legittimazione papale nel 1528 grazie al deciso intervento di Caterina, la congregazione si diffuse nelle terre vicine; nel 1529 si stabilì a Roma, nella chiesa di Santa Maria dei Miracoli, legata all'arcispedale di San Giacomo degli Incurabili, posto sotto la protezione dei Cybo[33]. Fu poi per le forti pressioni delle due nobildonne che l'ordine si salvò dalla dispersione decretata nel 1534 per volere di Clemente VII e Paolo III e dei vertici dell'Osservanza, a causa di motivi insieme religiosi e politici – l'attrattiva di esso, la sua spiritualità mistica prossima all'eterodossia, gli equilibri del fronte imperiale in Italia da cui era protetto. La Colonna e la Cybo crearono intorno ai cappuccini "un robusto cordone protettivo" e ne accreditarono un'immagine positiva nel mondo ecclesiastico e nella società italiana attraverso un'intensa azione diplomatica[34]. In particolare Caterina, pur nel pieno delle sue drammatiche vicissitudini, impetrò cal-

---

[31] M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., pp. 140 ss. e *ad indicem*.

[32] La famiglia da Varano era comunque tradizionalmente legata all'ordine francescano: vedi M.T. Guerra Medici, *Famiglia e potere* cit., p. 31; sulla pestilenza vedi M. Sensi, *La peste del 1527 a Camerino: i cappuccini al servizio degli appestati*, in: *Caterina Cybo* cit., pp. 333-358.

[33] C. Urbanelli, *Storia dei Cappuccini nelle Marche*, Istituto storico dei Cappuccini, Ancona 1978-1984, 3 voll., vol. I, *ad indicem*; *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, vol. II, a cura di C. Cagnoni, Edizioni Frate indovino, Roma 1988; E. D'Alençon, *Il primo convento dei Cappuccini in Roma. S. Maria dei Miracoli*, A. Befani, Roma 1908; D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 2002, pp. 119-156.

[34] M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., p. 151.

damente l'aiuto del cardinale Ercole Gonzaga, che le seguiva insieme con Juan de Valdés, allora agente di Carlo V, chiedendogli personalmente e con la mediazione di Eleonora Gonzaga e del figlio Guidobaldo di aiutare "in tutto quel ch'ella potrà" i padri e Bernardino Ochino, da poco entrato nella congregazione dietro sollecitazione della Colonna, allora donna potentissima in Italia. Motivava la sua richiesta "la loro vita e buoni esempli", tali che "ognuno buon christiano parli per essi"[35]. Per suo conto, Caterina ospitò l'Ochino e l'aiutò a raggiungere la capitale per annullare l'ordine di scioglimento e di espulsione. Si formò così "un triangolo spirituale" tra il cardinale, Valdés e la Cybo in cui si inserì la storia di Ochino e dei primi cappuccini[36]. La loro vicenda subì una svolta decisiva all'inizio del 1535, con la predicazione a Roma dell'Ochino in abiti cappuccini, che conobbe un tale, straordinario successo nel clima del pontificato farnesiano da legittimare la congregazione nella curia e nel teatro religioso italiano.

Anche per la duchessa l'incontro con colui che sarebbe presto divenuto il generale dell'ordine fu determinante. Dopo l'incontro a Roma lo rivide a Urbino, dove il cappuccino riscosse il sostegno di Eleonora Gonzaga e del cardinale Federico Fregoso, promotore dell'evangelismo presso la duchessa e la Cybo, alla quale donò nel 1536 le sue *meditationes* sui Salmi[37]. Ella lo frequentò nel 1536 nella dimora fiorentina del Carnesecchi, dove discussero di questioni religiose o della congregazione con il cardinal Pole e i vescovi Giberti e Carafa, diretti a Roma per stilare il *Consilium de emendanda ecclesia*[38]. Lo seguì nel giro delle sue richiestissime predicazioni a Prato, a Pisa e a Lucca, città in cui la marchesa di Pescara si adoperò per l'insediamento di un convento di cappuccini[39]. Dopo due anni la Cybo

---

[35] Archivio di Stato di Mantova (ASMa), Gonzaga, 1903, c. 228r, cit. ivi, p. 152 e B. Feliciangioli, *Notizie e documenti* cit., pp. 186-188.

[36] D.A. Crews, *Juan de Valdés y la cris de Camerino, 1534-1535*, in: *Aspectos históricos y culturales bayo Carlo V*, ed. por C. Strosetki, *Iberoamericana Vervuet*, Madrid 2000, pp. 106-118; Id., *Twilight of the Renaissance* cit., pp. 62-72, 179-183. Per l'intervento di Carlo V vedi E. Bonora, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Einaudi, Torino 2014, pp. 36 ss., 105, 36 ss., 105.

[37] G. Alonge, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, pp. 162 ss., 169, 227 ss. e *passim*: Ochino entrò in contatto con la duchessa di Urbino grazie alla Cybo o alla Colonna.

[38] M. Firpo, D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, 2 voll., Archivio segreto vaticano, Città del Vaticano 1998-2000, vol. II, p. 1112 (d'ora innanzi *Processi Carnesecchi*).

[39] S. Adorni Braccesi, *"Una città infetta". La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze 1994, pp. 95-100, p. 137 e *passim*.

riusciva nel medesimo intento a Mantova; ottenne inoltre di farvi predicare l'Ochino, molto stimato dalla duchessa Margherita Paleologo Gonzaga, che condivise con lei la ricerca spirituale e l'amicizia[40]. Nel 1541 Caterina ospitò il cappuccino nel proprio palazzo, divenuto un luogo di meditazioni teologiche e di lettura della Bibbia dei valdesiani fiorentini. Ella vi attendeva servendosi del testo ebraico e dei Padri greci, grazie alle sue elogiate conoscenze linguistiche: fu "d'ingegno molto acuto, sì cha apprese quattro linguaggi, l'Ebreo, il Greco, e' l Latino, e' l nostro Toscano, e gl'intendeva tutti ottimamente, e non solo fece progresso nelle humane lettere, ma anche nella sacra teologia, che a questo fine imparò la lingua ebrea, ed era usata studiare la sacra Bibbia in Ebreo, e servirsi de' comenti de Dottori in Greco, oltre che attese anche alla filosofia, sì che fu uno specchio di dottrina e di religione". Si avvalse altresì della collaborazione di Giacomo Tiburzi della Pergola, esegeta seguace di Erasmo e di Lefèvre d'Étaples al suo servizio[41]. Una figura legatissima alla Cybo, il benedettino Paolo Paoli, in fama di eresia, sostenne poi di avere letto a Firenze le *Considerazioni valdesiane*, e i commenti ai Salmi del Marcantonio Flaminio[42].

A quei dialoghi religiosi Ochino recò il suo apporto, molto peculiare. Il pensiero del cappuccino fu infatti complesso, nella sua articolazione e nel suo sviluppo. All'originario francescanesimo, dalla doppia matrice eremitico-contemplativa degli spirituali e apostolica dell'Osservanza, si intrecciarono il messaggio valdesiano e le dottrine riformate, che lo portarono a una rielaborazione eterodossa di tematiche quali la nozione di Chiesa, l'unione con Dio e con il Cristo crocifisso, la giustificazione per fede, la misericordia divina, l'attesa apocalittica dell'Anticristo. Ochino le diffuse attraverso la predicazione che, concepita come strumento di comunicazione politica e religiosa, si avvalse di espressioni esoteriche e dissimulatorie – un "predicare Christo mascherato in gergo", secondo il suo dire – finché condivise le speranze di rinnovamento interno della Chiesa proprie dell'e-

---

[40] G. Alonge, M. Camaioni, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paoleologo duchessa di Mantova*,"Rivista storica italiana" 129 (2017), pp. 369-416. La vicinanza delle due gentildonne è attestata dalla risposta di Caterina alla lettera di condoglianze per la figlia nel 1547: ASFi, Ducato di Urbino, Cl. I, filza 15, c. 15.

[41] F. Serdonati, *Giunta* cit., p. 614.

[42] *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, nuova edizione critica, a cura di M. Firpo, D. Marcatto, con la collaborazione di L. Addante e G. Mongini, Libreria editrice vaticana, Roma 2011-2015, 3 voll., vol. I, pp. 68 s. (d'ora innanzi *Processo Morone*); *Processi Carnesecchi*, vol. I, pp. 70, 111-119; vol. II, pp. 78, 120 s., 161 ss., 164 s., 181, 1063 s., 1066, 1092, 1130 s.

vangelismo: naufragate le quali, ad opera di un pontefice disvelatosi come l'incarnazione dell'Anticristo, si consumò la sua rottura con Roma[43].

La possibilità di seguire l'evoluzione personale di Ochino è offerto dai *Dialogi sette* composti dal cappuccino dal 1536 al 1539 (e pubblicati a Venezia l'anno successivo), a seguito della relazione privilegiata con la Cybo, che vi figura infatti come la principale interlocutrice[44]. Genesi e contenuti dell'opera sono stati ora oggetto di una nuova analisi, che ha sottolineato l'evoluzione della riflessione ochiniana dal primo, importante *Dialogo della divina professione* (forse donato alla stessa Cybo nel 1536) al *Testamento* conclusivo del 1539, sottoscritto dalla duchessa, come pure il suo carattere di sintesi innovativa di molteplici elementi dottrinali[45]. Il tema centrale del libro era la ricerca della perfezione cristiana nella realtà mondana, preludio alla salvezza eterna. Nell'affrontare il problema, Ochino passò gradatamente da una concezione di matrice osservante e scolastica a una spiritualità in cui si univano sincreticamente motivi della tradizione francescano-begarda, neoplatonica, evangelico-valdesiana, giungendo a una visione del tutto spiritualizzata della Chiesa, concepita come una comunità di credenti rinnovati e giustificati esclusivamente per la fede in Cristo, priva di istituzioni, voti e cerimonie tradizionali – e, potenzialmente, di tramiti ecclesiastici *tout court*. Per realizzarla, prospettò la rinunzia ai vincoli terreni attraverso un percorso di palingenesi e di deificazione che, avviato dalla presa d'atto della nullità umana, dalla successiva trasformazione dell'anima grazie alla fede in Cristo, dalla partecipazione all'immenso amore di Dio e, con esso, alla conoscenza del sublime oggetto, finiva per sfociare nell'unione con il divino – misticamente intesa come annichilamento –, nell'abbandono alla grazia del Padre e alla fiducia nel beneficio salvifico del Figlio. L'elevazione a Dio apriva alla conoscenza della sua immensa bontà nel perdonare i peccati umani, dopo il pentimento e la penitenza, attraverso l'opera redentrice di Cristo. Questo fervido *iter ad Deum* non avveniva però per via speculati-

---

[43] Per questa interpretazione vedi M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit. Vedi inoltre R.H. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, La Nuova Italia, Firenze 1940; M. Firpo, *"Boni Chistiani merito vocantur haeretici". Bernardino Ochino e la tolleranza*, in: *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Olschki, Firenze 2001, 3 voll., vol. I, pp. 161-244.

[44] Nominalmente del I, II, VII, ma presumibilmente anche degli altri: B. Ochino, *I "dialogi sette" e altri scritti del tempo della fuga,* a cura di U. Rozzo, Claudiana, Torino 1985, pp. 43-118.

[45] M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., pp. 212 ss.

va, ma attraverso l'esperienza pratica, trovando il suo compimento nella manifestazione di una fede attiva e operosa nella società. Tale sintesi tra la "dimensione etico-pratica della carità" e quella "dottrinale-spirituale del beneficio di Cristo, della mistica unitiva e della sola fede" vissute profondamente dal fedele contribuì molto alla fortuna del messaggio ochiniano perché capace di fornire una risposta consonante con le diffuse esigenze di una nuova religiosità[46]. Ma fu anche una risposta che, malgrado i significativi silenzi, omissioni, mascheramenti di Ochino (uno su tutti, l'invocazione alla Madonna e ai santi)[47] e con la sua specificità dottrinale andava a confluire nel movimento della Riforma protestante, ancora magmatico, dalle molte radici e dai diversi esiti, seppur avviato all'istituzionalizzazione di Chiese. Brillante fu infatti la carriera di Ochino nella Chiesa riformata; ma destinata a cessare allorché l'alto potenziale eversivo del suo pensiero assunse forma compiuta, a seguito delle esperienze religiose nell'oltralpe, sospingendolo nell'area del radicalismo religioso[48].

La riflessione di Ochino dovette trovare profonda rispondenza nelle meditazioni religiose della Cybo nel difficile periodo fiorentino: cosicché quei testi offrono una testimonianza indiretta ma illuminante anche dello svolgimento e degli esiti di esse. A porre la duchessa in sintonia con il cappuccino fu il suo crescente anelito alla liberazione spirituale e alla pienezza nella fede per l'aggravarsi del peso delle sue vicissitudini. Significativi i titoli dei primi due dialoghi in cui compare, *Del modo di innamorarsi di Dio* e *Del modo a diventar felice*. Vedendola "molto afflitta e stancata e secondo il mio giudicio la cerca qualcosa di grande importanza", con "tanta avidità, affanni e stenti"[49], Ochino le prospettava la possibilità di raggiungere lo stato di perfezione mediante l'amore assoluto per Dio. Condizione necessaria era il totale distacco dal mondo, dai beni terreni, dal potere, dalle speculazioni intellettuali, percepiti come "miserie" e ostacoli per quella sublime meta. Al tal fine, Ochino invitava la duchessa anche a liberarsi dal peso dei torti fatti e subiti, attraverso gesti di riparazione e di perdono[50]. Il destino umano era mutevole, come ben sapeva Caterina, e occorreva disporsi a un cammino di pentimento e di conversione certi della "benignità e misericordia" divina e della felicità e pace eterne derivanti dall'unione mistica. La conoscenza del-

[46] Ivi p. 222.
[47] B. Ochino, *I "dialogi sette"* cit., p. 118.
[48] M. Firpo, *"Boni Chistiani merito vocantur haeretici"* cit.
[49] B. Ochino, *I "Dialogi sette"* cit., p. 61.
[50] Ivi, pp. 100 s.

la bontà divina si fondava per la Cybo sulla lettura della Bibbia, ma soprattutto sulla condivisione interiore della vita e della sofferenza di Cristo crocifisso[51]. Questi temi venivano ripresi e sviluppati nei testi successivi, *In che modo la persona si debba reggere bene se stessa*, *Dialogo del latrone in croce*, *Dialogo di convertirsi presto*, *Dialogo del peregrinaggio per andar al paradiso*, con un crescendo di *pathos* ma anche una progressiva accentuazione del motivo cristologico. Finché, nel *Testamento*, la duchessa si pronunziò per il principio della giustificazione per sola fede: una fede "qual mi è gratissima", a cui abbandonarsi "insanguinata del sangue de Christo et arrichita delli meriti suoi", con la speranza di essere giustificata "solo per mezzo suo" e non per le proprie "opere e meriti"[52]. A questa religione, la sola "perfetta" e "divina", si accedeva non entrando in un ordine o con le orazioni – con "mutar luogo" o "panni", "tagliar gli capelli", pregare "con la bocca" –, ma con una professione di fede totale nell'amore di Dio, con la certezza della sua carità e del beneficio di Cristo, con un senso di indicibile gratitudine per la grazia da lui concessa a tutta l'umanità nella sua immensa misericordia. Caterina promise di "tenirla in *sé* sempre perfettamente viva, operosa, innamorata, fervente et in sommo grado perfetta", con l'"absentarsi" con la mente dalla creaturalità e rivolgerla alle "divine inspirationi", facendo voto di povertà, obbedienza, castità, accettando pene e dolori come Cristo e per Cristo, e trasfigurata da lui, perdonare, amare "supremamente", rimettendo infine completamente a Dio la sua sorte di povera creatura peccatrice: perché "in me annichilata et in Christo trasformata intendo sempre de amarlo con quello amore dal quale è amata dall'anima de Christo et in quello sempre durare"[53]. A fronte di uno slancio personale così ardente, completo era il silenzio di Ochino, e di Caterina, sulle mediazioni istituzionali, sacramentali, dottrinali nel rapporto con Dio.

4. Esperienze eterodosse e ritiro nella sfera privata: la parabola di Caterina Cybo

Il rapporto con Ochino non subì variazioni dopo la sua decisione di emigrare a Ginevra. Toltosi il saio proprio a casa della Cybo, il cappuccino ne ricevette aiuti finanziari per il viaggio e per i primi tempi del soggiorno

[51] Ivi, pp. 52 ss., 62 s.
[52] Ivi, pp. 112 ss., 116.
[53] Ivi, pp. 109 ss.

oltralpe, di cui premurosamente la tenne via via informata[54]. Di questa devozione dette testimonianza agli inquisitori Carnesecchi, che la descrisse come "cosa notoria a tutto il mondo". Il protonotario aggiunse però, significativamente, che "credo che lei sia stata amica di fra Bernardino et *ante* et *post discessum*, et che lei habbia sempre amate et stimate le sue composizioni". Riferì inoltre che, nel corso di una visita effettuata nel 1541 con il Flaminio, "havere ragionato seco de l'articulo della iustificatione, ma secondo l'opinione valdesiana et sensa havere fatte altre illationi". La linea difensiva del Carnesecchi, mirante a delimitare entro confini ancora leciti prima del decreto tridentino del 1547 le posizioni loro e della duchessa, mostrò tuttavia una falla allorché il giudice della fede gli chiese se quest'ultima era luterana, traendo conseguenze dal principio della giustificazione per fede. Egli affermò infatti di ignorare se "ella fusse passata più oltra et che havesse fatto le illationi dependenti dal suddetto articulo", ma che "essendo stata molto devota di fra Bernardino da Siena – o, come sostenne altrove, "liberalissima et affettionatissima" al frate e sua "intima" –, "si può suspicare che la partecipasse anchora della sua doctrina". Nel 1544, Caterina ebbe poi uno scambio di lettere con il protonotario per avere delucidazioni in merito alla concezione calvinana dell'eucaristia, di cui "lei me domandava di questo curiosamente"[55]. All'origine di questo interesse dovette esservi la lettura della quinta delle *Prediche nove* di Ochino (edite nel 1541), che fornì argomenti con la sua concezione simbolica del sacramento alla discussione già intrapresa dalla Cybo con il Flaminio a Firenze e poi presumibilmente rinfocolata dall'*Istituzione* di Calvino circolante nel gruppo valdesiano cittadino[56]. Caterina si spinse però anche oltre, accogliendo in quell'anno due ex frati intenzionati ad aprire una scuola per fanciulli dove insegnare catechismi eterodossi, inviatigli da Carnesecchi, e poi facendo proselitismo nel convento femminile di Santa Marta fuori le mura: secondo il domenicano Matteo Lachi, l'"haveva contaminato et guasto" anche con molti libri "heretici et di falsa dottrina". Il Lachi nel 1555

---

[54] M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., pp. 450 s.

[55] *Processi Carnesecchi*, vol. II, pp. 164 s. (dove il "luteranesimo" della duchessa era inferito anche dalla protezione dei due frati eterodossi), vedi anche p. 29; vol. II, p. 121, p. 1066, p. 1112, p. 1131 s., e vol. I, p. 490, p. 513; *Processo Morone*, vol. I, pp. 163-169, p. 109, p. 227; vol. II, p. 325. Sul Lachi vedi M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., p. 234. Come riferì al Giberti, Ochino ricevette nel tragitto per Roma una lettera della duchessa, nella quale non "mostrava saper altro": M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo* cit., p. 451.

[56] Ivi, pp. 435 ss.; *Processi Carnesecchi*, vol. II, p. 1112; M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., pp. 193 s., 240 ss.

la denunziò pertanto come "marcissima lutherana" perché "era una cosa medesima con Bernardino Ochino", tanto da essersi sfratato in casa sua[57].

Caterina continuò inoltre a intrattenere relazioni con il circolo valdesiano fiorentino. Lo attesta uno dei *Sonetti spirituali* a lei dedicato dal Varchi, dove Valdés, Colonna e Pietro Bembo sono posti in Paradiso:

Donna che, come chiaro a ciascun mostra
Il nome et l'opre più, l'alma del vero
Cibo nodrite e con divin pensiero,
L'alzate ognora alla superna chiostra,
Dove quanto e qual è tal le si mostra
Tutto senza alcun velo il Primo Vero,
Et ella in atto umilmente altero
Adora quivi sua salute e nostra
Onde non lungi, appo 'l gran Bembo luce,
L'alta Colonna e 'l buon Valdesio, a cui
Fu sì conta la via ch'al ciel conduce
Piacciavi dir (poi che le brame altrui
scorgete tutte nell'eterna luce)
Ch'io son qual era, e sarò quel che fui[58].

La composizione rivela la profonda affinità di sentire religioso che lo accomunò la Cybo, stimandola donna molto colta, "prudentissima e di santissimi costumi"[59]. Pari fu il vincolo che la legò a Flaminio. Nel 1547 egli le inviò una lettera molto intensa per consolarla della morte della figlia[60]. Ne era fulcro l'idea che i travagli mondani rappresentavano la "fornace" in cui si forgiava l'anima del fedele, assimilato a Cristo sulla croce e reso così degno del suo amore e della "dolcezza della vita eterna". Flaminio

---

[57] *Processi Carnesecchi*, vol. II, pp. 78, 161 ss., 166 s., 181, 1364; *Processo Morone*, vol. I, pp. 227, 526: uno era probabilmente il francescano Antonio da Pinerolo, cui fu attribuito il *Dialogo del maestro e discepolo* (Asti, 1540) in realtà secondo Rozzo di Ochino: U. Rozzo, *Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino*, "Rivista di Storia e Letteratura religiosa" XVIII (1982), pp. 341-364. Sul Lachi, vedi *Processo Morone*, vol. I, pp. 138-172 e *passim*; pp. 163-165, 169 per le accuse e M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., p. 234.

[58] B. Varchi, *Opere*, a cura di A. Racheli, Lloyd austriaco, Trieste 1858-1859, 2 voll., vol. II, p. 908.

[59] B. Varchi, *Storia fiorentina*, a cura di G. Milanesi, 3 voll., Le Monnier, Firenze 1888, vol. I, p. 228. Alla sua morte, Varchi voleva dedicarle alcuni epitaffi: vedi L. Battiferri Ammannati, *Lettere a Benedetto Varchi*, a cura di C. Gargiolli, G. Romagnoli, Bologna 1879, p. 30; vedi M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., pp. 240 ss.

[60] M. Flaminio, *Lettere*, a cura di A. Pastore, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1978, pp. 156-158; vedi anche M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit. pp. 241 s.

sollecitava pertanto Caterina a persistere nella "sua continua lettione della Scriptura santa" e a pregare "di continuo nostro Signor Dio che *le* acresca la fede, con la quale invochi sempre il suo santo nome", trovando nello "spirito di Christo che abita ne' nostri cuori" l'unica fonte di vera consolazione, felicità e salvezza eterna. Proprio per i suoi travagli il letterato la annoverava tra gli eletti, costituendo "la croce" un segno certo della predestinazione alla vita eterna: "Mi certifico ogni hora più che voi siete nel numero di coloro de' quali dice l'Apostolo che, avendogli Dio preconosciuti, gli hanno anche predestinati a essere conformi all'immagine del suo figliolo, che portò sempre la croce in questo mondo; e dice chiaramente che chiunque vuole essere suo discepolo, toglia la sua croce ogni giorno, et la seguiti se vuole pervenire alla palma della suprema vocatione a Dio". In linea con il messaggio del suo *Beneficio di Cristo*, Flaminio la esortava ad abbandonarsi alla misericordia divina e alla fede salvifica. Carnesecchi gli faceva eco augurandole che "i dolci et santi ragionamenti nostri, et del nostro reverendissimo patrone" fungessero da "antidoto" per la scomparsa dei fratelli[61].

Due anni dopo Flaminio le narrò di aver esperito personalmente, nel corso di una grave malattia, i frutti rigeneranti della fede in Cristo: spogliato da "ogni affetto di tutte le cose visibili et temporali" aveva compreso "per esperienza che cosa sia la renovatione che promette Dio al Christiano", assaporando così "quelle parole dolcissime dello Spirito santo, cioè che Christo agli eletti ha destrutto il peccato, il diavolo e l'inferno" e l'attesa della "salute eterna per la passione di Christo". Invitava pertanto la Cybo a lasciarsi "governare" da Dio, ma nel segreto della propria coscienza: consapevole del rischio cui li esponeva ormai le loro posizioni, la pregò di infatti di celare la propria missiva[62].

In effetti, dal 1552 i sospetti del Sant'Uffizio si addensarono sul conto della Cybo. Dopo il suo interrogatorio a Roma da parte dell'Inquisizione, l'umanista Pietro Panfilo le mandò a dire di "star in cervello perché anche lei qui è in mezo in cazone", di essere cauta nel parlare e di mostrare molta, e nicodemitica, devozione nei riti esteriori: "Averta di parlare,

---

[61] ASFi, *Ducato di Urbino*, Cl. I, f. 15, c. 60 estratto di una lettera del Carnesecchi del 27 aprile [1550].

[62] M. Flaminio, *Lettere* cit., pp. 171-173. Sul *Beneficio*, di cui fu coautore, vedi S. Caponetto (a cura di), *Benedetto da Mantova, Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, Sansoni-The New Berry Library, Firenze-Chicago 1972.

et non lasse de osservare delle cerimonie del modo quanto più si può"[63]. Ciononostante, nel 1555 Matteo Lachi la denunziò al Sant'Uffizio come "haeretica et sectatrix haereticorum, doctrix monalium haereticarum". Niente altro è noto in merito all'accusa, se non che ella agì da tramite tra la badessa nel monastero e il cardinale Morone nel 1552[64].

Comunque, la Cybo optò per la prudenza. Chiari erano i segnali del cambiamento del clima religioso dopo la presa del potere dell'Inquisizione orchestrata dal Carafa nel 1550; il suo pontificato l'avrebbe realizzato appieno, con la severa repressione di ogni forma di alterità e di dissenso, soprattutto quello interno degli "spirituali"[65]. Anche se a Firenze la stretta arrivò dopo, con il cambio di politica determinato dall'aspirazione di Cosimo al titolo granducale, la duchessa preferì proseguire la sua ricerca religiosa nel raccoglimento di un circolo femminile di elevata spiritualità.

Ne fu membro anche Laura Battiferri, moglie dell'architetto e scultore Bartolomeo degli Ammannati, nota come poetessa della Controriforma e come sostenitrice dell'insediamento dei gesuiti a Firenze nel 1570, ma figura più complessa e affine per inquietudini spirituali alla Cybo e alle altre nobildonne sue amiche della corte urbinate e fiorentina[66]. La sua religiosità fu fortemente spiritualistica e cristocentrica, con venature erasmiane, come appare dalla sua traduzione dei *Salmi* e dai quattro sonetti che dedicò alla Cybo a seguito della sua scomparsa, indirizzati a lei, alle "sue donne" e ai loro sodali, al Varchi e a Vincenzo Grotti, gentiluomo urbinate al servizio della duchessa a lei vicina sul piano religioso[67]. La nobildonna vi è pianta con accenti di viva commozione e smarrimento come perduta guida spiri-

---

[63] Lettera del 9 luglio 1552 di Sallustio Vannucci in ASFi, *Ducato di Urbino*, Cl. I, f. 15, cc. 114-116 cit. da G. Zarri, *La spiritualità di Caterina Cybo* cit., p. 320. Vedi A. Pastore, *Pietro Panfilo cortegiano ed eresiarca (1505 ca-1574?)*, "Rivista storica italiana" CXIV (1982), pp. 635-663; *Processo Morone*, vol. I, pp. 375 s.

[64] Ivi, p. 169 e lettera cit. di Vannucci.

[65] M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana. 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari 2014; M. Firpo, G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa* cit.; A. Aubert, *Paolo IV. Politica, Inquisizione, storiografia*, Le Lettere, Firenze 1999.

[66] Cfr. Introduzione di E.M. Guidi a L. Battiferri degli Ammannati, *I sette salmi penitenziali di David con alcuni sonetti spirituali*, a cura di E.M. Guidi, Accademia Raffaello, Urbino 2005; V. Kirkham, *Laura Battiferra and her literary circle: an anthology*, University of Chicago Press, Chicago 2006; C. Zaffini, *Le Rime di Laura Battiferra Ammannati nel ms. 3229 della Biblioteca Casanatense di Urbino. Struttura, motivi, questioni stilistico-filologiche*, Accademia Raffaello, Urbino 2011-2012.

[67] L. Battiferri degli Ammannati, *Il primo libro delle opere toscane*, a cura di E.M. Guidi, Accademia Raffaello, Urbino 2000: sono i sonetti LIX, LXXXVIa, CXXVI, CXXVII, pp. 71 s., p. 90, p. 140 s.

tuale: "Grotti, che farem noi ciechi e smariti/privi di lei, che n'era scorta e luce? […] Come senza l'ardor de i santi rai/s'accenderà nel nostro freddo core/caldo e casto desio, ch'al ciel l'invogli?". Nel sonetto rivolto al Varchi viene celebrata come "terrestre dea, raro del ciel e di natura mostro, che di Cibo immortale l'alme pascea": quel nutrimento che ella offriva a quanti intrattenevano con lei un dialogo spirituale. L'atmosfera di quei momenti è descritta in un altro componimento, che la ricordano nella cornice serena di giardini o della sua villa, con il suo "parlar saggio e d'eloquenza pieno", i suoi elevati ragionamenti sul Messia, "il dir di Cristo in stili alti e onorati", capaci di "sgombrare il cor de van pensier gelati e d'amor caldo e fede empiere il seno": una sacra conversazione con cui la "gran donna, ch'io tant'amo,/di dolce cibo, anzi di manna vera, l'alma nodre e al ciel la scorge e 'nvia". Questo sentimento, che aveva spinto la Battiferri a partecipare all'"onorata schiera" della Cybo, appare condiviso dalle "sue donne" in un altro sonetto, un tempo felici e ora con la sua scomparsa "compagne di doglia acerba e rea", alleviata solo dalla speranza di rivederla in paradiso.

Sono questi documenti fondamentali perché gli unici a gettare un po' di luce sugli ultimi anni della Cybo. Nulla trapela purtroppo dall'estratto del suo testamento[68]. Certo, evoluzioni siffatte non erano estranee all'insegnamento valdesiano, duttile e suscettibile di esiti nicodemitici per il suo ispirazionismo adogmatico e adiaforista verso le manifestazioni esteriori. E non furono rare in quella nuova fase della storia religiosa italiana, oscurando percorsi di ricerca religiosa ricchi ed intensi come quelli della Cybo. La pietra tombale nella sfarzosa tomba di famiglia nella SS. Annunziata lasciò infatti ai posteri solo la memoria della sua fedeltà a Santa Romana Chiesa[69].

[68] ASFi, *Ducato di Urbino*, Cl. III, filza 3, n. 11: fece due lasciti in favore della sorella Ippolita e della figliastra naturale Cesarea. Per la fede di morte vedi *ID*., Cl. I, filza 15, c. 4. Per i rapporti con Ippolita vedi ASFi, *Mediceo avanti il Principato*, filza 85, c. 657; filza 140, c. 231.

[69] B. Feliciangioli, *Notizie e documenti* cit., p. 223. Così la celebrava l'epitaffio: "optimis animi dotibus vitae ac morum integritate coniunctus".

Il duca Cosimo I e l'"eletto" Antonio Altoviti arcivescovo di Firenze

*Maria Pia Paoli**

1. Antonio e gli Altoviti nella Firenze cosimiana: complicità e ribellioni

Una tradizione di mitografia fiorentina affermatasi nella seconda metà del Cinquecento si impegnò a diffondere lo stretto legame fra la materia della religione e il governo civile a difesa dell'ortodossia e della pratica delle buone opere. Se il monaco cassinese Vincenzo Borghini intese dare maggior spazio al ruolo giocato da vescovi e arcivescovi, il servita Michele Poccianti e il medico Paolo Mini nei loro scritti misero in primo piano la presenza dei laici nelle numerose confraternite cittadine, nel patronato di benefici semplici e curati, nella devozione espressa sotto varie forme, nella fondazione dei tre ordini regolari di vallombrosani, serviti, girolamini e dell'ordine dei cavalieri di Santo Stefano, paladini della fede[1]. Il tema della tradizione di una religione cittadina permeata di misticismo, di echi savonaroliani e di opere di carità attraversa numerosi studi che una storiografia internazionale ha dedicato alla Firenze rinascimentale e in minor numero a quella dei secoli successivi[2]. Resta da ricostruire il magmatico crocevia

* mariapia.paoli@sns.it

1 Cfr. V. Borghini, *Trattato della chiesa e de' vescovi fiorentini edito postumo nei Discorsi istorici dati in luce da' deputati per suo testamento*, nella stamperia di Filippo e Jacopo Giunti, Fiorenza 1584-1585, vol. II, pp. 337 e ss.; in generale mi permetto di rinviare a M.P. Paoli, *"Nuovi" vescovi per l'antica città. Per una storia della chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento,* in: *Istituzioni e società in età moderna,* Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze 4-5 dicembre 1992, Ministero per i Beni e le Attività culturali e ambientali, Roma 1994, vol. II, pp. 748-786.

2 Cfr. M.P. Paoli, *Tradizioni e metamorfosi della pietas nella Firenze medicea*, in: *Il cristianesimo fiorentino. Tradizioni e peculiarità di una storia secolare*, "Annali di Storia di Firenze" VIII (2013), <http://www.storiadifirenze.org/?cat=91&a_anno=2013>. Numero monografico a cura di P.D. Giovannoni, M.P. Paoli, L. Tanzini, pp. 171-194; Ead., *Città italiane e pietà mariana: una storia millenaria*, in: M.P. Paoli (a cura di), *Città di Maria: tradizioni civiche e devozioni tra medioevo ed età moderna*, numero monografico della "Rivista di Storia

della prima metà del Cinquecento in rapporto alla chiesa locale, al ruolo del clero regolare e secolare nella vita della città e della diocesi, alla sua influenza sulla spiritualità di individui e di gruppi.

Nel presente contributo intendo approfondire il rapporto di forza e poi di collaborazione fra Cosimo I e l'arcivescovo Antonio Altoviti[3] succeduto il 25 maggio 1548 all'arcivescovo Andrea Buondelmonti a seguito della risegna della sede archiepiscopale fatta con atto simoniaco dal cardinal Niccolò Ridolfi[4] in cambio di un beneficio ecclesiastico posseduto dall'Altoviti nella diocesi francese di Langres. La vicenda di questa risegna e quella delle nomine dei vescovi e arcivescovi nella Toscana medicea è ormai nota[5]. Con l'elezione dell'Altoviti sostenuta dal Ridolfi e condivisa dal pontefice Paolo III, con cui il cardinale aveva stretti legami, si erano creati i presupposti per infrangere una consuetudine nata nei tempi della Repubblica e riguardante il diritto di nomina alle diocesi dello stato che fu riservato prima alla Signoria e in seguito ai Medici. Anche il conflitto tra Paolo III e Cosimo I causato dalla cacciata dei frati domenicani del convento di San Marco ordinata dal duca, dalla questione delle decime ecclesiastiche pretesa dal papa e in generale dall'ambiziosa politica del Farnese è cosa abbastanza nota[6]. Un approfondimento merita la figura e l'opera di Antonio Altoviti alla luce di nuovi documenti che andranno poi ripresi e studiati nel contesto di una ricerca più ampia che mi propongo di condurre sulla storia della chiesa e della vita religiosa fiorentina in età moderna.

Di Antonio Altoviti arcivescovo poco o nulla si dice negli storici del principato, se si eccettua un cenno contenuto nell'*Istoria de' suoi tempi* di

---

e Letteratura religiosa" XLIX (2013), pp. 479-500; Ead., *Spiritualità e devozione a Firenze tra Cinque e Seicento*, in: A. Natali, A. Giannotti, C. Pizzorusso (a cura di), *Puro, semplice, naturale nell'arte a Firenze tra Cinque e Seicento*, Catalogo della mostra, Firenze, Galleria degli Uffizi, 17 giugno-2 novembre 2014, Giunti, Firenze 2014, pp. 108-124.

[3] Antonio Altoviti figlio di Bindo e di Fiammetta Soderini nacque a Firenze il 9 luglio 1521; fu avviato alla carriera ecclesiastica sotto la protezione del cardinal Ridolfi. La sua nomina a arcivescovo di Firenze avvenne il 25 maggio 1548, ma l'ingresso solenne nella diocesi fu possibile soltanto anni dopo, il 15 maggio 1567. Per notizie sulla sua vita cfr. G. Alberigo, *Altoviti Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora innanzi DBI), 2, 1960, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-, pp. 572-573 e soprattutto A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Ministero dell'Interno, Pubblicazioni degli Archivi di Sato, Roma 1972, *passim* e la documentazione posta in appendice al volume.

[4] Sul Ridolfi (1501-1550) si veda L. Byatt, *Ridolfi Niccolò*, in DBI, 87, 2016.

[5] Cfr. M.P. Paoli, *"Nuovi" vescovi per l'antica città* cit. e G. Greco, *I vescovi del Granducato di Toscana dell'età medicea*, in: *Istituzioni e società* cit., vol. 2, pp. 655-680.

[6] Per un aggiornamento G. Fragnito, *Paolo III*, *papa*, in DBI, 86, 2014.

Giovan Battista Adriani e nelle *Istorie fiorentine* di Scipione Ammirato. Il ricordo è legato alla sua elezione nel 1548[7], al suo ingresso nella diocesi fiorentina nel 1567, dopo circa venti anni di esilio[8], e alla sua morte avvenuta nel 1573[9]. Maggiore spazio ebbero nella scrittura storica coeva episodi e personaggi dell'opposizione antimedicea e del fuoruscitismo fiorentino di cui fu protagonista anche Bindo padre di Antonio[10]. La storia della famiglia Altoviti fu ripresa nel corso del Seicento nell'ambito di opere genealogiche. Jean Baptiste l'Hermite de Soliers, gentiluomo della corte del re Luigi XIV, in occasione delle nozze di Cosimo III de' Medici con Margherita Luisa d'Orléans alla quale l'autore dedica l'opera *La Toscane françoise contenant les eloges historiques et genéalogiques des princes, seigneurs et grands Capitaines de la Toscane, le quels on été affectionnez à la Couronne de France…* (à Paris chez Jean Piot, 1661), delinea in breve la storia di 47 famiglie fiorentine che ebbero e ancora avevano a quel tempo legami con la Francia. Le prime pagine sono dedicate alle famiglie Medici e Altoviti; nessun cenno alle loro antiche rivalità, ma agli aiuti che Cosimo I dette al re Carlo IX contro gli eretici, al favore verso la Francia continuato dai granduchi Francesco, Ferdinando I e Ferdinando II de' Medici, alle origini più o meno favolose degli Altoviti, ai loro privilegi ottenuti da re, papi, e imperatori, alle cariche civili ed ecclesiastiche ricoperte in patria e in Francia[11].

---

[7] Cfr. S. Ammirato, *Istorie fiorentine, Parte seconda con una tavola infine delle cose più notabili*, Stamperia Nuova d' Amador Massi e Lorenzo Landi, Firenze 1641, p. 482.

[8] Cfr. G.B. Adriani, *Istoria de' suoi tempi divisa in libri XXII di nuovo mandata in luce*, Giunti, Firenze 1583, p. 711. L' opera edita postuma sempre nel 1583 fu ristampata da Filippo Giacomo e fratelli Giunti di Venezia. Adriani così commenta: «senza la persona dell'arcivescovo proprio, il quale come figliolo di Bindo Altoviti si era tenuto dalla parte de' ribelli, benché si havesse mantenuta la chiesa e governatala per vicari, onde essendoli ciò comandato dal Papa li conveniva venire a risedervi, né havendo sofferto di lasciare cotanta degnità per qualunque altro commodo, molto prima si era humiliato e domandato de' falli commessi perdono et impetrandogliene […] il Principe di Firenze, si apparecchiava egli ancora a venire a visitare il suo gregge […]».

[9] Cfr. S. Ammirato, *op. cit*., p. 563. L'Ammirato è l'unico che alla notizia aggiunge un giudizio non del tutto positivo sulla figura del prelato: «Fu persona ornata di cognizione di lettere, ma sì ingordo mangiatore & poco diligente nella politezza di esso & d'altro che fu stimato perciò non essergli da Paolo IV stata conferita la dignità del cardinalato».

[10] Cfr. B. Segni, *Istoria fiorentina dall'anno MDXXVII al MDLV*, Barbera, Bianchi e Comp., Firenze 1857, pp. 284, 483, 547. Su Bindo Altoviti cfr. A. Chong, D. Pegazzano, D. Zikos (a cura di), *Ritratto di un banchiere del rinascimento. Bindo Altoviti tra Raffaello e Cellini*, Electa, Milano 2004 e in particolare i saggi di D. Pegazzano, M. Bullard, P. Simoncelli, A.E. Denunzio, E. Ferretti.

[11] Cfr. *La Toscane françoise* cit., pp. 1-30.

Nel 1664 Antonio Gasparo Alvèri nell'opera dedicata al papa Alessandro VII, *Roma in ogni stato*[12], ricorderà distesamente le vicende dei tre rami degli Altoviti sparsi tra Firenze, Marsiglia, Roma, gli acquisti di case che qui fece Antonio senior, padre di Bindo, nei pressi del ponte S. Angelo, in Borgo S. Spirito e sulla piazza che ancora oggi porta il loro nome. Alvèri, tra i membri degli Altoviti non manca di ricordare Antonio jr che a Roma con Paolo III ebbe la carica di chierico e poi decano della Camera apostolica di cui restava traccia nell'iscrizione posta a Ripa grande, nella strada che dalla dogana conduceva a Porta Portese. Il primo aspetto che Alvèri ricorda del prelato è quello dei suoi scritti citati da Leonardo Fioravanti nel suo *Specchio universale* del 1566 e da Jacopo Gaddi nel *Trattato historico* della famiglia Gaddi del 1642[13]. Eugenio Gamurrini nella sua *Historia genealogica delle famiglie nobili toscane et umbre* non farà che ripetere quanto detto dall'Alvèri[14].

La notizia dei meriti degli Altoviti e di Antonio, arcivescovo e autore, era circolata da subito in alcune opere a stampa pubblicate dopo la morte del prelato e rivolte a celebrare il *pantheon* delle glorie dei fiorentini difesi da varie accuse, non ultima quella di non essere nobili perché mercanti, oltre che poco ortodossi perché ateisti e machiavellisti[15]. Nel *Catalogus scriptorum florentinorum omnis generis* opera del servita Michele Poccianti, edita postuma a cura del confratello Luca Ferrini[16], Altoviti è ricordato come integerrimo presule e come «dialecticus acutissimus, philosophus sagacissimus, theologus percelebris, & vir denique», capace di discettare su questioni di scienza e di natura non in base agli autori che le proponevano, ma alle verità che gli pareva contenessero. Descritte con «patrio eloquio in lucem misit, nequaquam tamen adhuc typis excussa, ijs tituli praeno-

---

[12] Cfr. G. Alvèri, *Roma in ogni stato*, vol. I, Vitale Mascardi, Roma 1664, pp. 100 e ss. Alvèri fa la storia della discendenza romana della famiglia Altoviti imparentatasi nel Seicento con i Capizzucchi e i d'Elci di Siena, dei quali un Francesco d'Elci era cameriere segreto del papa Alessandro VII Chigi.

[13] Ivi, p. 102; sul Fioravanti in rapporto all'Altoviti cfr. *infra*; di Gaddi cfr. *Trattato istorico della famiglia de' Gaddi*, Paolo Frambotto, Padova 1642; non è chiaro tuttavia quale riferimento in questo testo sia fatto dell'Altoviti.

[14] Cfr. *Istoria genealogica delle famiglie nobili toscane, et vmbre. Descritta dal p. d. Eugenio Gamurrini*, vol. I, F. Onofri, Firenze 1668, pp. 449-468.

[15] Cfr. P. Mini, *Difesa della città di Firenze e dei fiorentini contra le calunnie de' maldicenti e de' maligni*, Tinghi, Lione 1587, pp. 149-154.

[16] Florentiae, Apud Philippum Iunctam, M.D. LXXXIX con aggiunte e dedica del Ferrini al granduca Ferdinando I de' Medici.

tavi…»[17]. L'elenco di questi titoli potrebbe riferirsi a discorsi recitati in qualche accademia a Roma, a Padova o a Venezia, città dove soggiornò prima di tornare a Firenze; gli argomenti vertevano su vari temi di filosofia naturale, le maree, i venti, il vacuo e l'infinito, sui predicamenti e i predicabili, sull'essenza dell'anima, ma anche su temi di alchimia, materia per la quale come vedremo fu conosciuto e apprezzato. Una fugace menzione di «uomo di molta dottrina e bontà» fu riservata ad Altoviti da Vincenzo Borghini nel *Trattato della chiesa e de' vescovi fiorentini* edito postumo insieme ai suoi *Discorsi istorici*; riguardo ai presuli del secolo XVI Borghini si limita a elencarne i nomi «essendo questi ultimi stati a dì nostri e conseguentemente ne è fresca la memoria, ed ogni loro azione notissima…»[18]. Domenico Maria Manni nell'edizione dei *Discorsi* ristampata a Firenze nel 1755 fornisce in nota notizie sull'Altoviti per lo più riprese dalla *Cronologia sacra dei vescovi e arcivescovi di Firenze* di Luca Giuseppe Cerracchini, dove però non si fa nessun cenno ai motivi per cui l'arcivescovo visse lontano dalla sua diocesi per un ventennio[19]. Quando nel 1824 il canonico di San Lorenzo Domenico Moreni pubblicò un'erudita *Illustrazione storico critica di una rarissima medaglia rappresentante Bindo Altoviti opera di Michelangelo Buonarroti*[20], attribuzione oggi smentita dagli storici dell'arte[21], ripercorrendo la storia del casato di Bindo mise in dubbio che suo figlio Antonio fosse stato tenuto lontano da Cosimo perché ribelle, reputandolo anzi «saggio, prudente e morigerato» tanto da non poter «dichiararsi riottoso al proprio sovrano»[22]. Nel 1548 Cosimo, secondo Moreni, non pensava ancora alla guerra di Siena in cui Bindo e suo figlio Giovanni Battista insieme ad altri fuorusciti fiorentini dimoranti a Roma avrebbero poi avuto larga parte. Bindo prima di essere dichiarato

---

[17] Cfr. *Catalogus* cit. pp. 18-19. Sono elencati gli scritti attribuiti all'Altoviti, ma di cui nessuno di questi si trovava a stampa. Questo elenco è riportato anche da Luca Giuseppe Cerracchini nella *Cronologia sacra de' vescovi et arcivescovi di Firenze*, Stamperia di S.A.R. per Jacopo Guiducci e Santi Franchi, Firenze 1716, pp. 188-189.

[18] Cfr. *Discorsi istorici* cit., vol. II, pp. 535-536.

[19] Cfr. L.G. Cerracchini, *Cronologia sacra* cit., pp. 183-191. Domenico Maria Manni nell'edizione dei *Discorsi* ristampata a Firenze nel 1755 da Pietro Gaetano Viviani fa riferimento alla «contumacia» in cui era caduta la famiglia Altoviti «come di fazione contraria al duca Cosimo de' Medici».

[20] Firenze, Magheri.

[21] Cfr. J.G. Pollard, *Medaglie italiane del Rinascimento nel Museo nazionale del Bargello*, vol. II, 1513-1640, Associazione Amici del Bargello, Firenze 1983, pp. 723-725: la medaglia è attribuita da Pollard a Domenico Poggini (1520-1590).

[22] Cfr. *Illustrazione* cit., pp. 128-135.

ribelle, pur dimorando sempre a Roma nello sfarzo consueto, fece parte del consiglio dei Duecento e dal 1546 anche del consiglio dei Quarantotto poi diventato senato a vita. La nomina giungeva a soddisfare una esplicita richiesta che già nel 1541 il ricco banchiere aveva rivolto a Cosimo a favore di Bardo Altoviti, mosso dall'orgoglio della propria casata e dal desiderio di mantenere in qualche modo un legame tra la famiglia e la città d'origine:

> sarebbe per honore della casa Altoviti se S. E. si degnasse di conferire il senato a ms. Bardo nostro, vedendola maxime conferita in molte altre et in alcuna duplicatamente, che né di qualità né di servitio con la EX.tia Vostra et antecessori di sua illustrissima casa sono alla casa nostra superiori[23].

Qualche anno prima che Bindo facesse parte del consiglio dei Quarantotto Cosimo pensò bene di servirsi di lui nel pagamento di 660 ducati d'oro fino di camera «per conto di certa pensione a stantia del Signor don Giovanni de Luna» da corrispondersi ogni anno per tre anni, che, a detta dell'Altoviti, il papa Paolo III non voleva continuare a pagare; tale rifiuto spinse il banchiere a richiedere a Cosimo un rimborso per salvare il proprio onore di mercante vincolato a una precisa promessa verso una terza persona[24]. L'episodio risale al 23 dicembre 1542, a distanza di circa un anno dalla congiura filofrancese macchinata in Siena da Ludovico Dall'Armi finita con l'arresto di questi da parte di don Giovanni De Luna allora al servizio di Cosimo come governatore delle fortezze toscane. In questo momento, mentre si stava riacutizzando l'ostilità franco-asburgica, la repubblica di Siena lacerata da fazioni interne era diventata oggetto, oltre che delle mire di Enrico II e Carlo V, anche di quelle di Paolo III in opposizione alla politica fiorentina che ancora mostrava di voler sposare una soluzione imperiale[25]. Anche se ben dissimulato, non si incrinò l'atteggiamento amichevole di Cosimo nei confronti di Bindo che nel 1544 rice-

---

[23] Archivio di Stato di Firenze (d'ora innanzi ASFi), Mediceo del Principato 355, c. 226, Bindo a Cosimo, 10 dicembre 1541; Bardo Altoviti dal 1522 al 1526 aveva insegnato Istituzioni e Diritto canonico nello studio Pisano. (cfr. R. Del Gratta, *I docenti e le cattedre dal 1406 al 1543*, in: *Storia dell'Università di Pisa a cura della Commissione rettorale per la storia dell'Università di Pisa*, Pacini, Pisa 1993, vol. II, pp. 481, 494, 498).

[24] «Havendo io fatto la promessa per ordine di V. Ex.tia non posso astringerlo altrimenti e li merchanti come V.EX.tia sa come anno promesso bixogna pagare et non mettere tempo o scusa in mezzo» (cfr. ASFi, Mediceo del Principato 359, c. 102, Bindo a Cosimo, Roma, 23 dicembre 1542).

[25] Per un quadro ampio e articolato cfr. E. Bonora, *Aspettando l'imperatore. Principi italiani tra il papa e Carlo V*, Einaudi, Torino 2014.

veva notizia di essere stato deputato tra i nuovi ufficiali del Monte «con l'obbligo d'isborsar ducati duemila»; ma, adducendo con suo sommo rammarico difficoltà finanziarie contingenti, supplicava Cosimo di fargli grazia di poter rifiutare la carica sebbene fosse considerata tra quelle di grande «honorevolezza» nell'ambito delle magistrature cittadine[26]. Dal 1° marzo 1548 – 1547 secondo lo stile fiorentino – lo ritroviamo, benché spesso ricordato come assente, nel magistrato dei Capitani di Parte guelfa al quale spettava, tra le altre funzioni ereditate dagli Ufficiali di Torre, il compito di provvedere alla confisca dei beni mobili e immobili, inclusi i benefici ecclesiastici, di chiunque fosse dichiarato ribelle o bandito dello stato, sia per reati politici che per delitti gravi[27]. Bindo, giurò il 6 luglio[28]. Fra il luglio 1548 e il gennaio 1549 risulta debitore della mensa arcivescovile fiorentina con tutta probabilità per via di acquisti di grani, mentre il suo banco di Roma è incaricato del pagamento di fiorini 116, soldi 1 e denari 3 d'oro di moneta a favore del vicario dell'arcivescovo, Niccolò Buontempi, per i dieci mesi in cui «exercitò el vicariato», forse a sconto dei debiti contratti da Bindo con la mensa[29]. In questi anni il patrimonio della mensa fiorentina, compreso il commercio delle grasce, era amministrato da Girolamo di Raffaello Ubaldini "et compagnia di corte di Roma" e alla sua morte, avvenuta nell'ottobre 1546, dagli eredi[30]. Il legame tra la curia arcivescovile fiorentina e Roma si rivela a questo proposito a filo doppio, mostrando un intreccio di interessi, che dal tempo del pontificato di Leone X si era mantenuto e intensificato durante l'episcopato del cardinale Niccolò Ridolfi, mentre questi fin dal 1535 si trovava a Roma insieme ai fuorusciti già dichiarati ribelli dello stato fiorentino nel 1530[31].

Da Roma anche Antonio Altoviti, in realtà, non si era quasi mai mosso trattenuto non solo da divergenze giurisdizionali insorte col duca, ma anche da interessi religiosi e culturali personali. Questo aspetto della sua lontananza dalla diocesi va dunque ridimensionato e considerato piutto-

---

[26] ASFi, Mediceo del Principato 365A, c. 842r, Roma, 21 maggio 1544.

[27] Il 1° marzo del 1547 giurarono Jacopo di Bongianni Gianfigliazzi, Bernardo di Andrea Carnesecchi, Domenico di Matteo Canigiani, Raffaele di Rinaldo de Rinaldi (cfr. ASFi, Capitani di parte, numeri rossi 16, c. 84).

[28] Ivi, c. 91.

[29] Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze (d'ora innanzi ACAF), Mensa 034, "Debitori e creditori dal 1548 al 1553", cc. 99, 116, 153, 163; sul vicario Buontempi cfr. *infra*.

[30] Ivi, Mensa 031, cc. 1-170. Il libro tenuto dagli Ubaldini inizia con la nota delle entrate e delle uscite della mensa dal 22 ottobre 1546 al 22 ottobre 1548.

[31] Cfr. P. Simoncelli, *Fuoruscitismo repubblicano fiorentino 1530-1554*, vol. I, 1530-1537, FrancoAngeli, Milano 2016.

sto un comportamento non dissimile da quello di altri prelati del tempo non sempre rispettosi dell'obbligo di risiedere nella propria diocesi come sarà ribadito nell'ultima fase del Concilio tridentino. Del resto anche il successore dell'Altoviti, Alessandro de' Medici, farà il suo ingresso ufficiale nella diocesi soltanto il 12 maggio 1584, un decennio dopo la sua nomina[32].

2. L'esilio e la diocesi

La corrispondenza epistolare dell'Altoviti con Cosimo inizia con data di Roma nel 1548 ed è improntata a toni apparentemente distesi. Il 5 maggio Altoviti scrive al duca per informarlo di essere stato assunto alla carica di chierico di camera e di volere continuare a offrirgli i suoi servigi[33]. Il 25 maggio 1548 è nominato arcivescovo di Firenze. Il 15 giugno a seguito della risegna del Ridolfi, davanti al notaio della curia fiorentina si presentarono 35 uomini delle famiglie Visdomini, Cortigiani, della Tosa e Tosinghi che per antica consuetudine erano riconosciuti quali «custodes et defensores archiepiscopatus Florentinij et bonorum eius sede vacante et tempore vacationis». Dichiarando di non potere risiedere tutti continuativamente nel palazzo arcivescovile, i maggiori delle varie casate nominarono loro procuratori Lorenzo della Tosa e Guidone Cortigiani «ad recipiendum quascumque recognitiones tam laboratorii quam Apotecariorum dicti archiepiscopatus et conficiendum inventarium de suppellectilibus et mobilibus bonis eiusedem etc.»[34]. Il rispetto dei riti della curia, anche in assenza del legittimo pastore, non venne meno. Con tutti gli onori «postea die XVI dicti mensis Junii M.DXLVIII» Nicola di Baldassarre Altoviti, *utriusque iure doctor*, fu accolto dai patroni dell'arcivescovato come procuratore del neo eletto Antonio Altoviti. Scortato dai canonici del Duomo, dai presbiteri, da cittadini e da membri della famiglia Altoviti, il procuratore si diresse alla cattedrale di S. Maria del Fiore dopo aver mostrato il breve papale del

[32] Su Alessandro de' Medici poi papa Leone XI cfr. M. Sanfilippo, *Leone XI papa*, in DBI, 64, 2005, pp. 523-527.

[33] ASFi, Mediceo del Principato 387, c. 321. La carica di chierico di camera, al tempo dell'Altoviti era un collegio composto da 12 chierici familiari del papa, secondo i voleri di Leone X; la carica era venale e col tempo il suo prezzo salì. Dal collegio dei chierici veniva scelto il tesoriere (cfr. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, Tipografia Emiliana, Venezia 1840-1861, vol. X, pp. 182-192).

[34] ACAF, Bullettone, c. 658.

possesso e davanti al palazzo arcivescovile ricevette le chiavi e gli inventari dalle mani dei patroni che poi lo accompagnarono nella chiesa di San Salvatore *intra palatium* e nel luogo dove solitamente risiedeva il vicario. I patroni giurarono fedeltà e difesa della persona dell'arcivescovo nelle mani del suo procuratore[35].

Le consorterie dei custodi del palazzo arcivescovile si limitarono stavolta a garantire la formalità della presa di possesso, sebbene non ancora accompagnata dalla cerimonia del solenne ingresso che i vescovi e arcivescovi fiorentini osservavano per antica consuetudine[36]. All'insegna di un impegno pastorale non sminuito dalla lontananza dalla diocesi, Altoviti in altra lettera al duca lo informava della scelta del vicario nella persona del perugino Niccolò Buontempi che aveva insegnato nello Studio di quella città per molti anni e poi servito come vicario in Avignone il «Rev. mo cardinale de Medici b.m., il che oltr'all'esser gran testimonio ch'egli sia huomo virtuoso, lo renderà molto grato all'Eccellentia V. havend' egli molto prima che adesso cominciato a servir il sangue suo illustrissimo et sendo a quello affetionatissimo»[37]. Il riferimento al cardinale de' Medici è a Ippolito cugino di Alessandro divenuto duca di Firenze con l'appoggio

---

[35] Ivi, Bullettone, c. 660. I patroni che ricevettero Nicola Altoviti furono Lorenzo della Tosa, Guido, Giovan Francesco, Angelo, Gugliemo e Alessandro Cortigiani. La presa di possesso fu sancita con un atto rogato dal notaio Guglielmo di Francesco Bartoli di S. Giovanni. Sulle famiglie dei custodi del palazzo arcivescovile cfr. L. Cantini, *Della fondazione del Vescovado fiorentino*, Stamperia Albizziniana da Santa Maria in Campo per Pietro Fantosini e Figlio, Firenze 1801 e anche E. Barletti, *Il Palazzo arcivescovile di Firenze, vicende architettoniche dal 1533 al 1895*, con introduzione di C.C. Calzolai, Firenze 1989, pp. 13-58.

[36] Cfr. D. Moreni, *De ingressu Antonii Altovitae archiepiscopi florentini historica descriptio incerti auctori edidit*, Magheri, Florentiae 1815 e *Ingresso di Antonio Altoviti*, a cura di P. Fanfani, Firenze 1868. Di questo ingresso si trovano varie descrizioni con qualche variante. Per il valore simbolico di questo rituale cfr. G. Zarri, *Rituali cittadini di matrimoni simbolici: lo "sposalizio" del vescovo*, in: Ead., *Recinti. Donne clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000, in particolare le pp. 316-346 e anche S.J. Cornellison, *Testo e contesto rituale: l'ingresso di sant'Antonino a Firenze di Giambologna*, in: *Antonino Pierozzi. La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze 25-28 novembre 2009), a cura di L. Cinelli e M. P. Paoli in "Memorie domenicane" 43 (2012), pp. 485-494. L'ingresso rituale degli arcivescovi fiorentini si esaurì con il successore dell'Altoviti, il cardinal Alessandro de' Medici: cfr. M.C. Miller, *Urban Space, sacred Topography and Ritual Meanings in Florence: The Route of the Bishop's Entry c. 1200-1600*, in: *The Bishop reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, ed. J.S. Ott, A. Trumbore Jones, Ashgate, Aldershot 2007.

[37] ASFi, Mediceo del Principato 391, c. 976, A. Altoviti a Cosimo, Roma, 26 febbraio 1548.

di Clemente VII cosa che, come noto, creò accesa rivalità fra i due cugini. Nel 1529 Ippolito era stato eletto arcivescovo di Avignone e nello stesso anno nominato vice legato di Perugia e qui probabilmente era entrato in contatto col Buontempi[38]. La scelta fatta dall'Altoviti è motivata con espressioni che, al di là del tono di deferenza, sottintendono la precisa volontà dell'arcivescovo di definire e preservare i diversi ambiti, la città del principe, l'onore del mondo e soprattutto l'onore di Dio e della sua chiesa. Sapendo quanto Cosimo «osservi inviolabilmente tutte le cose che a buon principe et à buon Principe christiano s'apartengono» gli raccomanda di aiutare il vicario nel mantenere la giurisdizione, «nel porger al braccio suo largamente alle occorrenze, nel farle favor et grata accoglienza, et in tutte l'altre cose che resulteranno a honor d'Iddio in mantenimento della reputatione et hautorità della Chiesa sua»[39].

Le raccomandazioni dell'Altoviti in realtà non ebbero un buon esito, tanto che Buontempi se ne lamenterà con lui, denunciando la difficoltà di servirsi del braccio secolare e chiedendosi se l'ostruzionismo incontrato fosse per opera dei ministri o del duca[40]. Nel suo ruolo di vicario e poi di commissario apostolico in materia di eresia Buontempi in altre occasioni mostrò il suo zelo scrivendo personalmente anche a Cosimo[41]. Tuttavia, scoraggiato da varie difficoltà, il 4 dicembre del 1549 scriverà al duca chiedendogli perdono per essere stato al servizio di persona «forse poco allei grata» e confidando che non gli fosse stata «discara l'offerta della sua antica servitù»[42]. Proprio alcuni mesi prima l'Altoviti informava Cosimo circa l'intenzione del Buontempi di prendere licenza dal suo

---

[38] Vedi I. Fosi, G. Rebecchini, *Medici, Ippolito de'*, in DBI, 73, 2009, pp. 99-104.

[39] Cfr. ASFi, Mediceo del Principato 391/a, c. 976.

[40] «La citatione fu introdotta da Dio et tutte le leggi civili et canoniche exclamano che nessuno sia condennato senza esser citato et udito et però m'è parso duro assai di non havere potuto trovar adito dinanzi a S.E. per poter essere udito quando io mi sono offerto in questa causa di Roberto Martelli […] questi giorni passati per far pigliar uno io implorai il braccio secolare dal bargello di qui, il quale mi rispose no' poterlo fare senza commissione del duca. Gli messi della nostra corte pochi dì sono hanno similmente richiesto l'aiuto del podestà di Barberino per far un simil effetto, il quale ha risposto loro tener commissione di non prestar' aiuto né favor in cosa alcuna alla corte Archiepiscopale» (ASFi, Mediceo del Principato, 407, c. 282r, Firenze, 27 gennaio 1551).

[41] Buontempi aveva scritto a Cosimo nell'ottobre del 1549 perché provvedesse a trovare priori convenienti per i monasteri delle monache di Sant'Ambrogio e delle Murate. Alle monache di Sant'Ambrogio in lite con il loro priore, ser Baccio, il vicario tentò, forse invano, di far capire «che il regger la spiritualità del tutto spetta all'ordinario.» (ASFi, Mediceo del Principato 394A, c. 1236).

[42] Ivi, Mediceo del Principato 395, c. 60.

servizio, cosa che gli concesse dopo averlo sostituito con il marchigiano Niccolò Duranti[43].

Come si evince da questa corrispondenza, a prescindere dalle cause contingenti, politiche e personali di un esilio forzato o volontario, fra l'arcivescovo e il duca si era instaurato un rapporto all'insegna della reciproca consapevolezza dei propri ruoli e degli ostacoli che il governo della diocesi stava incontrando.

Tra il 1549 e il 1551 le lettere dell'Altoviti a Cosimo riguardano la spinosa questione della vendita dei livelli ecclesiastici dello stato mediceo in seguito a un breve di Paolo III del 15 gennaio 1547 emanato per ottemperare al pagamento arretrato di otto decime. La questione si protrasse anche durante il pontificato di Giulio III fino a raggiungere un concordato che tolse l'imposizione delle decime[44]. L'Altoviti prese molto a cuore la faccenda che vedeva compromessa dal cattivo comportamento dei commissari incaricati delle vendite e che andava contro il dettato del breve stesso. Di fronte a un Cosimo che mostrava avere «mala satisfatione» dell'arcivescovo questi replicava con una lunga lettera in nome della sua coscienza, dell'onore di Dio, della sua chiesa e suo personale. Fra i principali accusati delle irregolarità denunciate si fa il nome di certo Pagano colpevole di «mille falsità» tanto che Altoviti pensò bene di incaricare certo Luca Fornaro per verificare la correttezza dell'esecuzione del breve:

> Illustrissimo et Eccellentissimo Signor et patron mio osservandissimo
>
> L'ambasciator' di V. Ecc.tia[45] m'ha fatto un'imbasciata che nel principio di dette assai maraviglia, et dispiacer' parendomi cognoscer' per essa mala satisfatione di me in V. Ecc.tia, et non sapendo la causa la quale al fine il detto Imbasciatore mi accennò cose in confuso, dicendo esser per conto de livelli, senza specificarmi più oltre, donde considerando io che questa mala satisfatione da esser l. Eccellentia V. male informata et delle ationi mie et del negotio, molto quietai l'animo confidandomi nella verità, et nel-

[43] Ivi, Mediceo del Principato 395, c. 516, lettera da Roma del 18 gennaio 1549. Non, tuttavia, è ben chiaro quando precisamente il Buontempi lasciò la sua carica; sul Duranti cfr. *infra*.

[44] Cfr. R. Galluzzi, *Istoria del granducato di Toscana sotto il governo della casa Medici*, per Gaetano Cambiagi stampatore granducale, Firenze 1781, vol. I, pp. 369-373; al posto delle decime il papa aveva pensato a imporre dei quinterni che però furono respinti da Cosimo.

[45] Ambasciatore di Cosimo a Roma dal 1547 al 1555 fu Averardo Serristori (1497-1569) da poco rientrato dalla missione in Germania presso l'Imperatore Carlo V per via della crisi senese; cfr. P. Volpini, *Serristori Averardo*, in DBI, 92, 2018.

la prudentia et giustitia sua la quale son certo no' mancarà di ascoltarmi, inanzi che facci nessun mal concetto verso di me, et di favorir' il giusto et così ho speranza che quando harrà intesa ben la verità, mi loderà et terrà più caro servitore che per lo innanzi. L'Ecc.tia V. ha da saper che essend'io ancora di fresco stato assunto all'Arcivescovado, cominciai di molte bande a intender' che o già era spedito o lo spedirsi un breve sopra la facultà dell'alienar' e livelli ecclesiastici nel Dominio di V. Ecc.tia in quale sarebbe di grandissimo preiuditio alle Chiese, io per al'hora non mi mossi a parlar', o far' altro no' possedendo molto ben questa cosa, et no' susseguendo ancora cosa alcuna, di poi in progresso di tempo se cominciò a intender' se n'andava alienando et in grandissimo preiuditio delle Chiese, ond'io fui da molti solicitato che dovessi cercar' di remediar' per quanto s'apsettava a me a questo inconvenienete, parte mossi dall'interesse loro, et parte per l'honor mio parendo loro che no' ci procurando io qualche remedio, caricassi gravemente et la conscientia // et l'honor mio. Il che cognoscendo, rispetto al grado ch'io tengo esser verissimo, cominciai a informarmi, il meglio che io possetti, et per all'hora non veddi altro che il Breve della concessione, il quale esaminando io diligentemente mi parve che carcasse le Chiese in più cose, delle quali, io feci nota, et con essa ne andai al Reverendissmo Cardinale Crescenti[46], per le mani del quale era passato detto Breve, et mostrargli in che cosa [noi] ci tenevano gravati da S. S. Reverandissima et la pregai che fusse contenta o di moderarlo o di pigliarci qualche altro riparo, che noi non venissimo tanto danneggiati. Il Cardinale ci rispose che il Breve era molto giustifficato […]. Hora quel che si sia per fare io non lo so, ma questo è verissimamente il successo di quanto io ho fatto in questa causa, come posano [cer]tifficar più Cardinali et le mie stesse informationi. Hora in somma S.or Duca io ho procurato le indennità di quelle chiese alle quali Iddio et S.S.tà m'hanno proposto et V. Ecce.tia gratiosissimamente ammesso, et questo l'ho procurato col cercare l'observantia del Breve di S. S.tà contro alli Commissarii che trapassano il segno della honestà, et che io sono tanto obligato a far' ch'io non sono tanto obligato a defender la robba et la mia stessa vita […][47].

[46] Si tratta di Marcello Crescenzi (1500?-1552) creato cardinale da Paolo III il 2 giugno 1542, auditore di Rota e legato al concilio di Trento: cfr. I. Polverini Fosi, *Crescenzi Marcello*, in DBI, 30, 1984, pp. 641-645.

[47] ASFi, Mediceo del Principato 392, cc. 180-183, Roma, 23 marzo 1549 (1550?). Con lettera a Cosimo del 13 aprile 1549 il vicario Buontempi garantiva il «buon animo» dell'Altoviti e accompagnava la missiva con altra dell'arcivescovo per giustificare alcune «parole sinistre reportatoli o scritte per il Pagano in denigration del prefato monsignore» (ivi, Mediceo del Principato 393, c. 190).

Nel maggio del 1551, rispondendo a Cosimo, tornava sull'argomento per far presente come il clero non avesse soldi e che si dovesse perciò evitare di imporre decime. Proponeva di limitarsi a riscuotere 63mila scudi distribuiti sulla massa dei livelli dello stato, sapendo che anche Cosimo si era preoccupato di non far vendere i livelli dei poveri, ovvero di «certi ospedali che osservano ospitalità, et monache povere». Quanto a eseguire questa operazione di compromesso l'arcivescovo auspicava che vi fossero deputati due religiosi «di buona vita»[48].

Tenace nel difendere le prerogative della sua dignità e nel venire incontro alle esigenze del suo clero, l'arcivescovo in altre occasioni si mostrò più accomodante e ossequioso verso Cosimo[49]. Informato dal suo vicario dei molti favori che il duca faceva «alle cose della chiesa» e a lui stesso, il 12 novembre 1552 gli scrisse una lettera piena di perifrasi contrapponendo la bassezza della sua condizione alla grandezza del principe e col manifestargli il desiderio di incontrarlo di persona e di servirlo «in cose dove ella potessi cognoscere l'animo mio di che io tanto più arditamente la prego quanto io cogniosco che oltr'alla infinita satifattion' mia è cosa molto a proposito alli principi pari di V. Ex.tia non solo di haver molti servitori fideli ma ancora di cognoscierli»[50]. Con dissimulata deferenza, ma stavolta anche con fermezza, nel gennaio del 1554 scriverà a Cosimo a difesa della giurisdizione ecclesiastica e per chiarire il ruolo del vicario nel giudicare una causa riguardante l'arcivescovado. Come si evince dalla risposta dell'Altoviti, Cosimo si era espresso negativamente su questo punto, ritenendo che il vicario potesse essere giudice e parte allo stesso tempo e che l'arcivescovo ne ricevesse «carico»:

---

[48] ASFi, Mediceo del Principato 402a, c.596r-v, Roma, 5 maggio 1551.

[49] Una di queste fu quando con lettera del 25 novembre 1551 scrisse a Cosimo dopo aver saputo dal suo ambasciatore a Roma che il duca intendeva unire i benefici delle pievi di Pitiana e San Bartolommeo a Castel di Leccio con l'ospedale di S. Maria Nuova perché spettanti a questo ente in vigore di un *ius patronato*. Giulio III nel novembre del 1551 aveva concesso all'Altoviti il titolo di questi benefici le cui entrate erano gravate di 150 scudi di pensione a favore di mons. Pietro Camaiani vescovo di Fiesole mentre il resto andava ai cappellani. L'Altoviti, nonostante l'onere di tali obblighi, avrebbe tenuto ai benefici perché situati nel mezzo dei possedimenti che la famiglia aveva nel Valdarno nelle vicinanze della Villa di Sammezzano che sarà poi sequestrata agli Altoviti una volta colpiti dal bando di ribelli. Non ricevendo risposta dal duca, tre giorni dopo ribadiva quanto già scritto, ma si dichiarava favorevole a che Cosimo potesse disporre di quello che gli apparteneva e dunque anche di quei benefici. (cfr. ivi, Mediceo del Principato 406, c. 319r e 530r).

[50] Ivi, Mediceo del Principato 406, c. 170r-v.

Illustrissimo et Eccellentissimo Signor et patron mio osservandissimo

[…] l'Ecc.za vostra troverrà, che essendo li vescovi principali et capo dello spirituale nella lor diocesi appartiene alli ministri et uffitialj deputati da quelli giudicar sopra le differentie vertente fra il Vescovado et altri come e ministri et uffitiali delli Principi temporali giudicano fra il Fisco et il privato né in questo ci è altra differentia se non che li vescovi et arcivescovi hanno l'appello di mano in mano al loro superiore insino al papa. Se dunque si negassi che li Vicarj //c. 71v// non dovessino veder tali cause, oltre che si negherebbe quello che per tutto è in [?] osservanza si torrebbe anche al vescovo l'esser capo et principale nello ecclesiastico; queste cose non ho possuto manchare di metterli in considerazione desiderando et come buon servitore suo che ella sia ben informata del vero et come Prelato che ella sia informata delle ragioni della chiesa in che meglio supplirà il Vicario a bocca massime in questo caso nostro si tratta di mantenere in Possesso la chiesa. Io so quanto l'Eccellenza Vostra è religiosa et iusta però mi basta operar che ella sia ben informata et poi come le ho detto rimettermi et contentarmi in tutto et per tutto nella volontà sua et pregando Dio che la prosperi et exalti fo fine et umilmente li bacio le mani. Di Roma Alli XIII di Gennaro deli LIIII. Di Vostra Illustrissima et Eccellentissima signoria[51].

Da Roma l'Altoviti continuò a scrivere a Cosimo e a suo figlio, il principe Francesco, fino al 1560; tra il 1565 e il 1567 da Venezia e tra il 1568 e il 1573 di nuovo da Roma e anche da Firenze. Non è perciò corretto sostenere, come fa Cantagalli, che l'arcivescovo fosse costretto a rifugiarsi a Roma soltanto dal 1554 in seguito all'imboscata di Chiusi in cui i franco-senesi condotti da Piero Strozzi assalirono le truppe spagnole e dopo che anche Bindo Altoviti si era apertamente dichiarato nemico del Duca[52]. Le sue trame antimedicee parallele all'impegno finanziario e militare assunto dal padre e dal fratello Giovan Battista nella guerra che porterà alla disfatta dei fuorusciti fiorentini a Marciano risultano evidenti da una lettera dello stesso Cosimo a Carlo V del 27 luglio 1555, in cui si fa riferimento esplicito alla complicità del prelato contraria ai progetti di espansione fiorentina su Siena:

L'arcivescovo di Firenze non è venuto in campo con l'armi come l'altro [il fratello Giovan Battista], ma in detti e fatti pubblicamente ha detto tutto quello può fare un ribelle al suo principe. Nella guerra ha contribuito pro

[51] ASFi, Mediceo del Principato 442, c. 71r.

[52] Cfr. R. Cantagalli, *La guerra di Siena (1552-1559)*, Accademia senese degli Intronati, Siena 1962, p. 236.

rata con gli altri fuorusciti a pagar denari come per molti processi fatti ad alcuni giustitiati e per scripti chiaramente appare […][53].

Nel luglio del 1556 l'ambasciatore Bongianni Gianfigliazzi riferiva a Cosimo la condotta tenuta a Roma dall'arcivescovo che aveva preso a risiedere stabilmente a Santa Prassede. La mattina del giovedì 9 luglio l'Altoviti aveva offerto un pranzo ad alcuni fuorusciti, tra i quali erano presenti l'avvocato concistoriale Silvestro Aldobrandini, padre del futuro pontefice Clemente VIII, e un francese al seguito del cardinale François de Tournon[54] e del cardinale Carlo Carafa[55], tutti in attesa di collegarsi col re di Francia Enrico II e con Piero Strozzi suo comandante[56].

Dopo che nel 1553 erano stati dichiarati ribelli Bindo e il figlio Giovan Battista che in seguito fu «rimesso alla patria solo et non a' beni»[57], all'arci-

---

[53] ASFi, Mediceo del Principato 54, c. 91, lettera cit. in: R. Cantagalli, *op. cit.*, p. 265, n. 54.

[54] Sul de Tournon (1489-1562) cfr. M. François, *Le rôle du cardinal François de Tournon dans la politique française en Italie de janvier à juillet 1556*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire", 50 (1933), p. 293-333 e C. Michon, F. Nawrocki, *François de Tournon (1489-1562)*, in: *Les Conseillers de François Ier*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2011, pp. 507-525.

[55] Carlo Carafa diventò cardinale nel 1555 dopo aver intrapreso la carriera militare e fatto parte dell'esercito imperiale nella guerra di Siena; amico dei fuorusciti fiorentini a Roma, tra cui Silvestro Aldobrandini e Annibale Rucellai, giocò un ruolo ambiguo nei confronti di Cosimo I e delle sue mire su Siena, che anche i Carafa si erano fatti promettere dalla Francia al momento della lega voluta da Paolo IV contro Carlo V; fallita la lega e l'alleanza franco-papale, Filippo II il 25 giugno 1557 consegnerà Siena a Cosimo (vedi A. Prosperi, *Carafa Carlo*, in DBI, 19, 1976, pp. 497-509).

[56] «El Concino mi scrisse et la alligata sua si dette, ritrassi come alli 9 [luglio] giovedì mattina l'arcivescovo di Firenze dette desinare a Santa Prassedia dove sta ora el più tempo a ms. Lucha Panichi dottore d'età d'anni 45 el quale corteggia ogni mattina lo Aldobrandino et è suo favorito, eravi uno navarrese che sta col cardinal Torno così v'era Leonardo Canigiani suo segretario, Antonio Antinori suo […?] che sta del continuo con l'arcivescovo e ms. Filippo Buondelmonti e ms. Matteo Venturi da Terranuova. A hore 20 vi comparvero in cocchio Francesco Bandini et ms. Piero Guicciardini et vi stettono a cena; et a tavola si ragionò che Caraffa haveva hauto tutto quello haveva domandato et che il Re s'era lassato intendere che voleva si facessi la guerra et particularmente per Siena et che la tornata del cardinale et Strozzo saria all'ultimo di questo mese perché le galere del Re non erano in ordine et che mena seco tremila guasconi et saranno trenta galere[...]» (ASFi, Mediceo del Principato 3284, ins. 7, c. 7). Gli informatori medicei riferirono anche di una congiura per uccidere i Medici appoggiata dall'arcivescovo (vedi V. Arrighi, *Gianfigliazzi Giovanni*, in DBI, 54, 2000, pp. 347-352).

[57] Cfr. ASFi, Capitani di Parte, numeri bianchi 40, c. 3v; in questo registro sono registrati non solo i benefici ecclesiastici di patronato di famiglie ribelli o di banditi dello stato, ma anche elenchi di benefici appartenenti a privati, arti ed enti con l'indicazione della rendita di ciascun beneficio. Nel 1568, data della compilazione del registro, sotto il nome degli Altoviti si legge: «[…?] di Zanobi di Lionardo rebelle del 30, ma rimesso alla patria et a beni per la provvisione del 36, però si cancella; Bindo di Antonio del 53 a 82 [riferimento al numero della carta di altro

vescovo furono sequestrati i frutti della mensa; sia Giulio III che Paolo IV con due brevi del 15 gennaio e 17 giugno 1555 indirizzati al duca lo esorteranno a restituirli[58]. Il bando contro gli Altoviti aveva suscitato un grande scalpore sia per la notorietà e potenza di quella famiglia, sia per l'ardire dimostrato da Cosimo nei confronti di un prelato. Per mitigare lo spavento – come riferisce lo storico Riguccio Galluzzi – Cosimo pensò bene di ricorrere a un atto di clemenza, virtù sempre apprezzata e consigliata in un principe che in genere aveva dato di sé un'immagine di spietata durezza. Il 5 ottobre 1554 promulgò un indulto a favore dei rei di gravi delitti, eccettuato naturalmente il delitto di lesa maestà; per l'occasione furono eletti cinque «graziatori» che per due mesi ebbero il compito di assolvere i colpevoli «e in tal tempo fu data a chiunque libera franchigia di potersi introdurre nella capitale per accettare la grazia»[59].

La città del principe riveste in questa circostanza un ruolo davvero primario di attrazione e segno della clemenza sovrana; d'altro lato le sorti della chiesa fiorentina appaiono in modo profondo legate all'incalzare delle passioni politiche.

L'evolversi degli avvenimenti e l'elezione al soglio pontificio dell'austero Paolo IV Carafa – succeduto nel 1555 a Marcello II Cervini, papa per soli 22 giorni, e a Giulio III Ciocchi del Monte dimostratosi molto più accondiscendente nei confronti di Cosimo in quanto benefattore della sua famiglia e dei nipoti[60] –, riportarono a galla con forza la questione del sequestro dei

---

libro] et Giovan Battista suo figlio rebelli et Giovan Battista fu rimesso alla patria solo et non a' beni; Giovan Battista di Domenico di Leonardo fu bandito l'anno 1567 […]».

[58] ASFi, Diplomatico, Regesto, alle date.

[59] Galluzzi, *op. cit.,* vol. I, p. 376.

[60] Giulio III ottenne in feudo da Cosimo Monte San Savino nello stato fiorentino per farne dono ai suoi parenti e in particolare al fratello Baldovino e ai nipoti Giovan Battista e Fabiano figli del fratello. Estintasi la famiglia nel 1570 con la morte di Fabiano ucciso in Francia nelle guerra contro gli ugonotti il feudo di Monte San Savino ritornò a Cosimo; del nepotismo di Giulio III dà un giudizio severo lo storico Bernardo Segni che riferisce anche delle mormorazioni fatte dal popolo sull' elezione di un soggetto «nato di contadino»; scrive, infatti, il Segni nelle sue *Istorie*: «Ma papa Giulio non contento della signoria del Monte, nella quale aveva dichiarato marchese Baldovino suo fratello, promosse alla dignità del cardinalato Innocenzio di Arezzo suo favorito [detto "il bertuccino"] fanciulletto nato di una povera che andava accattando in Bologna quando egli vi era legato e benché senza alcuna virtù di ingegno, o di costumi, non di meno amato perdutamente dal papa. A costui, adunque, ch'era d'età di anni diciassette, dette il papa il suo cappello, e dichiarollo per nato della sua famiglia e lo costituì nel primo favore della chiesa, non altrimenti che si fussi stato Farnese nel tempo di Paolo ed Ippolito de' Medici al tempo di Clemente. Cotali erano in que' tempi i costumi de' prelati grandi e in cotali usanze si maneggiavano gli alti onori e gradi delle dignità ecclesiastiche» (cfr. Segni, *op. cit*., pp. 484-485).

frutti della mensa. Nella lunga lettera che l'ambasciatore fiorentino a Roma Averardo Serristori scrisse al duca il 12 agosto 1555 si riferiva della trattativa per la restituzione dei frutti[61]; da mediatore tra Cosimo e il papa fecero il cardinal nepote Carlo Carafa, il datario, molto probabilmente Giovan Battista Osio[62], e Nofri Camaiani[63] per l'occasione dichiarato servitore «et advocato» del duca nelle cause pendenti con la curia romana. La restituzione, secondo la S. Sede, doveva essere fatta come «presente libero» al papa in qualità di «iudice et superiore competente» e non vincolata dalle condizioni imposte da Cosimo in risposta ai brevi indirizzatigli e che si spingevano fino alla richiesta del trasferimento dell'Altoviti ad altra diocesi, già ventilata al papa come ottimo pegno per guadagnarsi l'amicizia del duca e garantire tra loro «unione e intelligenza grandissima»[64]. In gioco c'era l'autorità di Sua Santità sopra le cose ecclesiastiche e «in questo caso il papa haveva quella consideratione alla persona dell'Arcivescovo che a uno che non fussi, ma che li premeva l'honor suo per la libertà ecclesiastica della quale sempre *in minoribus* era stata gelosa difenditrice et per defensione della quale non si curerà oggi romperla con qualsivoglia gran Principe […]». Cosimo come «principe italiano così vicino con il stato suo» non poteva non dare al papa quella soddisfazione tanto ben

---

[61] ASFi, Mediceo del Principato 3284, ins. 5 e *Legazioni di Averardo Serristori ambasciatore di Cosimo I a Carlo Quinto e in Corte di Roma (1537-1568) con appendice di documenti e con note politiche e storiche di Giuseppe Canestrini, pubblicate dal Generale conte Luigi Serristori*, Felice Lemonnier, Firenze 1853, pp. 360-366.

[62] Giovan Battista Osio fu datario di Paolo IV e successe al ferrarese Giulio Canani, vescovo di Adria e poi di Modena, che era stato segretario di Giulio III con ampie facoltà di sottoscrivere suppliche. A differenza del Canani, l'Osio si mostrò soggetto più malleabile per i disegni di Cosimo che avrebbe voluto favorirlo nel cardinalato; un elenco e brevi notizie dei datari e prodatari – cariche ricoperte rispettivamente da prelati e cardinali – sono in: G. Moroni, *op. cit*., vol. IX, pp. 109-161 e in particolare p. 133; cfr. anche F. Troncarelli, *Canani Giulio*, in DBI, 17, 1974, pp. 716-720.

[63] Onofrio, o Nofri, Camaiani (1517-1574), fratello del vescovo di Fiesole Pietro, dopo gli studi legali intraprese una brillante carriera sia al servizio di Cosimo che nella corte di Roma, divenendo abbreviatore di Parco maggiore nel 1549, avvocato concistoriale nel 1554 e dal 1560, con l'appoggio mediceo, avvocato fiscale, consultore dell'Inquisizione e della Consulta, protonotario apostolico; le trattative condotte dal Camaiani per la restituzione dei frutti dell'arcivescovato fiorentino e per altre questioni riguardanti i rapporti tra Firenze e Roma in affari politici e giurisdizionali sono in ASFi, Mediceo del Principato 3264-3274; M. Giansante, *Camaiani Onofrio*, in DBI, 17, 1974, pp. 71-72.

[64] Cfr. la lettera di Averardo Serristori a Cosimo del 10 agosto 1555 in *Legazioni cit*., pp. 355-360 e anche ASFi, Mediceo del Principato 3285, inserto 5, lettera del 12 agosto 1555 da cui ricavo le citazioni che seguono *infra*; si veda anche M. Pattenden, *Pius IV and the Fall of the Carafa: nepotism and Papal Authority in Countereformation Rome*, Oxford University Press, Oxford 2013.

accetta nel principio del suo pontificato; dal proprio canto il papa prometteva di impegnarsi affinché i frutti della mensa non finissero nelle mani di altri ribelli, cogliendo così l'occasione per «admonire tutti li prelati che non ingriffischino contra li loro Principi et che vivino da pari loro […]».

Il desiderio di mantenere buoni rapporti con il duca si rivelerà del resto decisivo per Paolo IV dopo la disastrosa esperienza della rottura della neutralità e l'alleanza stretta con la Francia in funzione antiasburgica e conclusasi nel 1557 con la pace di Cave, nella quale fu determinante l'azione mediatrice di Cosimo[65].

È sintomatica di questa interdipendenza tra Firenze e Roma, al di là dei consueti bracci di ferro giurisdizionali tra chiesa e stato caratteristici dell'Europa d'antico regime, la negoziazione puntigliosa sul trasferimento dell'arcivescovo, fondata sulla disponibilità e capacità di una figura singolare di ministro che riuniva in sé il duplice ruolo di agente mediceo e uomo di curia. Avvalendosi, infatti, del dettato delle leggi canoniche e soprattutto della sua scaltrita esperienza di pratica curiale favorita dalla confidenza col datario, a chiari toni professatosi amico dei Medici, il Camaiani voleva arrivare al trasferimento del prelato senza seguire la via ordinaria, considerando il caso «tanto notorio e scandaloso». D'altro canto il datario e il cardinal Carafa si affannavano a spiegare che non si poteva «ex abrupto torre la chiesa all'Arcivescovo et transferirlo altrove» senza assicurarli almeno gli alimenti finché fosse presule della chiesa fiorentina; le condizioni poste da Cosimo a Paolo IV potevano in effetti apparire imbarazzanti, perché apertamente lesive della libertà ecclesiastica, ma non certo inusitate, dal momento che proprio al neo pontefice, già cardinale dal 1536, l'imperatore Carlo V aveva impedito di prendere possesso della cattedra arcivescovile di Napoli che il Carafa teneva dal 1549. Da qui, in attesa di provare un motivo legittimo per la traslazione dell'Altoviti, nasceva lo scrupolo di Paolo IV di assicurare al prelato fiorentino una ricompensa adeguata per una chiesa «di tanto valore», dubitando che l'imperatore «si contentasse che avesse ricompensa nel Regno per esser l'huomo così scoperto nelle fattioni…».

---

[65] Per solennizzare l'evento e anche per scongiurare il ripetersi delle consuete inondazioni dell'Arno, il 17 settembre 1557 fu emanata una provvisione per sospendere le udienze di tutte le magistrature cittadine, eccetto quelle degli Otto di Guardia per le cause criminali, e si celebrava nella cattedrale di Santa Maria del Fiore una messa solenne seguita dall'elargizione di elemosine in ringraziamento della pace tra Paolo IV e Filippo II (cfr. L. Cantini, *Legislazione toscana*, Stamperia Albizzianiana, Firenze 1800-1807, vol. III, p. 211).

3. Pastore, autore, alchimista: Antonio Altoviti fra atteggiamenti eterodossi e filosofia neoplatonica

Gli anni 1555/1556 furono anni cruciali per l'Altoviti; il suo nome venne fuori nelle deposizioni rilasciate dal barnabita Lorenzo Davidico durante il suo processo inquisitoriale[66]. Alcune testimonianze sulla poca ortodossia di alcuni fiorentini, tra i quali fu accusato Bartolomeo Panciatichi[67] erano venute, a detta del Davidico, dal vicario dell'Altoviti Niccolò Durante che nel 1552, in qualità di inquisitore e commissario del Santo Uffizio, aveva sottoscritto un bando contro i libri proibiti[68]. In quell'anno il vicario decise però di lasciare Firenze come già aveva fatto il Buontempi, forse a causa del clima di tensione che c'era tra l'arcivescovo e Cosimo. «Da che poi a ms. Nicholò Duranti non è più piaciuto servir per vicario nella città di V.E. – scriveva l'Altoviti a Cosimo – io non ho mancato ogni diligentia di cerchare persona più a proposito per il luogho in che possibil fusse, et fra le più atte ho scelto Ms. Antonio»[69].

Il susseguirsi di vicari, la cui scelta dipendeva direttamente dall'Altoviti, non garantiva un governo stabile della diocesi carente soprattutto di una guida spirituale in assenza del suo pastore; fu questo uno dei motivi che spinsero Cosimo e sua moglie Eleonora a chiamare a Firenze i padri della Compagnia di Gesù[70]. Non è, tuttavia, documentabile alla luce delle attuali ricerche, l'ostilità da parte del duca nei suoi confronti per le posizioni ereticali del prelato che si diceva nutrisse dubbi sul sacramento eucaristico e sulla messa[71]. È del resto ben noto come Cosimo, lui stesso sospettato di eresia, avesse tollerato e protetto il canonico Pietro Carnesecchi prima di consegnarlo definitivamente all'Inquisizione e alla condanna capitale[72]. Dal canto suo l'Altoviti non man-

---

[66] Cfr. M. Firpo, D. Marcatto, *Lorenzo Davidico (1513-1574) e il suo processo inquisitoriale*, voll. 2, Olschki, Firenze 1992: vol. 1, M. Firpo, *Nel labirinto del mondo: Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, pp. 116, 178; vol II, *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico 1555-1560*, edizione critica a cura di D. Marcatto, pp. 47-48 e 131-132.

[67] Sul Panciatichi si veda il contributo di R. Mazzei in questo volume.

[68] Cfr. *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico 1555-1560*, cit., p. 48.

[69] ASFi, Mediceo del Principato 409, c. 241, da Roma, 17 giugno 1552. Il vicario è Antonio de Pretis.

[70] Si veda al riguardo il contributo di M. Sangalli in questo volume.

[71] Cfr. D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico 1555-1560* cit., pp. 131-132.

[72] Cfr. M. Firpo, D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1555-1567). Edizione critica*, Archivio segreto vaticano, Città del Vaticano 1998-2000, 2 voll., sugli anni del governo di Cosimo cfr. M. Cavarzere, *Cosimo I Pater ecclesiae, tra eresia, riforma*

cava di coltivare gli studi per i quali fu apprezzato conoscitore delle scienze e delle lingue greca e latina. L'unico scritto finora reperito dell'Altoviti fra quelli elencati dai vari biografi è un inedito *Trattato de venti*[73] nel quale egli critica le teorie aristoteliche sull'origine dei venti come esalazione di vapori caldi e secchi, sostenendo invece che il moto del vento è causato «da la virtù et proprietà di qualche stella» come gli suggeriva l'esperienza e il senso[74]. Non si conosce la datazione di questo suo scritto né degli altri che forse circolavano contribuendo a farlo apprezzare nei sodalizi accademici. Prima della sua elezione ad arcivescovo, nel settembre del 1545, il fiorentino Agnolo Caiani gli dedicò la traduzione in volgare degli elementi di Euclide e nel settembre del 1551 Lelio Carani *Gli strategemmi di Polieno* retore macedone del II secolo d.C.[75]. L'opera del Carani ebbe fortuna in ambienti riformati in Francia, Germania e Olanda, ma nel 1552 anche il Carani fu tra i processati a Firenze per eresia[76]; nella dedica all'arcivescovo Altoviti l'autore, giustificandosi di «non essere mai stato né veduto né conosciuto» da lui, si dice invitato e anzi costretto a farla per la sua «singolar virtù et nobiltà… intesa per parole di molti et confermata dalla pubblica fama». Con la data dell'11 dicembre 1547 un altro autore, poi incorso in sospetti di eresia e condannato al carcere, il piacentino Lodovico Domenichi, dedicò al "Molto magnifico Antonio Altoviti" la traduzione in volgare di un'opera di Paolo Diacono, *Della chiesa d'Aquileia. Della origine et fatti dei Longobardi…* (In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1548)[77]. Dal 1546 Domenichi si era trasferito da

---

religiosa e ragion di stato, "Annali di Storia di Firenze" IX (2014), numero monografico, *Cosimo I de' Medici: itinerari di ricerca tra arte, cultura e politica*, a cura di E. Ferretti, pp. 77-86:<http://www.fupress.net/index.php/asf/article/view/16715/15630>.

[73] Biblioteca Riccardiana di Firenze, Ms. Riccardi 2727, cc.1r-17v; Cfr. L. Passerini, *Genealogia della famiglia Altoviti*, Alla Galileiana, Firenze 1871, p. 62.

[74] Biblioteca Riccardiana di Firenze, Ms. cit., cc. 14r-16r.

[75] Cfr. A. Caiani, *I quindici libri degli Elementi di Euclide di greco tradotti in lingua thoscana*, Blado, Roma 1545, con gratia et privilegio del S.N.S. Paulo Terzo et della Serenissima Repubblica Veneziana e con dedica Allo eruditissimo giovane Messer Antonio Altoviti; L. Carani, *Gli stratagemmi di Polieno di grandissimo utile ai capitani nelle diverse occasioni della guerra*, In Vinegia, Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli, 1552.

[76] Cfr. C. Asso, *I dispiaceri di un traduttore. Morte e opere di Lelio Carani,* in: *La fede degli italiani: per Adriano Prosperi*, vol. I, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 203-222 e anche 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", 11 (1998), pp. 251 e 266. Dello stesso autore si veda ora: https://www.academia.edu/41975509/Attivit%C3%A0_dellInquisizione_a_Firenze_fra_il_1549_e_il_1552_di_Gustavo_Bertoli, controllato il 13 marzo 2020.

[77] Vedi A. Piscini, *Giolito de' Ferrari Gabriele*, in DBI, 40, 1991, pp. 595-600.

Venezia a Firenze grazie all'amicizia, poi bruscamente interrotta, con Pietro Aretino. Confidando nella protezione di Cosimo, entrò in contatto con Anton Francesco Doni e lavorò per breve tempo nella tipografia aperta dal Doni, impiegandosi in seguito a tradurre soprattutto testi classici. Nella dedica, dopo aver ripercorso le origini di personaggi illustri della famiglia Altoviti, elogia Antonio per la sua dottrina, per l'ottima fama dell'integrità dei suoi costumi che «correva sulla bocca dei buoni», tutto per giustificare la traduzione di una antichissima storia «sì perché le vostre honorate azioni sono materia d'historie; sì perché voi molto vi dilettate di quelle et benissimo l'intendete».

In questo clima ancora molto fluido dal punto di vista della politica dei principi e della riforma della chiesa l'interesse per la sua diocesi da parte dell'Altoviti in esilio si calibrò su divergenze di giurisdizione con il duca e di disciplinamento del capitolo della cattedrale di Santa Maria del Fiore ribadito dalla pubblicazione delle *Constitutiones capituli Florentini* (Florentiae apud Laurentium Torrentinum, 1559). Le costituzioni che riprendevano e aggiornavano analoghi precedenti sono articolate in 76 capitoli che stabiliscono norme precise per le cinque maggiori dignità del capitolo e per il resto dei canonici regolarmente muniti di prebende. Tra questi il capitolo XXX stabiliva che tre volte l'anno a cominciare dal 25 maggio 1558 l'arcivescovo insieme ad altro camerario dovesse visitare i singoli benefici curati e semplici situati nella diocesi fiorentina o fuori di essa e pertinenti a elezione o collazione del capitolo o a esso annessi e incorporati. Scopo della visita era quello di controllare il corretto comportamento di rettori e cappellani nella celebrazione dell'officio divino, nell'amministrazione dei sacramenti, nella cura dei paramenti e degli arredi sacri.

Il capitolo della cattedrale, roccaforte di molti patrizi fiorentini, tra cui alcuni antimedicei, fu un bacino di reclutamento per cariche e uffici sia nella curia romana che nello Stato pontificio. Vicini ai pontefici Paolo III e Giulio III, tra il 1551 e il 1553 ritroviamo come sollecitatori, referendari, commensali, familiari o camerieri i canonici Pandolfo Rucellai, Jacopo Aldobrandini, Francesco de' Medici, Federigo Giusti di Anghiari e Spinello Benci di Montepulciano poi primo vescovo di Montepulciano[78]. Con i canonici del capitolo Altoviti fu in corrispondenza epistolare ancor prima del suo rientro a Firenze, sia per presentare i vari vicari, sia per soddisfare le richieste dei canonici sull'andamento del concilio tridentino in

[78] Cfr. S. Salvini, *Catalogo cronologico de' canonici della Chiesa Metropolitana fiorentina… con l'aggiunta de' canonici ammessi nel detto capitolo dall'anno 1751 fino al presente tempo*, Gaetano Cambiagi, Firenze 1782.

merito alle questioni pertinenti ai benefizi e alla residenza e sulle quali, a detta del presule, si procedeva con «rigore e con destrezza»[79].

La lunga assenza di Altoviti dalla diocesi che, come già accennato, è stata generalmente imputata sooprattutto al timore suscitato dal bando dato alla famiglia, fu motivata anche da altri interessi. Al papa Pio V Ghislieri l'arcivescovo aveva chiesto di poter dilazionare il suo ingresso a Firenze «ut sibi studiorum causa Patavii quinquennium esse liceret»[80]. Francesco de' Vieri detto Verino secondo, docente nello Studio pisano e fautore della filosofia neoplatonica, ricorda che l'Altoviti era stato a Padova con altri filosofi platonici allievi dell'«eccellentissimo filosofo speculativo Francesco Piccolomini»; oltre ad alcuni gentiluomini veneziani con l'Altoviti, che fu anche allievo di Francesco Verino primo, c'erano i fiorentini Francesco da Diacceto, Donato Acciaiuoli, Francesco di Raffaello Medici, Giovanni di Carlo Strozzi, Alessandro del Caccia, «… ingegni rari, non meno che per nobiltà di sangue»[81]. A proposito della presenza a Padova dell'Altoviti, dalla dedica che Anton Francesco Doni gli fece del libro V della *Zucca*, intitolato *La pittura del tempo*, si evince che nel 1565 l'arcivescovo si era recato ad Arquà a visitare la sepoltura del Petrarca, cosa che aveva dato «tanto contento» al Doni ammiratore degli scritti del poeta «come quelli che sono tutti poesia divina»[82].

---

[79] Archivio del Capitolo di Santa Maria del Fiore di Firenze, Scritture diverse H.6., tomo VII, c. 239 e c. 249, lettere dell'arcivescovo al capitolo, Roma, 30 aprile 1559 e Padova, 21 luglio 1564. Nel 1559 Altoviti presentò al capitolo il nuovo vicario, il corso Pietro Conti, scelto al posto di Pier Francesco Cecchi da Pescia «indisposto per catarro». Nel 1564 presentò il vicario Guido Serguidi. Con lettera da Roma del 25 luglio 1564 scrisse al capitolo di essere in attesa di avere un colloquio col papa per risolvere le questioni dei canonici, non potendo dare notizie molto certe non avendo ancora parlato con «persone d'importantia» (ivi, c. 250). Anche in altre occasioni, una volta tornato a Firenze, l'arcivescovo dovrà occuparsi di vari contenziosi con il capitolo che coinvolgeranno il granduca, il vicario Serguidi e il segretario di stato Bartolomeo Concini.

[80] ACAF, Bullettone, c. 661.

[81] Cfr. F. De' Vieri, *Ragionamento de l'Eccellenza et de' più maravigliosi artifizi della magnanima professione della Filosofia*, Giorgio Marescotti, Firenze 1589, pp. 92-93. Su Francesco de' Vieri rinvio a M.P. Paoli, *La principessa dei gigli. Cristina di Lorena dal 'bel Regno di Francia' alla corte dei Medici*, in: *Cristina di Lorena, Lettere alla figlia Caterina de' Medici Gonzaga (1617-1629)*, a cura di B. Biagioli ed E. Stumpo, FUP, Firenze 2015, pp. 403-415; sul de' Vieri e su Francesco Piccolomini cfr. M.P. Paoli, *"Per l'institutione d'un principe fanciullo": Cammillo Guidi e i progetti di educazione per Cosimo II de' Medici,* in: *Tra archivi e storia. Scritti dedicati ad Alessandra Contini Bonacossi*, a cura di E. Insabato, R. Manno, E. Pellegrini, A. Scattigno, vol. I, FUP, Firenze 2018, pp. 397-436.

[82] Cfr. A.F. Doni, *La zucca*, Francesco Rampazzetto ad istantia di Gio Battista et Marchio Sessa fratelli, Venezia 1565, pp. 262 e p. 265. Sulle censure delle opere del Doni e per quelle

La cerchia delle amicizie e conoscenze dell'Altoviti merita di essere approfondita. A Roma fu in contatto con il cardinale Guglielmo Sirleto[83] e col fiorentino Bartolomeo Valori che lo ricordava come «huomo di bontà filosofica, ma però paradoxico in molte sue opinioni»[84]. Da approfondire anche gli interessi alchemici dell'Altoviti definito dal medico bolognese Leonardo Fioravanti «huomo espertissimo e raro in tutte le scientie e molto esperto nell'arte de' vetri», mentre il francese Nicolas Guibert, che all'alchimia fu contrario, lo ricorda come principe degli alchimisti[85]. Interessi questi coltivati nella corte medicea e in particolare, come ben noto, da Francesco de' Medici principe dello studiolo[86]. Nel 1567 da Venezia Polo Loredan scriveva all'Altoviti una lunga lettera per rispondere a una sua richiesta di maestri vetrai che volessero trasferirsi a Firenze per fabbricare alambicchi. Loredan si impegnava a trovare persone competenti e che non pretendessero compensi troppo elevati, cosa a suo giudizio non facile[87]. Dopo il suo rientro a Firenze l'arcivescovo scriverà al principe Francesco a proposito di certi «cogoli», specie di pietre bianche utilizzate per la composizione del vetro, con la promessa di trovare persona competente da portare alla fornace[88].

---

delle rime del Petrarca cfr. G. Fragnito, *Rinascimento perduto. La letteratura italiana sotto gli occhi dei censori (secoli XVI-XVII)*, il Mulino, Bologna 2019, *ad indicem*.

[83] Sul cardinal Sirleto che fu bibliotecario della Vaticana cfr. *Il Card. Guglielmo Sirleto (1514-1585): atti del Convegno di studio nel IV centenario della morte*, Istituto di Scienze Religiose di Catanzaro-Squillace, 1989.

[84] Cfr. L. Polizzotto, C. Covesi, *Memorie di casa Valori*, Nerbini, Firenze 2007, p. 167. Valori ricorda che nel 1573 alle sue nozze con Porzia Mazzinghi invitò fra gli altri l'arcivescovo (ivi, p. 170).

[85] Cfr. D. Pegazzano, *La collezione di Bindo Altoviti*, in: *Il Ritratto di un banchiere* cit., pp. 435-436. A proposito degli stucchi realizzati nel palazzo Altoviti a Roma nel 1553 raffiguranti Giunone, Nettuno e Vulcano che rispettivamente sono legati all'elemento dell'aria, dell'acqua e del fuoco, la Pegazzano ipotizza che il committente degli stucchi poteva essere Antonio Altoviti appassionato di alchimia; Fioravanti, in realtà, soltanto a partire dalla seconda edizione de *Lo specchio di scientia universale libri tre* (Andrea Ravenoldo, Venezia 1567, p. 68) ricorda l'Altoviti come esperto dell'arte dei vetri di Murano; sul Fioravanti cfr. P. Camporesi, *Camminare il mondo. Vita e avventure di Leonardo Fioravanti medico del cinquecento*, Garzanti, Milano 1997; inoltre cfr. Nicolas Guibert, *De interitu alchymiae metallorum transmutatione tractatus aliquot*, Tulli, apud SebastianumPhilippe, Typographo iurato, 1614, p. 16.

[86] Cfr. L. Berti, *Francesco I Medici e la fine del Rinascimento fiorentino*, Firenze 1967 e da ultimo V. Conticelli, *'Guardaroba di cose rare e preziose'. Lo studiolo di Francesco I de Medici, Arte, storia e significati*, Agorà Publishing, Lugano 2007.

[87] ASFi, Mediceo del Principato, 529A c.689r-v.

[88] Ivi, Mediceo del Principato 546, c. 173, Firenze, 17 gennaio 1569.

4. Il ritorno in patria: Antonio Altoviti tra zelo pastorale e purezza verginale

Fin dal 1564 l'Altoviti si era rivolto al gran principe in vista del suo ritorno a Firenze, chiedendogli di interporre buoni uffici presso il padre Cosimo[89]. Cosimo a sua volta, nel 1565 chiederà all'Altoviti, che in quel periodo dimorava a Venezia, una colonna rotta di porfido che si trovava nella vigna di famiglia a Roma:

> di che – rispondeva l'arcivescovo – io ho preso grandissimo piacere poi che mi si porge con questa occasione di far qualche cosa che gli sia grata, né mi sbigottisce la piccolezza della cosa, sapendo quanto a' principi grandi et animi generosi si satisfaccino spesso delle cose piccole[90].

Il tenore della corrispondenza di questi anni fino al 1567, anno dell'ingresso ufficiale e solenne nella sua città e nella sua chiesa, si dimostra sempre più disteso e suadente sia da parte del principe che dell'«eletto di Firenze» come spesso Altoviti soleva firmarsi. Determinante fu la chiusura del concilio di Trento al quale anche l'Altoviti aveva partecipato e in cui Cosimo aveva avuto larga parte[91]. La politica ecclesiastica del duca, da anni pervasiva e capillare a livello locale, si rivelerà sempre più attenta a non infrangere i rapporti con Roma soprattutto durante i pontificati di Pio IV e Pio V in vista della sospirata concessione del titolo granducale. Allusiva a questo stato di cose nella Roma curiale girava la pasquinata "Cosmus Pontifex maximus"[92].

Nel marzo del 1570 l'Altoviti era di nuovo a Roma e da qui scriveva al gran principe per rallegrarsi dell'incoronazione del padre Cosimo certo che tale evento avrebbe portato lustro a tutta la casata, alla patria e all'Italia:

> Io so che V.Alt.a non mancherà di quella gratitudine et ricognizione verso di Dio che conviene a' religiosissimo Principe, essendo stata l'esemplare Religione uno de' Principali mezi di fare la sua felicissima Casa tanto accet-

---

[89] Ivi, Mediceo del Principato 513 A, c. 856, Venezia, 8 febbraio 1564.

[90] Ivi, Mediceo del Principato 518, c. 168, Venezia, 26 ottobre 1565.

[91] Cfr. A. D'Addario, *Aspetti della controriforma* cit.

[92] Si veda la prefazione di D. Moreni ai *Ricordi intorno ai costumi, azioni e governo del serenissimo Gran Duca Cosimo I scritti da Domenico Mellini di commissione della serenissima Maria Cristina di Lorena*, Magheri, Firenze 1820, p. X.

ta nel cospetto del S. Iddio et talmente che ella ha dato esempio, non solo agli altri principi, ma a' religiosi stessi[93] .

Scrivendo anche a Cosimo neo granduca ai complimenti fece seguire una esplicita richiesta da rivolgere al pontefice perché concedesse una stanza nei monasteri dove potessero entrare le donne «per benefizio» del monastero. L'intervento di Cosimo era ritenuto indispensabile: «se lei non muove questo dado nessun altro è bastante et le cose così patiscono con non poco pericolo»[94].

L'azione pastorale dell'Altoviti si uniformò ai dettami tridentini nello svolgimento delle visite pastorali alla città e alla campagna, molto sommarie al tempo del Ridolfi e del Buondelmonti[95], nell'osservanza delle cerimonie liturgiche, nella convocazione del sinodo diocesano nel 1569 e di quello provinciale nel 1573, entrambi a stampa. Il 21 giugno 1567, un mese dopo il suo ingresso, si era recato in visita alla confraternita detta Buca di S. Antonio abate che radunava molti membri del patriziato fiorentino, ma anche artigiani. L'accoglienza fu calorosa e il padre governatore e tutto il corpo dei confratelli in numero di 150 si inginocchiarono e lo abbracciarono[96]. Sul governo delle confraternite Altoviti si era espresso chiaramente nel sinodo del 1573, ribadendo che erano soggette alla visita pastorale e al decoro nonché al divieto per i laici di predicare su materie ecclesiastiche all'interno dell'oratorio[97]. La situazione delle confraternite e delle parrocchie fiorentine durante gli anni 1548-1566 è ancora da ricostruire così come la predicazione e i rapporti che Altoviti ebbe con gli ordini regolari soprattutto prima della chiusura del concilio tridentino. Luca Giuseppe Cerracchini nei *Fasti teologali* ricorda fra i teologi dell'arcivescovo il servita Michelangelo Naldini e il carmelitano Paolo Rondini entrambi fio-

---

[93] ASFi, Mediceo del Principato 546, c. 734r-v, Roma, 10 marzo 1570.

[94] Ivi, Mediceo del Principato 552, c. 269, s.d.

[95] Ridolfi nel 1525, da un anno arcivescovo di Firenze, in quanto perpetuo commendatario della propositura di Prato, ordinò al vicario Giovanni de Statis romano la vista alla chiesa collegiata S. Stefano. Una visita parziale fu fatta alle chiese di Firenze e del contado (ACAF, Visite Pastorali 6, e M.P. Paoli, *"Nuovi" vescovi per l'antica città* cit., pp. 768-769). Andrea Buondelmonti nel 1537 ordinò al suo vicario Antonio de Pretis di visitare la campagna, ma anche questa visita come quella del 1541/42 fu parziale.

[96] ASFi, Compagnie religiose soppresse da Pietro Leopoldo 108, c.37.

[97] Cfr. K. Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael: A Youth Confraternity in Florence, 1411-1785*, University of Toronto Press, Toronto 1998, p. 94 e anche D.N. Dow, *Apostolic Iconography and Florentine Confraternities in The Age of Reform*, Ashgate, Aldershot 2014.

rentini. Naldini dal 1560 predicava nella cattedrale per la Quaresima e l'Avvento, lasciando una raccolta di omelie in volgare dal titolo *Speculum patientiae Job*. Rondini che per 42 anni aveva predicato in tutta Italia, per quattro anni spiegò la divina scrittura nella chiesa metropolitana «con gran concorso di popolo»[98].

Al buon governo della diocesi in questi anni contribuì molto il vicario Guido Serguidi[99]. Con lettera del 21 aprile 1567 chiedeva a Cosimo se per l'«entrata pubblica» dell'arcivescovo si dovesse osservare il rito consueto e in particolare quello del 1532 del tempo dell'arcivescovo Andrea Buondelmonti. Informava il duca che l'Altoviti sarebbe stato a Bologna il 25 aprile per andare poi a Scandicci in una villa della sorella e da qui alloggiare nel palazzo di Lorenzo Ridolfi. Cosimo approvò. Alla lettera era accluso un sommario del rito di ingresso: «Ordine solito dell'Entrata dell'arcivescovo in Firenze»[100].

Al Serguidi spettò anche il compito di pubblicare la bolla di Pio V con la quale si concedevano grazie a chi avesse preso parte alla guerra contro il turco. Le sorti della chiesa locale e quelle universali della cristianità in armi riempivano dispacci e missive tra Roma e Firenze. Il contenuto della Bolla in sintesi fu inviato al gran principe Francesco per avere da lui il consenso alla pubblicazione. Era il 20 marzo del 1571[101]; pochi mesi dopo, il 7 ottobre, la Lega santa avrebbe sconfitto gli ottomani nella celebre battaglia di Lepanto. Nei mesi di luglio e agosto del 1573 il nuovo compito del

---

[98] Cfr. L.G. Cerracchini, *Fasti teologali ovvero notizie del Collegio de' teologi della sacra università fiorentina dalla sua Fondazione fino all'anno 1738*, Francesco Moücke, Firenze 1738, pp. 251-253 e pp. 276-277. Le prediche del Naldini e del Rondini non sono reperibili a stampa. Di Rondini morto a Firenze nel 1583, si conosce *l'Orazione fatta nelle esequie di Pio IV Pontefice massimo nella Chiesa di san Lorenzo il dì 2 gennaio 1565*, Figli di Lorenzo Torrentino, Firenze 1566. Sul Naldini cfr. anche le poche notizie in *Fonti storico-spirituali dei Servi di santa Maria (1496-1623)*, vol. I, a cura di F.A. Dal Pino, Edizioni Messaggero, Padova 2008, pp. 356, 372, 377.

[99] Guido Serguidi nobile volterrano, canonico di Santa Maria del Fiore e nel 1560 canonico sopranumerario della basilica di San Lorenzo per speciale concessione di Cosimo I, fu auditore della nunziatura di Toscana e vice nunzio apostolico, commissario, auditore e giudice generale in Toscana del Collegio della fabbrica di san Pietro e dal 1574 vescovo di Volterra. Nel 1566, in assenza dell'arcivescovo Altoviti che si trovava Trento per partecipare alle sedute conciliari dell'ultima sessione, Serguidi aveva approvato le costituzioni del capitolo di San Lorenzo (cfr. D. Moreni, *Continuazione delle Memorie istoriche dell'Ambrosiana Imperial basilica di San Lorenzo dalla erezione della chiesa presente a tutto il regno mediceo*, Francesco Daddi, voll. I-II, Firenze 1816-1817, *ad indicem*).

[100] ASFi, Mediceo del Principato 656, cc. 448r-450r.

[101] Ivi, Mediceo del Principato 572, c. 2r.

Serguidi fu quello di adoprarsi per dirimere la questione di precedenza insorta fra i Medici e gli Este e nella quale furono coinvolti vari cardinali[102]. Nel frattempo l'arcivescovo, già debole nel fisico, era tornato a Roma e aveva fatto richiesta al gran principe e indirettamente a Cosimo di valutare una sua possibile promozione al cardinalato sebbene non nutrisse molta speranza di successo[103]. Da Roma il cardinal Ferdinando de' Medici il 20 gennaio 1571 aveva scritto al fratello Francesco descrivendo con toni piuttosto crudi la situazione di poca sanità e di vecchiezza dei prelati toscani, tra cui l'arcivescovo di Firenze «ogn'hora travagliato dalla sua febbre con accidenti di peggior natura», tanto che veniva ricondotto da Firenze a Roma proprio quella sera «per tentare sua miglior fortuna». Massima preoccupazione di Ferdinando era che la chiesa fiorentina andasse in mano a un soggetto gradito al papa e anche ai Medici[104].

Nell'aprile del 1573 l'Altoviti era di nuovo a Firenze per la convocazione del concilio provinciale. In data 15 aprile, poi corretta in 15 novembre, un suo fedele servitore compose un «Dischorso sopra l'anticha et Nobile Familia Altovita con tutte le notizie et varie openioni dell'origine sua et insieme li huomini famosi et degni di Memoria che da quella sono usciti All'Illustre et Rev.mo Mons. Il Sig. Antonio Altoviti degnisssimo Arcivescovo di Firenze»[105]. Il nome dell'autore resta sconosciuto a causa dell'abrasione del foglio del manoscritto che dalle correzioni poste a margine sembra fosse destinato alla stampa. Un documento questo che ha il significato di una sorta di ufficiale riabilitazione e celebrazione di una famiglia antimedicea resa sempre più degna di attenzione grazie alla figura dell'arcivescovo dedicatario dell'opera.

Alla morte di Antonio Altoviti, avvenuta a Firenze il 28 dicembre 1573[106], fecero eco alcune orazioni funebri a opera del canonico Matteo Samminiati, del teologo senese Cristofano Amaroni agostiniano e di Matteo Cutini; solo queste ultime due composte in latino, videro la luce nel 1574[107] anno della morte di Cosimo, altro evento che fu accompagnato

---

[102] Ivi, Mediceo del Principato 590 e 591.

[103] Ivi, Mediceo del Principato 571, c.106, Roma, 22 febbraio 1571.

[104] Ivi, Mediceo del Principato 5085, cc. 321r-v, Roma 20 gennaio 1571.

[105] ASFi, Carte strozziane, Appendice, inserto 9.

[106] Altoviti fu sepolto a Firenze nella chiesa dei SS. Apostoli situata nel borgo omonimo e di patronato della sua famiglia.

[107] Cfr. M. Samminiati, *Orazione funebre in lode di Mons. Antonio Altoviti arcivescovo di Firenze recitata in Duomo nelle di lui esequie* che Domenico Moreni dice trovarsi manoscritta (cfr. D. Moreni, *Bibliografia storico ragionata della Toscana*, Domenico Ciardetti,

da subito da numerose orazioni. Una mera coincidenza volle che Antonio Altoviti e Cosimo I, quasi coetanei, lasciassero la vita a pochi mesi di distanza. Fronteggiatisi per molti anni su campi avversi e poi complici nell'eseguire il vasto progetto tridentino a difesa dell'ortodossia e del buon funzionamento delle chiese locali, furono accomunati alla fine anche dalle celebrazioni in versi e in prosa loro rivolte contenute in un manoscritto che reca il titolo: *Orationi e rime di diversi fatte in morte del ser.mo Cosimo de' Medici di Toscana et alcune in morte del Rev.mo Mons. Antonio Altoviti Arcivescovo di Firenze, messe insieme e scritte da NR /…/ in Pisa*. Il codice contiene le traduzioni dal latino delle orazioni funebri dell'Amaroni e del Cutini[108]. L'orazione dell'Amaroni, la più ricca di particolari, esalta la verginità dell'arcivescovo tramandata per *vox populi* da parte di parenti, di religiosi, di laici uomini e donne, di persone estranee «come lo testimonia un fatto che per tre volte diverse, in casa, in strada e in chiesa… s'è vista da tanti huomini e tutti degni di fede volare alla sua volta la colomba candida qual come dalla purità sua virginale incantata se gli fermò sopra il capo et hora in grembo…»[109]. Questa purezza sarà ricordata anche da Francesco de' Vieri a proposito della virtù della temperanza considerata dal filosofo fra le prime virtù civili e regie «nella quale ancora a' tempi nostri è stato celebrato Mons. Antonio Altoviti degnissimo arcivescovo di Fiorenza per lo splendore del suo sangue, per la sottilità di dottrina et per detta virtù»[110]. Il costante richiamo alla virtù della verginità è degno di nota; un riferimento pertinente, anche se non espressamente citato negli elogi dell'Altoviti, potrebbe essere il santo arcivescovo Antonino Pierozzi canonizzato nel 1523 e a lungo considerato l'unico vero modello di pastore per la chiesa

---

Firenze 1805, vol. II, p. 306); C. Amaroni, *Oratio funebris habita in Aede SS. Apostolrum in obitum Antonii Altovitae Archiepiscopi Florentini*, Typis Georgii Marescotti, Florentiae 1574; M. Cutini, *Oratio funebris in Summa Aede ludimagistri de laudibus Antonii Altovitae Archiepiscopi florentini*, Florentiae, apud Georgium Marescottum, 1574.

[108] Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Ms. Magliabechi, XXVII, codice 104; da verificare la data e l'autore di questa raccolta che potrebbe essere un Niccolò Ridolfi al quale Bernadetto Borromei dottore dedica la versione volgare dell'orazione del Cutini (ivi, c. 139v).

[109] Ivi, c. 131; l'episodio della colomba è riportato anche nella cronaca di Giuliano de' Ricci: cfr. G. de' Ricci, *Cronaca (1532-1606)*, a cura di G. Sapori, Ricciardi, Milano 1972, pp. 72-73.

[110] Cfr. F. de' Vieri, *Trattato della lode, dell'honore, della fama et della gloria*, Giorgio Marescotti, Firenze 1580, p.105; l'opera è dedicata a Vettorio (o Vittore) Cappello fratello di Bianca Granduchessa di Toscana, seconda moglie del granduca Francesco de' Medici.

fiorentina[111]. Amaroni riferisce anche altri episodi presagi di bene nella vita dell'Altoviti[112] che da buon pastore nutrì il suo gregge con due tipi di pane, spirituale e materiale, per sopperire a carestie mistiche e reali[113]. Queste orazioni, infarcite della consueta ampollosità retorica, rappresentano la volontà di far circolare un esempio concreto e un modello ideale di pastore finalmente congeniale ai dettami del concilio tridentino e, forse, di un pastore santo.

Gli anni dell'«eletto di Firenze» Antonio Altoviti, lunghi cinque lustri, sono passibili di ulteriori ricerche che facciano luce sui molteplici effetti della crisi religiosa nella Firenze cosimiana e della sua ricomposizione. Dissimulazione, sospetti e poi complicità avevano scandito un pezzo di storia cittadina e non solo.

---

[111] Il domenicano Domenico Maccarani nella *Vita di s. Antonino arcivescovo di Firenze dell'ordine de' predicatori raccolta da diversi autori* (Firenze, nella stamperia di S.A.R., per Anton Maria Albizzini, 1708) in vari luoghi fa riferimento alla virtù della castità e verginità osservata da Antonino fin da fanciullo e da lui raccomandata ai sacerdoti e a tutte le persone ecclesiastiche e in primis ai vescovi (cfr. ivi, p. 4 e pp. 211-218). Della virtù della verginità come elemento di santità parlerà il padre Antonio Gallonio oratoriano nella *Vita del Beato Filippo Neri fiorentino fondatore della Congregazione dell'Oratorio* (Luigi Zannetti, Roma 1601, p. 284 e *passim*).

[112] Amaroni narra l'episodio di un rozzo pastorello che durante la messa di Natale celebrata in Duomo dall'arcivescovo si fece largo tra la folla inchinandosi ai suoi piedi e, baciandoli, «offerse della sua povertà quel poco argento, una crazia, et cavando cedole domandava con tanta importunità giustizia». L'episodio è spiegato secondo le Sacre Scritture nelle quali i pastori sono sempre presagio e figura del bene (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Ms. cit., c.134r).

[113] Ivi, c. 135v.

I gesuiti nella Firenze di Cosimo I

*Maurizio Sangalli**

1. I primi gesuiti in Toscana

L'arrivo, o forse sarebbe meglio dire, il passaggio per la Toscana dei primi gesuiti, che ufficialmente ancora non possono dirsi tali, perché ancora di là da venire è la *Regiminis militantis Ecclesiae* di papa Paolo III, pubblicata il 27 settembre 1540 e che istituirà canonicamente la Compagnia di Gesù, avviene in un contesto ben differente dalla Firenze oramai definitivamente ducato mediceo. L'anno è il 1538, giusto poco dopo l'assunzione al potere di Cosimo de' Medici, a seguito dell'assassinio di Alessandro; il contesto è però l'oramai languente Repubblica di Siena. Due dei compagni di Ignazio di Loyola, Paschase Broët e Alfonso Salmerón, passano per Siena dopo che la guerra contro il Turco aveva loro bloccato il transito verso la Terrasanta. Vi predicano, prima presso la Loggia della Mercanzia e poi sul Campo, alloggiati in casa del pittore Giovanni di Lorenzo degli Alessandrini, soprannominato il Bianco, anche se ben presto prendono dimora presso la chiesa di San Giacomo in Salicotto, chiesa deputata a ospitare i pellegrini spagnoli di passaggio. Una meteora, il primo soggiorno senese[1].

* sangalli@unistrasi.it

[1] Sulla presenza dei gesuiti a Siena in età moderna, mi permetto di rinviare a M. Sangalli, *I gesuiti a Siena (XVI-XVIII sec.)*, in: A. Angelini e M. Pellegrini (a cura di), *La chiesa di San Vigilio a Siena. Storia e arte. Dalle origini monastiche allo splendore dell'età barocca*, Olschki, Firenze 2018, pp. 23-59. Recentemente, anche K.M. Comerford si è occupata della prima presenza gesuitica in Toscana, precisamente delle case di Siena, Firenze e Montepulciano, in una monografia che, pur pregevole come prima sistematizzazione, non fa che "aggredire" parzialmente il tema: *Jesuit Foundations and Medici Power, 1532-1621*, Brill, Leiden-Boston 2017. Al suo lavoro questo contributo ha ampiamente attinto, ma soprattutto un eccellente approfondimento sulla presenza dei gesuiti a Firenze è affrontato nella tesi di laurea di S. Pulitini, *Gli esordi della Compagnia di Gesù a Firenze (1546-1564)*, rel. G. Fragnito, Università degli Studi di Firenze, Facoltà di lettere e filosofia, a.a. 1993-1994: ringrazio Gigliola Fragnito per avermela segnalata e tanto più l'autrice per avermi consentito di consultarla e di trarne molti utili spunti per il presente contributo.

Pressoché contemporaneamente, a Roma, Ignazio assumeva come "figlio" spirituale il senese Lattanzio Tolomei, decisivo per un nuovo invio degli ignaziani nella sua città natale, l'anno successivo. Vicino agli ambienti dell'evangelismo italiano e in particolare a Vittoria Colonna, pare sia stato proprio Tolomei, d'accordo con Ambrogio Catarino Politi e l'arcivescovo di Siena Francesco Bandini Piccolomini, a convincere il pontefice Paolo III a inviare Broët, questa volta insieme al portoghese Simão Rodrigues, al fine di mettere ordine all'interno del monastero femminile senese di San Prospero e Sant'Agnese. A loro si affianca Francisco Estrada, colui che poi diverrà, alternandosi con Diego (o Giacomo) Laínez, futuro preposito generale della Compagnia, il confessore di Eleonora di Toledo, figlia del viceré di Napoli, che proprio in quell'anno giungeva in Toscana, sposa di Cosimo. Era, per inciso, l'anno in cui predicava a Siena anche Bernardino Ochino, vicario generale dei cappuccini, esule per motivi religiosi tre anni più tardi nei territori riformati[2]. Estrada proseguirà poi per Montepulciano, dove si troverà a dettare gli esercizi spirituali alle sorelle di Marcello Cervini, cardinale di lì a pochi mesi, nel dicembre del 1539, nonché futuro legato al concilio di Trento e, nel 1555, papa, pur se per poche settimane[3]. Nel frattempo, Rodrigues "aggredisce" un altro ambito che dimorava nel dna dei compagni di Ignazio sin dai primi tempi parigini: quello dello Studio locale, dell'intellettualità cittadina, del mondo delle lettere e degli studi, dove, a Siena, forte era la componente germanica, e dunque sospetta di eresia, o comunque da ri-evangelizzare: inizia infatti a leggere e commentare un'epistola paolina, forse quella ai Romani, chiaramente in chiave controversistica[4].

---

[2] Sulla formazione di Ochino e sul suo operato sino a inizio anni Quaranta si veda ora il solido e documentato studio di M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, il Mulino, Bologna 2018.

[3] Su di lui, oltre allo studio di C. Quaranta, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, concilio, Inquisizione*, il Mulino, Bologna 2010, segnalo anche il recente convegno poliziano, *Papa Marcello II Cervini tra Chiesa romana e Chiese ortodosse d'Oriente*, Montepulciano 22 giugno 2018, organizzato dall'Istituto Sangalli per la storia e le culture religiose di Firenze in collaborazione con la locale Biblioteca-Archivio "Piero Calamandrei".

[4] Sul rapporto tra gesuiti e università tra Cinque e Settecento, il rinvio d'obbligo è ora al documentatissimo studio di P.F. Grendler, *The Jesuits and Italian Universities, 1548-1773*, The Catholic University of America Press, Washington 2017: anche solo come sintesi che in sequenza analizza i rapporti tra la Compagnia e il mondo accademico nelle differenti realtà italiche di età moderna, quindi anche Pisa e Siena, per il contesto toscano, si tratta di un lavoro che contribuisce a sfatare molti miti germogliati sul tronco dell'anti-gesuitismo e a dimostrare che i padri andarono incontro a molte più sconfitte (anzi quasi esclusivamente a sconfitte) che a successi, nel tentativo di farsi spazio all'interno del mondo universitario dell'epoca. Si veda anche la discussione sviluppatasi in occasione dell'uscita del volume sulla

Predicazione; direzione spirituale; riforma religiosa, tra il clero regolare; nuova evangelizzazione, all'interno del mondo universitario: ecco gli ambiti più consoni a questi primi gesuiti in terra di Toscana, come del resto altrove. Il fatto che Siena graviti sempre più nell'orbita asburgica, con la guarnigione spagnola che la controlla a vista, e che dall'altro lato su Firenze Cosimo si rafforzi, tra gli anni Quaranta e Cinquanta, proprio grazie al sostegno imperiale, non può non aver influito, anzi lo ha fatto senz'altro, sulla decisione da parte di Loyola di puntare ad avere una sede stabile prima a Pisa e Firenze, anzi a Firenze prima che a Pisa, che non in quel di Siena. Tanto è vero che a Siena i gesuiti si insedieranno, non a caso, viene da dire, solo nel 1556, cioè subito all'indomani della caduta della repubblica e quando gli spagnoli ne hanno preso definitivamente possesso, in attesa, di lì a poco, di permetterne l'incorporazione all'interno del principato cosimiano. Non la ricerca di un rapporto con il mondo degli studi e con l'intellettualità accademica, né con un mondo repubblicano troppo variegato e frammentato, ma la spinta a stabilire un filo diretto con il potere politico al suo vertice costituisce, in Toscana, il motore dell'azione gesuitica. A Siena infatti i gesuiti si stabiliscono, pressoché definitivamente defunta la repubblica, tranne che per la propaggine montalcinese, grazie ai buoni uffici del cardinale di Burgos Francisco de Mendoza y Bobadilla, già papabile nel conclave dal quale risultò eletto Giulio III, amico di Ignazio di Loyola, che Carlo V aveva colà inviato in qualità di governatore. Il "cerchio magico" è sempre quello, la lobby, quella spagnola che ruota intorno alla duchessa, che tra l'altro finanzierà di tasca propria l'erigendo collegio senese.

Come che sia, i riferimenti a Tolomei, così come a Estrada o a Laínez ci dicono due cose: che tutte le strade erano aperte in quegli anni di tentate (e perlopiù mancate) riforme, senza necessariamente essere "etichettati" in un senso o in un altro, dell'ortodossia o dell'eterodossia, s'intende; che la "sudditanza" di Cosimo al volere, e alla protezione, asburgici, di cui lo stesso matrimonio con Eleonora è espressione, e che negli anni successivi si farà ancora più invasiva, nonostante i tentativi di "bilanciamento" diplomatico messi in atto da Cosimo, aiuta a spiegare tutto quel *côté* iberico che gira intorno ai primi passi dei gesuiti in Toscana, e non a caso, visto che da più parti venivano identificati come la *compagnia degli spagnuoli* o i *preti spagnuoli*[5].

"Catholic Historical Review", volume 103, number 4 (Autumn 2017), pp. 782-794, con interventi di K.M. Comerford, G.P. Brizzi, J.P. Donnelly, S. Negruzzo, M. Sangalli e con replica dell'autore.

[5] Su Eleonora e i gesuiti cfr. C. Franceschini, *Los scholares son cosa de su excelentia,*

2. I gesuiti a Firenze

Mentre Cosimo stabilizza la sua presa sul ducato, con lo Studio pisano che ha riaperto i battenti nel 1543, Ignazio approfitta del passaggio per la Toscana di Laínez, in viaggio verso Trento per partecipare al concilio, al fine di stabilire contatti diretti con la casata medicea[6]. Pronubo l'ambasciatore di Carlo V presso la corte pontificia, Juan de Vega; intermediario il potente segretario di Stato Francesco Campana, valdelsano, figura centrale della burocrazia medicea già sotto il duca Alessandro, espressione di quel ceto medio di funzionari che, proprio per le loro modeste fortune, si dimostrano fedeli esecutori del progetto centralizzatore di Cosimo[7]. Il 20 luglio 1546 Ignazio scrive a Laínez e Salmerón evocando la volontà di Cosimo di far aprire ai padri un collegio a Pisa e una casa nella capitale del ducato. Risalta da questa missiva anche il ruolo attivo del card. Rodolfo Pio di Carpi, protettore di vari ordini religiosi, tra i quali, appunto, i neonati gesuiti, che avrebbe sollecitato a esaudire i voleri principeschi, tramite il suo auditore Gaspare de' Doctis[8]. Di lì a pochi mesi tutto parrebbe apparecchiarsi per una presa più diretta di contatti: un'altra figura chiave del primo discepolato ignaziano, Juan Alfonso de Polanco, sarebbe pronto per partire da Roma alla volta di Firenze, mentre Laínez si preveda faccia sosta di ritorno

---

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*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 181-206. Più in generale sul profilo della Compagnia ai suoi inizi, cfr. J.O. O'Malley, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

[6] Su Cosimo ci si limita a rinviare al recente numero monografico degli "Annali di Storia di Firenze" IX (2014), dedicato a *Cosimo I de' Medici: itinerari di ricerca tra arte, cultura e politica*, a cura di E. Ferretti, pp. 5-100, segnalando in particolare, per il tema qui trattato, il contributo di M. Cavarzere, *Cosimo I, pater ecclesiae, tra eresia, riforma religiosa e ragion di Stato*, pp. 77-86, utile anche per comprendere il rapporto intrattenuto dal duca con la Compagnia di Gesù e in generale le strutture della Chiesa all'interno del suo territorio, e le persone che le animavano. Si veda anche G. Greco, *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 medicea da Ferdinando I a Cosimo II*, Pacini, Pisa 2004, pp. 37-75.

[7] M.G. Cruciani Troncarelli, *Campana Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora innanzi DBI), 17, 1974, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-.

[8] *Monumenta Ignatiana, series prima: Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, 1 (1524-1548), p. 400; M. Al Kalak, *Pio Rodolfo*, in DBI, 84, 2015; De' Doctis aveva conosciuto Ignazio a Venezia a metà degli anni Trenta e, essendo dapprima stato individuato al fine di valutare l'ortodossia del basco, ne fu poi, invece, colpito, sino a spingersi a chiedergli gli esercizi spirituali.

da Trento[9]. Siamo negli anni della rottura dei rapporti diplomatici tra Cosimo e papa Paolo III, anni nei quali un nuovo ordine fortemente legato alla figura del pontefice doveva necessariamente muoversi con i piedi di piombo in terra di Toscana.

Infatti, il primo vero contatto con la Dominante si risolve in un passo falso per la Compagnia, come è noto: negli ultimi mesi nel 1546, dopo contatti epistolari con Loyola, Polanco giunge in Toscana, dapprima a Pistoia e poi a Firenze. Ma ecco un primo "scandalo" a corte: Polanco pare abbia urtato la sensibilità di Cosimo, debordando in consigli politici accanto a quelli spirituali, tanto che devono intervenire sia Loyola sia Laínez da Trento, per reprimere duramente il confratello e tornare a ingraziarsi la famiglia ducale. I *Consilia duci Florentiae proponenda*, stesi ma mai presentati, e il di poco successivo *Memoriale* indirizzato a Eleonora, si limitano alle solite perorazioni morali e moralistiche nei confronti di principi e principesse, anche se denotano un'abbastanza precisa conoscenza della situazione sociale e politica fiorentina, che in alcuni punti può in effetti avere se non indispettito, quantomeno insospettito la moglie del duca, e di riflesso lui medesimo[10]. La storiografia attribuisce a Polanco, così come al confratello veneto Girolamo Ottelli, giunto a Firenze di lì a poco e le cui prediche di nuovo pare abbiano infastidito il duca, di aver tenuto privati discorsi e pubbliche omelie che "puzzano" di "savonarolismo", di aver intrattenuto contatti coi *piagnoni*, e conseguentemente di avere simpatie repubblicane[11]. Potrebbe essere plausibile, anche se non pare vi siano riscontri docu-

---

[9] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 1 (1524-1548), lettera a Michele de Torres del 10 settembre 1546, pp. 415-416.

[10] *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria p. Ioannis Alphonsi de Polanco e Societatis Iesu addenda caeteris eiusdem scriptis dispersis in his monumentis*, vol. II, apud Monumenta Historica S.I., Romae 1969, pp. 823-827, quanto ai *Consilia*; per il *Memoriale*, *ibid*., I, pp. 20-27 (anche in C. Franceschini, *Los scholares* cit., pp. 186-187). Polanco insiste in particolare sul vizio del gioco, appunto che era esplicitamente indirizzato alla duchessa, notoriamente gran giocatrice. La storiografia si è infatti interrogata sul dilemma di una Eleonora di Toledo poco devota, visto che presenziava molto raramente a cerimonie religiose pubbliche, oppure caratterizzata da una spiritualità più intima, e in questo senso più congeniale alla direzione spirituale degli ignaziani, dilemma che ancora non ha potuto essere risolto in via definitiva.

[11] Su Ottelli, bassanese, e sulla sua fama come predicatore, cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia, II/2: Dalla solenne approvazione dell'ordine alla morte del fondatore, 1540-1556*, La Civiltà Cattolica, Roma 1951, pp. 273-278; sui problemi che causerà, qualche decennio più tardi, anche in ambito veneto, rimando a M. Sangalli, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento. Gesuiti e somaschi a Venezia*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia 1999, pp. 98-99.

mentari precisi al riguardo, se non accenni sparsi nelle lettere, ed è certo facile ipotizzarlo, vista l'idiosincrasia di Cosimo nei confronti degli epigoni del domenicano ferrarese, e più in generale di tutti i padri del convento di San Marco[12]. Ma potrebbe anche trattarsi, per quanto riguarda l'Ottelli, di prediche particolarmente appassionate, tenute in luoghi pubblici come il Mercato Nuovo, riferite poi in maniera distorta o enfatizzata alla famiglia ducale da persone diffidenti nei confronti dello zelo di questi nuovi *preti riformati*, come i padri della Compagnia venivano chiamati. In ogni caso, le stesse chiese dove i gesuiti accettano di predicare sono di per sé parlanti: il duomo; San Lorenzo, di giuspatronato mediceo; Santa Felicita. Sta di fatto che Ignazio si limita a consigliare a Polanco di esercitarsi «en actos de maior humildad», senza fornire informazioni precise sull'accaduto[13]; e a far sloggiare velocemente da Firenze il troppo zelante, e pertanto poco "diplomatico", Ottelli, impedendogli di rimettervi piede, nonostante le successive richieste in tal senso. In realtà, nell'autunno del 1547 sono i canonici di San Lorenzo, quindi indirettamente con il consenso, o quantomeno con l'acquiescenza medicea, a chiedere Ottelli come predicatore. La risposta di Ignazio è molto chiara: «perché noi, benché habbiamo experienza della sua bona vita, non l'habbiamo così del suo modo de predicare, et se il talento suo in questa terra meglio s'espenderebbe o vero in altra, habbiamo comessa questa cosa al r.do m.tro Alessandro Strozzi, quale ci è amicho» perché si esprima in proposito[14]. Alla fine però, anche sull'onda del successo della predicazione in duomo di Laínez durante l'Avvento del 1547, Ottelli verrà concesso per San Lorenzo[15].

Ma l'importanza che Loyola annetteva al rapporto con il regime mediceo è testimoniata da un'impressionante sfilza di lettere che avrebbero dovuto essere indirizzate a personaggi ben individuati, e tutte agli inizi di maggio del 1547, poche settimane dopo l'abbandono di Firenze da parte di Polanco e a meno di due mesi dalla prima missiva indirizzata direttamente da Ignazio al duca al fine di giustificarsi rispetto al comportamento del suo compagno. Anticipate, solo due mesi prima, da una commendatizia per il confratello André des Freux, che Ignazio presenta a Cosimo (e tramite lui

---

[12] Cfr. S. Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Cacucci, Bari 2005.

[13] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 1 (1524-1548), lettere a Polanco, febbraio-marzo 1547, pp. 457-459. Vedi K.M. Comerford, *Jesuit Foundations* cit., pp. 97-98.

[14] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 1 (1524-1548), lettera al rettore di San Lorenzo del 1° ottobre 1548.

[15] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 1 (1524-1548), lettera a Polanco di fine 1547-inizio 1548, pp. 593-595.

alla moglie Eleonora), citando come "protettori" della Compagnia l'arcivescovo di Burgos, che all'epoca era Juan Álvarez de Toledo, giustappunto lo zio della duchessa, e donna Leonor Osorio, moglie del già citato Juan de Vega, viceré di Sicilia e grande sponsor dei gesuiti nell'isola (di nuovo chiaro il panorama tutto iberico dell'operazione)[16]. I destinatari delle lettere di maggio, al di là di Cosimo stesso perché gradisca che Laínez predichi nell'ottava di San Giovanni in duomo, aiutano ad arricchire il quadro dei potenziali sostenitori dei gesuiti nell'*entourage* del principe, o comunque di coloro che "istruiscono" la pratica per sottoporla al duca: il poco sopra citato Alessandro Strozzi, il canonico fiorentino, vicario generale e capitolare, che sarà vescovo di Volterra nel 1565, e che era stato legato presso Paolo III nel delicatissimo 1537 e lo sarà poi presso Giulio III nel 1552, «á quien el duque da mucha auctoridad, y está informado de la Compagnia»; il primo segretario, nonché titolare dell'Auditorato della giurisdizione (quello che dal 1693 sarà denominato del Regio Diritto, pertinente in questioni ecclesiastiche), Lelio Torelli: «el duque á estos dos, al m. Alexandro Strozi y á m. Lelio, cometió al principio que se informasen y entendiesen las cosas de la Compañía, y si les pareciere se le deviesse dar casa; y ellos escribieron al duque en favor de la Compañía»; ancora, il segretario Lorenzo Pagni, originario di Pescia, «el qual agora últimamente habló al duque dándole la suplicatión de nuestra parte, del qual m.tro Andrés [Frusio], el nuestro, que está en Florentia, quedó contento, y le parece que es hombre de bien». A queste missive se ne aggiungono altre per Eleonora di Toledo; per il padre di lei Pedro, vicerè di Napoli; per Niccolò Bontempi di Perugia, vicario dell'arcivescovo allora in carica (per la seconda volta, dopo aver rinunciato alla diocesi nel 1532), Niccolò Ridolfi[17]. Insomma, un agire a tutto campo. Ma sopra tutto colpisce il legame che scientemente Ignazio e i suoi confratelli intendono istituire con il nuovo ceto burocratico mediceo, avendo velocemente compreso che avrebbe sempre più rappresentato il fulcro del potere principesco in fase di consolidamento. A riprova di ciò, aggiungiamo ai già fatti il nome, nient'affatto indifferente, del summenzionato Francesco Campana. Anzi, andrebbe senz'altro posto

[16] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 1 (1524-1548), lettera a Cosimo del 13 marzo 1547, pp. 471-472. Álvarez, domenicano, era stato fatto cardinale da Paolo III nel 1538 ed era entrato sin dal 1542 nella congregazione del Sant'Uffizio.

[17] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 1 (1524-1548), p. 486: si tratta di un appunto che elenca tutte le missive che avrebbero dovuto essere inviate e i relativi destinatari, riportando alcuni stralci delle medesime, tramite l'intermediario Pedro Marquina, segretario di Juan de Vega.

in cima alla lista: Campana è infatti figura centrale, come già detto, prima sotto il duca Alessandro, e ancora come collaboratore di Cosimo: tiene le redini della burocrazia fiorentina, lui originario di Colle di Val d'Elsa; è lui, tra l'altro, che pochi anni prima, nel 1543, ha compilato i nuovi statuti dell'ateneo pisano[18].

I primi gesuiti sanno dunque bene individuare i referenti da raggiungere per farsi conoscere e per propiziare un loro stabile ingresso nello Stato: si è già richiamato come Campana nel 1546 venga indicato come il principale sostenitore del progetto di aprire un collegio gesuitico in Pisa e una casa in Firenze e come colui col quale sarà necessario rapportarsi per centrare l'obiettivo. Del progetto pisano riferisce anche Laínez, trattando di un abboccamento tra Alessandro Strozzi e Cosimo circa il numero di scolari che la Compagnia desiderava per la città universitaria. Per l'occasione, a dimostrazione del percorso accidentato dei padri in terra di Toscana, ma come del resto in molti altri contesti, data la loro recente origine, pare che Cosimo abbia fatto riferimento alla voce che circolava sul fatto che «nosotros [cioè i gesuiti] quitábamos las mujeres á sus maridos»: sono le case per donne malmaritate o pericolanti delle quali i padri della Compagnia si facevano fautori e, una volta costituite, protettori e direttori spirituali, visto che si cita esplicitamente quella romana di Santa Marta, fondata da Loyola nel 1543. Il terreno si fa di nuovo scivoloso, dal momento che si tratta di quelle opere della riforma cattolica facili a prestarsi a strumentalizzazioni e a essere bersaglio di malpensanti oppositori dei chierici regolari ignaziani. Ma la conclusione di Cosimo sarebbe stata lapidaria e molto pragmatica: «diciendo que estas cosas nuevas son peligrosas, y que aun cuando algunos sean buenos en la Compañía, no lo son todos»[19]. Interessa però anche evidenziare la fonte delle dicerie che erano giunte alle orecchie

---

[18] Sulla riforma dello Studio pisano cfr. D. Marrara, *L'Università di Pisa come università statale nel Granducato mediceo*, A. Giuffrè, Milano 1965.

[19] Vi vengono citate anche non meglio specificate «ocurrencias de Pistoya», *Monumenta Ignatiana*, series prima, 1 (1524-1548), p. 717, nota 6. A Pistoia alla fine del 1546 si era per la verità recato Polanco, instaurando rapporti con il vescovo locale, Pier Francesco Galigari da Gagliano, savonaroliano, già amico di Gasparo Contarini, e questo forse può spiegare il riferimento e la rischiosità di queste *ocurrencias*, cfr. K.M. Comerford, *Jesuit Foundations* cit., p. 96, e S. Pulitini, *Gli esordi* cit., pp. 23-31 (quest'ultima più in generale sull'ambiente pistoiese, che in quegli anni era ancora molto vicino alle idee savonaroliane con figure quali don Leone Bartolini e Caterina de' Ricci). Vedi anche M. Cavarzere, *Il savonarolismo di un prelato fiorentino: Pier Francesco da Gagliano vescovo di Pistoia (1547-59)*, in: G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella (a cura di), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, I, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 133-143.

del duca: si tratta di Marco Bracci, originario di Vinci, legato a filo doppio con la casata medicea e che per qualche decennio aveva svolto le funzioni di agente in quel di Roma, già a partire dal pontificato di Leone X[20]. Di nuovo, cortigiani, funzionari, informatori, tutto un sottobosco di soggetti fondamentale però per la gestione del potere e per il suo rafforzamento.

Circa i rapporti diretti con la duchessa, continua a rimanere centrale invece il ruolo di Laínez, la cui predicazione pare abbia riscosso grande successo nella Dominante tra 1547 e 1548[21]. Anche se al riguardo, a riprova di un uso strumentale dei numeri delle aggregazioni di molte persone che valeva allora come oggi, non è inutile citare quanto scriveva il confratello Pedro Ribadeneira nelle *Censurae in vitam Patri Lainii*: «quel che si dice di detto padre, delle prediche fatte nel domo di Firenze in giorni feriali, che l'auditorio passava il numero de otto mila persone, basteria dire con buon auditorio, perché quel numero, o pochi, o niuno lo crederia»[22]. Come che sia, a lui Ignazio non si stanca di consigliare moderazione e totale acquiescenza al volere di Cosimo: evitare espliciti riferimenti al futuribile collegio (anche se agognato); e operare per riottenerne la benevolenza: «viendo la opinión que al principio había tenido S.E. á la Compañía, y voluntad de hazer por ella, y que después, por algunas ocasiones, la avía mudado, que se pretendía más el reducirle al concepto primero y voluntad, que otra alguna cosa. […] que en Florentia les han ofrezido 7 ó 8 lugares, y que no han querido tomar ninguno sino de mano de S.E.»[23]. Il riferimento ai vari luoghi che sarebbero stati offerti ai padri per stabilirsi in città potrebbe apparire strumentale, al fine di testimoniare al duca del gradimento da parte dei fiorentini nei confronti della Compagnia, pur se di recente costituzione. In realtà, Ignazio scrive al confratello Nicolás Bobadilla un annetto più tardi ribadendo l'informazione fornita in precedenza: «que en Florentia

---

[20] R. Zapperi, *Bracci Marco*, in DBI, 13, 1971, dove si ricorda anche il suo copioso carteggio depositato presso l'Archivio di Stato di Firenze e, a detta dell'estensore, non ancora adeguatamente studiato.

[21] Lo scrive il 20 agosto 1547 Ignazio al vescovo di Perugia Francesco Bernardino Simonetta, che aveva richiesto Laínez come predicatore nella sua città, mentre questi sino ad allora, di ritorno da Trento, aveva sostato per l'appunto a Firenze «dove dopo il concilio insino adesso ha predicato et letto (come intendiamo, con molta edificatione et satisfactione de chatolici)», *Monumenta Ignatiana*, series prima, 1 (1524-1548), pp. 578-579. In ottobre, Loyola scrive invece a Laínez perché torni a predicare l'Avvento nella capitale del ducato, ivi, p. 598.

[22] *Lainii Monumenta*, VIII (1564-1565), p. 856.

[23] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 2 (1548-1550), lettere a Laínez del 24 marzo 1548, pp. 33-34.

ofrezían 9 casas, y ninguna se acettó por no poner á la Compañía obligatión de residir»[24]. Come che sia, agli inizi di aprile del 1548, sia Laínez che Ottelli lasciano Firenze alla volta della capitale dello Stato marciano, dopo che il primo era riuscito due settimane prima a essere finalmente ricevuto al cospetto del duca. Prioritaria per Cosimo e per Eleonora continua comunque a essere la possibilità di aprire un collegio a Pisa, città universitaria e dunque ancor più soggetta a deviazioni eterodosse: di passaggio per la Toscana alla fine del 1548, Laínez ottiene di abboccarsi nuovamente con la coppia ducale che gli offre un monastero in città, chiedendo che vi vengano inviati dodici studenti della Compagnia nel corso della primavera dell'anno successivo, per poter dar forma a casa e collegio. Anzi, Eleonora fa di più e investe pure il già citato zio, cardinale di Burgos, del compito di convincere i vertici dell'ordine a esaudire il desiderio suo e dell'augusto consorte[25]. Pare però che Laínez abbia proposto l'erezione di un collegio che sarebbe andato a sovrapporsi a quello della Sapienza, istituito da Cosimo per sovvenzionare studenti meritevoli, soluzione che non poteva andare a genio al duca, il cui intento era quello di rilanciare l'ateneo pisano come unica università dello Stato. Il progetto di un collegio pisano, ripreso anche due anni più tardi, non riuscirà però a concretizzarsi.

Il già richiamato Andrea des Freux è in quei mesi ospitato da Giovanni de' Rossi, altra figura centrale per i primi passi della Compagnia a Firenze: tedesco d'origine, savonaroliano, cavaliere e medico, familiare della duchessa Eleonora, ospita in casa sua, in via della Scala presso Santa Maria Novella, i primi gesuiti, tra i quali appunto il Frusio, tramite il quale torna a chiedere, ma con esito negativo, il ritorno di Ottelli in qualità di predicatore[26]. Un quartiere, quello che ruota attorno alla chiesa fiorentina dei domenicani, ricco di istituzioni caritative e conseguentemente anche di fermenti spirituali: e infatti il Frusio inizia a frequentare monasteri femminili e a occuparsi in opere di carità e di evangelizzazione dei diseredati, tramite l'insegnamento della dottrina cristiana. Oltre naturalmente alla

---

[24] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 2 (1548-1550), lettera del 25 maggio 1549, p. 424.

[25] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 2 (1548-1550), si tratta di una lettera scritta a Jerónimo Nadal e a Jerónimo Doménech il 24 novembre 1548: «en otra hijuela para Doménech se contará cómo, pasando Laynez por Pisa, habló á la duquesa y al duque, y cómo le assignaron un monasterio cómodo para collegio, y que se inbiasen 12 la primavera. Y cómo le hazían instantia; y scrivió la duquesa al cardenal de Burgos», pp. 255-256.

[26] *Monumenta Ignatiana*, series prima: *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, 2 (1548-1550), apud Monumenta Historica S.I., Romae 1964: è Ignazio stesso a rispondergli in tal senso, il 23 giugno 1548, p. 144.

confessione, alla direzione spirituale e alla predicazione, ingraziarsi monache e suore, magari appartenenti a casati eminenti, sia per schiatta sia per censo, poteva senza dubbio anche avere risvolti concreti di costruzione di relazioni e di appoggi e aiuti al momento opportuno. Di lì a due anni, de' Rossi è destinatario di un'altra missiva da parte di Loyola: si riferisce a un non specificato soggetto, «sobre el que predica en Florentia, que á él no le ha ynbiado la Compañía, ni sabe quién es. Que muchos, donde es conocida la Compañía, se suelen hazer della». Un predicatore non autorizzato, dunque, potremmo dire, che si spaccia o viene preso per gesuita, e che evidentemente alla Compagnia fa problema, si presume anche e soprattutto per i contenuti della sua predicazione. Potrebbe trattarsi del sacerdote vercellese Lorenzo Davidico, giunto a Firenze alla fine del 1549 e in contatto con Giovanni de' Rossi, nonché corrispondente epistolare dello stesso Ignazio nel corso dei mesi successivi?[27] Come che sia, questo riferimento da una parte ci spiega il successo di potersi dire gesuiti, e la considerazione che in un breve torno di anni comincia a gravitare intorno alla congrega ignaziana, ma pure i rischi connessi a tale successo, soprattutto essendo i padri ancora poco conosciuti. Dall'altra, indica la necessità di continuare a esplorare un periodo magmatico e melmoso, oramai sgombri da condizionamenti ideologici, ampliando gli orizzonti anche disciplinari, in anni nei quali è ancora evidentemente possibile predicare o peggio spacciarsi per predicatori, senza incorrere in particolari sanzioni o controlli[28]. La "fame" di predicatori è del resto pressoché insaziabile, se proprio in quei due anni i vertici della Compagnia hanno dovuto destreggiarsi tra molte richieste in tal senso: il p. Silvestro Landini è invitato a recarsi nella capitale del ducato «para consolar muchas ánimas», e con l'occasione gli si chiede di far opera di proselitismo e su Firenze e su Pistoia al fine di inviare giovani in formazione presso lo Studio parigino; a de' Rossi si nega un predicatore che aveva richiesto per la chiesa di Santa Felicita; al duca di Gandia Francisco Borja, già gesuita e in viaggio per Roma dove sarà ordinato sacerdote, si concede nel 1550 di transitare per Firenze e di svolgervi opera di apostola-

[27] Su Davidico cfr. M. Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Olschki, Firenze 1992. Davidico aveva sottoposto a Loyola la pericolosa predicazione che in quei mesi conduceva in quel di Firenze l'agostiniano Giuliano da Colle, come pure gli aveva fatto il nome del sospetto eterodosso Bartolomeo Panciatichi, molto legato, anche per interessi finanziari, alla famiglia ducale e che nell'agosto del 1550 sarebbe stato convocato a Roma per eresia, pur senza che la convocazione avesse esito.

[28] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 2 (1548-1550), lettera dell'8 febbraio 1550, p. 680.

to e di predicazione, oltre che abboccarsi con Cosimo[29]: pare che proprio i suoi buoni uffici siano stati all'origine del risvegliarsi dell'interesse da parte del duca, sino ad allora freddino quando non indifferente, dopo i passi falsi di due anni prima, nei confronti della Compagnia.

3. I gesuiti a corte: Eleonora e Cosimo

E la benevolenza medicea viene infatti velocemente riacquistata: da una parte, Cosimo ha "fame" di un clero rinnovato che supporti la sua politica ecclesiastica; dall'altra, i gesuiti verranno, nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, identificati dal duca come efficaci oppositori nei confronti della penetrazione delle eresie protestanti all'interno dello Stato, pur se cercando di rattenerne lo zelo eccessivo[30]. Con la morte di Paolo III e l'elezione al soglio pontificio del poliziano Giovanni Maria Ciocchi del Monte, l'insediamento in Toscana di un ordine "spagnolo" e alle dirette dipendenze del pontefice poteva non costituire più fonte di preoccupazione per Cosimo. Laínez, tornato in Toscana, approfitta infatti del buon frutto ottenuto da Borja per impegnarsi in opere di carità, predicazione e direzione spirituale sia in Pisa che in Firenze, nel corso del 1550, prima di ripartire, l'anno successivo, per Trento, dove il nuovo pontefice aveva riaperto il concilio. A sostituirlo giunge a Firenze Elpidio Ugoletti, temporaneamente ospitato da de' Rossi, con precise istruzioni di puntare sull'agognata apertura di una casa nella capitale, investendone in particolare la duchessa, col sottolineare che gli insegnamenti erogativi avrebbero meglio preparato i giovani fiorentini alla frequenza dei corsi presso lo Studio pisano[31]. È degli ultimi mesi del 1551 la decisione di Ignazio di rompere gli indugi e di inviare, a rinforzo di Ugoletti, un gruppo di confratelli al fine di prendere definitivamente dimora in Firenze. I primi gesuiti avevano operato presso la chiesa di San Paolino in Ognissanti, dove, grazie ad Alessandro Strozzi, si era-

---

[29] *Monumenta Ignatiana*, series prima, 2 (1548-1550), a Landini il 14 luglio 1548; a de' Rossi il 12 ottobre 1549; a Borja il 13 gennaio 1550, pp. 156, 576 e 649.

[30] Non è possibile qui entrare nel merito della questione della repressione dell'eresia che vide coinvolti i gesuiti, in particolare a Siena, e dell'atteggiamento assunto da Cosimo e dai suoi collaboratori al riguardo, anche se, dopo il lavoro di V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, La Nuova Italia, Firenze 1975, è argomento che andrebbe ripreso e approfondito, alla luce delle successive acquisizioni storiografiche. Per l'ambito fiorentino cfr. l'ormai classico A. D'Addario, *Aspetti della controriforma a Firenze*, Giuntina, Firenze 1972.

[31] S. Pulitini, *Gli esordi* cit., pp. 140-145.

no dedicati all'insegnamento della dottrina cristiana: ecco infine, nel 1551, sempre tramite l'energico e allo stesso tempo prudente operato di Laínez, l'apertura della prima casa gesuitica all'interno del ducato, ovviamente nella capitale. Inizialmente, guidati da Louis de Coudret, essi stipulano un contratto con Giovanni di Giannozzo Manetti, garante il de' Rossi, per l'affitto di una casa in San Frediano, quartiere di Santo Spirito, ottenendone il permesso da parte di Cosimo. I primi mesi sono particolarmente incerti: i duchi non concedono quanto promesso, i gesuiti possono contare solo sull'aiuto finanziario di de' Rossi e della nobildonna Maria Gondi[32]. Sfrattati da Manetti già a metà del 1552, Coudret prende in affitto una casa in chiasso de' Davanzati, dopo che è svanita la possibilità di acquisire la chiesa di San Michele Bertelde, di fronte a palazzo Antinori (che sarà dei teatini a partire da fine Cinquecento, co-intitolandola a San Gaetano).

È solo alla fine del 1553 che, grazie ai buoni uffici di Eleonora, giunge la definitiva sistemazione presso la chiesa di San Giovannino, non a caso giusto a fianco della principale dimora medicea di via Larga, quello che oggi è Palazzo Medici Riccardi, e a due passi dal fulcro del potere ecclesiastico, duomo e arcivescovado. In realtà, la cessione data al 1557, tanto era stato necessario per sciogliere il nodo del giuspatronato laicale che gravava sulla chiesa, peraltro senza cura d'anime, come normalmente preferito dalla Compagnia: la situazione si sblocca quando i patroni possono concordare una permuta con un beneficio in San Lorenzo[33]. Quindi, il 12 giugno di quell'anno, Lorenzo Bonsignori canonico di Fiesole e arciprete di Empoli, nonché vicario generale di Firenze, in rappresentanza dell'arcivescovo Antonio Altoviti «vacante sine cura ecclesia sancti Ioannis alias sancti Ioannini de Florentia per resignationem cessionem et renunciationem» di don Lorenzo Pierfrancesco de Paolis, canonico di San Lorenzo, alla presenza dei due compatroni della chiesa Cristoforo e Leonardo Ciampelli, «pro dimidia ex fundatione et dotatione ipsius ecclesiae», cede la chiesa a Louis de Coudret in rappresentanza della Compagnia, che però, è specifi-

[32] Dedita a opere di carità, qualche anno più tardi Laínez accenna, in una lettera a lei indirizzata, del 27 febbraio 1557, a «tutto quel numero de fanciulle raccomandate alla vostra cura», *Lainii Monumenta. Epistolae et acta patris Iacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a patribus eiudem societatis edita*, II (1557), typis G. Lopez del Horno, Matriti 1912, pp. 152-153. La Gondi si comportava come Eleonora di Toledo, non volendo che determinati padri a lei particolarmente cari venissero trasferiti, visto che il nuovo preposito generale è costretto a negarle che il confratello Fulvio Androzzi possa rimanere nella capitale dello Stato mediceo.

[33] S. Pulitini, *Gli esordi* cit., pp. 174-175.

cato nel documento depositato presso l'Archivio generalizio di Roma, già da tre anni officia la chiesa e vi predica[34]. Rettore del collegio è il medesimo Louis de Coudret, le scuole pare abbiano aperto i battenti ben presto, già alla fine del 1554, con classi dalla grammatica alla retorica. Sono gli stessi anni del già richiamato definitivo ingresso a Siena e della creazione del collegio gesuitico senese, stabilitosi nella sede di San Vigilio nel corso degli anni Sessanta. Naturalmente, l'azione educativa vera e propria risulta minoritaria rispetto all'operato in altri settori dell'apostolato religioso: le prediche, le confessioni, l'insegnamento della dottrina cristiana, le iniziative in ambito sociale, come il sostegno a derelitti ed emarginati. Anzi, nei primi anni, gli studenti delle scuole diminuiscono velocemente, dopo aver inizialmente superato il centinaio di unità, e anche la quindicina di gesuiti e coadiutori del collegio di San Giovannino vengono in parte inviati altrove, per esempio a Siena. Quando Manuel de Sá visita il collegio a fine anni Cinquanta, fa un'interessante osservazione, che ancor di più avvalora l'ipotesi dell'influsso dell'ambiente spagnolo ruotante intorno a Eleonora: l'atmosfera che vi si respira sa troppo di Spagna, e questo non è bene per un'istituzione nata in una città con ben differenti tradizioni ed eredità politico-culturali. Non solo, la scarsità del personale fa sì che difficilmente si riesca a soddisfare le sempre crescenti esigenze dei fedeli, soprattutto per quanto riguarda le confessioni, tanto che viene sottolineato che ciò provoca un *vulnus* soprattutto a confronto con la maggiore organizzazione e preparazione dei domenicani[35]. Non paia lasciato cadere a caso questo riferimento ai predicatori: i gesuiti li identificavano come diretti antagonisti e ne temevano l'influsso sin dentro la corte medicea[36].

Pare che nei primi anni di soggiorno a Firenze i gesuiti abbiano potuto contare soprattutto sulla benevolenza della duchessa e del suo *entourage* di

---

[34] Archivum Romanum Societatis Iesu (da ora in poi ARSI), *Fundationes Provinciae Romanae*, Rom. 121, ff. 126-128, s.d. Ancora più tarda, del 1559, la concessione pontificia della chiesa ai padri.

[35] K.M. Comerford, *Jesuit Foundations* cit., pp. 118-121. Della persistenza di una forte impronta spagnola anche a corte, grazie e a causa di Eleonora e del suo seguito, parla anche C. Franceschini, *Los scholares* cit., pp. 184-185. Vedi pure, per una sintesi sulla situazione educativa nella Toscana di età moderna M.P. Paoli, *Le strade del sapere: scuole di comunità, collegi, università, accademie*, in *Storia della civiltà toscana, III: Il principato mediceo*, a cura di E. Fasano Guarini, Cassa di risparmio di Firenze-Le Monnier, Firenze 2003, pp. 277-310.

[36] Del seguito di Eleonora, per portare solo un esempio, faceva parte il dottore in teologia Francisco Astudillo: partito da un atteggiamento favorevole alla Compagnia, pare abbia cambiato idea nel 1560, a seguito della presenza in città del domenicano Melchor Cano, fiero oppositore degli ignaziani.

parenti e adepti iberici, benevolenza che però era spesso soggetta a cambiamenti di umore o a insoddisfazione nel momento in cui non venivano esauditi i suoi desideri, in particolare legati al suo confessore personale[37]. Eleonora continua a prediligere Laínez e si inalbera quando, essendo questi in missione in terra di Germania a metà degli anni Cinquanta con il card. Giovanni Morone, le viene inviato Diego di Guzmán[38]. Tenta di intervenire facendo pesare la sua autorità e autorevolezza negli affari interni della Compagnia, come quando perora la causa dell'avvocato pontificio Cesare Rinaldi (o Rainaldi) che vorrebbe venisse dimesso dall'ordine il figlio Tarquinio, trovandosi però di fronte il deferente ma fermo diniego da parte di Loyola; o quando interviene per contrastare, anche qui senza esito, il desiderio di diventare gesuita di uno dei suoi *familiares*, Cristóbal Truxillo[39]. Il caso di Guzmán è richiamato anche per l'opposizione di un principe, in questo caso di una duchessa, a vedersi sottratto il confessore personale che risiedeva a corte, contravvenendo alle regole della Compagnia: nel 1557, Eleonora infatti ottiene che il gesuita diventi anche precettore dei figli nell'insegnamento della dottrina cristiana, e che comunque continui a dimorare presso di lei[40].

Il 1557 è un altro anno critico per i rapporti tra i gesuiti ed Eleonora di Toledo: a impuntature personali si sommano rischiosi, e rinnovati, dopo quelli degli anni Quaranta, scivoloni di carattere politico-diplomatico. Sono gli anni della Repubblica di Siena ritirata in Montalcino, anni nei quali la presa di Cosimo sullo Stato senese è ancora incerta. Ecco che il fratello del gesuita Sebastiano Romei, tal Cristóbal, giunge addirittura a rifornire di munizioni i ribelli. Suddito di Cosimo, che ha pure servito per un certo tempo in qualità di coadiutore del suo segretario Francesco Babbi, Laínez deve interporre i buoni uffici del confessore Guzmán perché perori la causa di Romei presso la duchessa, accorgendosi a quel punto di quanto possa essere utile avere un confratello tanto vicino ai vertici del potere

---

[37] Su questo specifico ruolo dei religiosi cfr. F. Rurale (a cura di), *I religiosi a corte: teologia, politica e diplomazia in antico regime*, Atti del seminario di studi a Villa Le Balze-Georgetown University, Fiesole 20 ottobre 1995, Bulzoni, Roma 1998.

[38] K.M. Comerford, *Jesuit Foundations* cit., pp. 103-104. Guzmán, allievo di Juan de Ávila, era giunto in Italia dopo essere stato inquisito nel suo Paese d'origine in un processo per giudaizzanti, e qui aveva contribuito a diffondere la tradizione catechetica del maestro tramite la sua *Doctrina Christiana*, C. Franceschini, *Los scholares* cit., p. 195.

[39] K.M. Comerford, *Jesuit Foundations* cit., pp. 108-111, i due casi risalgono rispettivamente al 1553 e al 1556. Un caso del genere aveva coinvolto anche Girolamo de' Conti, figlio del segretario di Cosimo Giovanni, C. Franceschini, *Los scholares* cit., pp. 192-193.

[40] *Lainii Monumenta*, II (1557), nota 3, p. 155.

mediceo[41]. La vicenda di Cristoforo de Herrera, nipote del segretario di Eleonora, aiuta a illuminare invece un altro aspetto rischioso dell'operato di questi nuovi ordini controriformati: se Cosimo, qualche anno prima, si era mostrato preoccupato per le dicerie relative alla sottrazione delle mogli ai legittimi mariti, ancorché violenti, da parte dei padri gesuiti, la duchessa si mostra indispettita dall'opera di proselitismo che i medesimi padri mostrano di perseguire sin all'interno della corte ducale. In particolare, partendo proprio dal caso di Herrera, che entrerà nell'ordine per poi però allontanarsene una decina di anni più tardi, l'accusa è quella di ricevere in probazione ragazzi troppo giovani. È l'occasione per il neo-eletto vicario generale Giacomo Laínez (sarà preposito due anni più tardi) di puntualizzare i rischi che l'accoglimento di giovinetti può comportare: l'età giusta è quella tra i 15 e i 16 anni, essendo prima «sottoposti a molte varietà», cioè non ancora fermi nella scelta assunta, e inoltre troppo turbolenti per il quieto vivere delle case dell'ordine. Non solo, «se non entrano con volontà delli parenti, si guadagna malivolentia loro, et si può spargere malo odore che impedisca il frutto, specialmente delle schole», rischiando di inimicarsi potenziali o effettivi donatori e *amorevoli*, come usava dire, della Compagnia. La prudenza è dunque sempre la regola aurea da seguire in questi casi: «vedasi de farli capaci che loro si possono tenere come della Compagnia, se ben stiano fuora», seguendoli dunque sino all'età confacente a una vocazione solida e sufficientemente sicura[42]. Sono episodi ampiamente attestati anche in altri contesti, soprattutto, ma non solo, durante i primi decenni di vita della Compagnia, quando l'ordine non era ancora abbastanza noto, e dunque con maggiore sospetto poteva essere considerato dalle famiglie. Del resto, come attestato dal precedente cenno ad aspiranti studenti da coinvolgere a Firenze piuttosto che a Pistoia al fine di inviarli a Parigi per studiare e formarsi all'interno della Compagnia, un ordine "nuovo" ha tanto più bisogno di assicurarsi adepti per riuscire a radicarsi in un territorio ancora "vergine".

I padri operano comunque ad ampio raggio, non limitandosi all'ambito della corte ducale. Lo testimoniano i rapporti con i ceti dirigenti senesi

---

[41] *Lainii Monumenta*, II (1557), la lettera a Guzmán è del 17 luglio 1557, ma Laínez si spinge sino a scrivere personalmente anche a Eleonora, il giorno successivo, pp. 306-308.

[42] *Lainii Monumenta*, II (1557), le citazioni in una lettera che il preposito generale scrive al confratello Louis de Coudret il 13 marzo 1557, pp. 191-193; ma l'evidente gravità del caso gli impone poco dopo di giustificarsi personalmente con la duchessa, in una missiva datata 9 maggio, «porque he entendido que V.E. se muestra un poco deservida de nosotros».

e poliziani, ma anche le relazioni che allacciano con importanti esponenti della gerarchia ecclesiastica dello Stato fiorentino. È il caso del vescovo di Fiesole Pietro Camaiani, il quale chiede a Laínez di poter usufruire dei padri del collegio di Firenze per la sua opera pastorale, nel predicare e in sermoni nei monasteri femminili della sua diocesi[43]. O del vescovo di Cortona e poi di Pistoia Giambattista Ricasoli, al quale Cosimo, evidentemente con il consenso dei padri, commette che «tenga protectione in ogni luogo, dove bisognassi, de le cose di cotesta congregatione», mentre è ambasciatore mediceo a Roma, nel 1559, ancora regnante Paolo IV, ma che di lì a poco sarà il gran manovratore per l'elezione di Pio IV, ottenendo subito dopo la creazione della nunziatura per Firenze e trattando una decina di anni più tardi con Pio V per la concessione del titolo granducale[44]. E ancora, per uscire dall'ambito ecclesiastico, ma rimanendo sempre nell'*entourage* mediceo, degli stretti rapporti con Alamanno Salviati, insieme al figlio Jacopo, tra i più facoltosi patrizi fiorentini, nonché parenti stretti della casa regnante.

Eleonora continuerà in ogni caso a essere il vero nume tutelare delle due istituzioni educative toscane di Firenze e di Siena, «medianera con el duque» per gli affari della Compagnia, come scrive di lei Laínez[45]. Tanto da promettere che le beneficherà nel suo testamento già nel 1560, in occasione del viaggio romano presso il neo-eletto pontefice Pio IV insieme al marito,

---

[43] *Lainii Monumenta*, III (1558), typis G. Lopez del Horno, Matriti 1913, la lettera è del 22 gennaio 1558. Camaiani fu vescovo di Fiesole dal 1551 al 1566.

[44] *Lainii Monumenta*, IV (1558-1560), typis G. Lopez del Horno, Matriti 1915, in questo caso è lo stesso Cosimo che scrive a Laínez il 19 gennaio 1559, pp. 132-133. Ricasoli aveva conosciuto i gesuiti sin dal 1544, quando, alla dieta di Spira, era ambasciatore di Cosimo e si era confessato presso Bobadilla. Unico momento di tensione con la Compagnia fu quando, nel 1554, il nipote Giovanni aveva espresso il desiderio di entrarvi, suscitando la forte opposizione di tutta la sua famiglia.

[45] *Lainii Monumenta*, IV (1558-60), lettere a Cristoforo de Herrera, segretario, il 6 gennaio e al duca e alla duchessa il 7 gennaio 1560: perché, potendo molto presso il nuovo pontefice Pio IV, gli raccomandino le cose della Compagnia, in particolare a Eleonora che, appunto, «sea medianera con el duque y también con S.S.», pp. 609-612. Il viaggio a Roma è anche l'occasione per avere rassicurazioni da parte di Eleonora sul consolidamento delle due fondazioni di Firenze e di Siena, avendone accennato anche al pontefice: «ella tiene ánimo de fundar dello suyo essos collegios de Florencia y Sena, y por ventura del papa haverá avido una buena reserva; que para ello demandó un memorial a N.P., y se le embió para demandar 2000 ducatos de renta de iglesia para esos collegios y algunas otras obras pías; y de veras ha mostrado querer ayudar dichos collegios y aun fundar el de Pisa, y creo que en su testamento debe de aver algo desto, aunque no lo ha dicho», lettera di Laínez a Guzmán del 28 dicembre 1560, *Lainii Monumenta*, V (1560-61), typis G. Lopez del Horno, Matriti 1915, pp. 351-352.

durante il quale lei e tutta la famiglia ducale si confessano per il Natale presso i padri della Compagnia. Non avrebbe certo potuto prevedere che la promessa si sarebbe concretizzata a soli due anni di distanza: deceduta infatti Eleonora a Pisa nel dicembre del 1562, Laínez si affretta a informarsi presso il già citato Francisco Estrada, che l'ha assistita durante la malattia, tanto per non parere troppo interessato, se, come aveva promesso, ha beneficato il collegio fiorentino, e se c'è qualcosa anche per i collegi di Siena e Montepulciano, così che possa scrivere a tutta la Compagnia di offrirle non semplici messe per la sua anima, ma quelle speciali che si applicano «a los fundadores se deven, según nuestras Constitutiones». Individua inoltre il segretario Cristoforo de Herrera o Garcilópez de Alvarado, che ha un parente nella Compagnia, o «algunos otros amigos», come intermediari per sapere qualcosa di preciso sul lascito testamentario[46].

Ma sarà soprattutto la vicinanza di Estrada alla moglie a colpire fortemente Cosimo, addirittura, pare, dalla corrispondenza gesuitica, al punto di ventilare l'ipotesi, nel 1564, quando decide di ritirarsi dalla ribalta del potere in favore del figlio Francesco, di un suo ingresso all'interno della Compagnia di Gesù, che però lo stesso Laínez definisce «fabula»[47]. Quel che è certo è che Cosimo si impegna personalmente affinché le volontà di Eleonora in favore dei collegi gesuitici vengano prontamente eseguite. Duecento i fiorini lasciati dalla duchessa per il collegio fiorentino, da corrispondersi annualmente, sicuramente meno di quanto ci si sarebbe aspettati, ammontando esattamente alla cifra che già da anni veniva elargita al collegio: come che sia, subito dopo la morte della consorte, Cosimo dà mandato a Filippo dell'Antella, provveditore del Monte delle paghe, di

[46] *Lainii Monumenta*, VI (1561-1563), typis G. Lopez del Horno, Matriti 1915, lettera di Laínez a Estrada da Trento del 28 dicembre 1562, pp. 598-599. Per la verità, in una missiva al vescovo di Trento, il cardinal Cristoforo Madruzzo, del 4 febbraio dell'anno successivo, Laínez puntualizza di voler concedere tale privilegio, delle messe riservatori ai "fondatori", «porque aunque no sea enteramente fundadora del collegio de Florencia, aviéndole hecho aver la yglesia y casa, y aviéndole dexado 200 ducados de renta perpetua, parece a nuestro Padre se deve usar gratitud», ivi, p. 673. A Cosimo si affretta a scrivere, il 31 dicembre 1562, una lunga lettera di condoglianze, ivi, pp. 602-606.

[47] *Lainii Monumenta*, VIII (1564-1565), typis G. Lopez del Horno, Matriti 1917, «fué fábula la que ay se dixo de la entrada del duque de Florentia en la Compañía, aunque él anda cansado de los negocios, y ha mostrado amistad al p. Strada fuera de su ordinario», lettera al p. Gaspare de Acevedo del 12 settembre 1564, p. 208. Ma del ruolo assunto da Estrada, Laínez scrive compiaciuto a Francisco Borja l'11 gennaio 1563, sottolineando che il confratello «dió mucha edificatión al duque; y que así después de la muerte della se consuela de trattar con él largo», *Lainii Monumenta*, VI (1561-1563), p. 636.

assolvere al legato[48]. Non solo, il duca ha a cuore che Estrada rimanga a corte e presso di lui, tanto da commissionargli di predicare in sua presenza a Pisa nei mesi immediatamente successivi alla morte della moglie e dei due figli Giovanni e Garzia[49].

Gli anni Sessanta vedono atteggiamenti ambivalenti da parte dei gesuiti di stanza a Firenze: da una parte allertano Roma sul fatto che la casa è sempre sull'orlo della chiusura, a causa della mancanza di finanziamenti stabili, ma anche a motivo di un corpo docente sovente impreparato, con gravi ripercussioni sull'afflusso di studenti alle scuole; dall'altra mettono in atto una politica di acquisizione di edifici adiacenti alla chiesa al fine di ampliarla, di benefici ecclesiastici e di terreni extra-urbani[50]. La situazione torna a farsi rosea grazie al favore e all'aiuto da parte di Giovanna d'Austria, andata in sposa nel 1565 all'erede al trono cosimiano, Francesco. Giovanna ha per l'appunto al suo fianco, in qualità di confessore, il gesuita Wilhelm Elderen, al quale si raccomanda di sentire «le confessioni in palazzo nel modo conveniente et solito della Compagnia, acciò si togli via ogni occasione di scandalo», specificando che il nuovo preposito generale Francisco Borja ha emanato delle istruzioni per tutti i confessori gesuiti di principesse, compito delicato ma allo stesso tempo prezioso per la Compagnia, come già si è detto[51]. Forse imbeccata da Pietro Canisio o più probabilmente dallo stesso Elderen, oltre a beneficare materialmente il collegio, Giovanna matura il progetto di un trasferimento dei padri nell'ormai languente monastero vallombrosano di San Pancrazio, vicino ai domenicani di Santa Maria Novella, un ritorno in un certo senso alle origini. Ma il progetto non si realizzerà, per il rifiuto da parte dei monaci di trasferirsi. Le frequenti rivalità tra ordini religiosi vedranno nuovamente contrapporsi gesuiti e vallombrosani all'inizio degli anni Settanta, nell'ultima fase della vita di Cosimo, che questa volta si porrà dalla parte dell'ordine "nazionale" fiorentino, perché da fiorentini, e in particolare da san Giovanni Gualberto, fondato. Le mire della Compagnia su Santa Trinita, a detta del granduca, devono essere frenate perché si appuntano su un edificio sacro

---

[48] ARSI, *Fundationes Provinciae Romanae*, Rom. 121, ff. 138 e 140, i due documenti sono datati rispettivamente 29 gennaio 1562 (ma 1563) e Pisa, 6 gennaio 1562 (ma 1563).

[49] *Lainii Monumenta*, VII (1563-1564), typis G. Lopez del Horno, Matriti 1916, lo riferisce Laínez in una lettera al cardinal Madruzzo del 5 maggio 1563, p. 64.

[50] K.M. Comerford, *Jesuit Foundations* cit., pp. 123-125; S. Pulitini, *Gli esordi* cit., pp. 178-183.

[51] *Sanctus Franciscus Borgia quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*, IV (1565-1568), typis G. Lopez del Horno, Matriti 1910, nota 3, p. 422.

troppo legato alla fiorentinità, dovuto alla pietà e al fervore religioso di «gentiluomini fiorentini»[52]. Ma gli anni Settanta assicurano altresì due altri importanti protettori alla causa gesuitica in città: l'architetto mediceo Bartolomeo Ammannati e la moglie Laura Battiferri, che, *amorevoli* della Compagnia, si spenderanno personalmente sia per trovare i fondi necessari sia per impiegarli nell'ampliamento e nel miglioramento della casa gesuitica fiorentina, iniziando un periodo decisamente più roseo per le prospettive di crescita e di radicamento in città, anche grazie alle donazioni da parte di facoltose famiglie locali, a cominciare da quella, di inizio anni Settanta, di Filippo Falconetti, così come pure la cessione del convento di Montughi come sito di villeggiatura da parte dello stesso Cosimo.

4. I gesuiti nella Toscana di Cosimo: un primo bilancio

I primi decenni di presenza della Compagnia di Gesù a Firenze non parlano dunque di "magnifiche sorti e progressive": ha inciso senz'altro l'entusiasmo dei neofiti, che spesso porta a compiere passi falsi; ha contato l'idiosincrasia cosimiana per l'influsso, e il ricordo ancora vivo, del savonarolismo in terra di Toscana, così come la necessità da parte del nuovo duca di dare forma a uno Stato prima inesistente. La stessa acquisizione di Siena e del suo territorio ha comportato cautele e posizionamenti accorti al fine di ingraziarsi il ceto dirigente locale: è ovvio che lo zelo dimostrato dai gesuiti di stanza nella capitale dell'oramai estinta repubblica contro l'eterodossia che interessava anche esponenti eminenti di quel ceto non poteva che essere vista con fastidio da parte di Cosimo e del suo *entourage*, dove pure il principe si era mostrato indifferente, quando non indulgente, nei confronti di collaboratori che non erano proprio di specchiata ortodossia[53]. La prudenza instancabilmente consigliata, e spesso anche imposta con durezza, da parte dei vertici della Compagnia di Gesù, a partire dal medesimo fondatore, nel caso toscano pare sia stata spesso disattesa dai confratelli, costretti a barcamenarsi tra vecchio patriziato e nuovo ceto burocratico emergente, a proiezione regionale, ma anche tra corte fiorentina e seguito spagnolo della duchessa Eleonora di Toledo. È chiaro che, prove-

[52] K.M. Comerford, *Jesuit Foundations* cit., pp. 119-120. Un'altra ipotesi, pure non realizzatasi, sarà l'acquisizione di San Frediano al Cestello, oltrarno.

[53] M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997.

nendo molti dall'area iberica, i primi gesuiti si siano sentiti più a loro agio, e abbiano anche ricevuto più agevolmente sostegno e appoggi, da parte dell'*entourage*, altrettanto iberico, di Eleonora, benché la duchessa sia parsa più ben disposta verso singoli membri che non verso l'ordine nel suo complesso. Così come è altresì evidente che, se Cosimo ha avuto davvero qualche reale interesse a far radicare i padri della Compagnia nel suo nuovo Stato, lo ha fatto esclusivamente sulla base della pragmatica considerazione dell'utile che un'avanguardia di chierici regolari preparati e solerti poteva apportare all'innalzamento del "tono" della presenza ecclesiastica, regolare e secolare, in Toscana, fungendo anche come esempio per l'opera di apostolato "sociale" da essi svolto in vari ambiti. Un interesse, dunque, da uomo di Stato che ambisce ad avere un pieno controllo anche sulle faccende ecclesiastiche.

Non mi azzarderei a sostenere che questo troppo spinto *penchant* iberico sia stato uno dei motivi per i quali la casa e il collegio fiorentino della Compagnia hanno avuto vita stentata nei primi decenni, anche perché sarebbe bastato un appannaggio più consistente da parte della duchessa o di quell'*entourage* per garantire migliori successi alla nuova istituzione, cosa che non è avvenuta. Né mi sentirei di attribuire lo scarso successo dell'istituzione educativa, in termini di studenti frequentanti, alla minore attrattività del percorso umanistico che innervava le scuole gesuitiche per i fiorentini dediti al commercio, alla manifattura e alla finanza, perché stesso discorso avrebbe potuto valere anche per Siena, dove invece le scuole della Compagnia hanno e avranno effettivamente più riscontro, pur all'interno di un centro urbano che aveva tradizioni commerciali e finanziarie non troppo dissimili da quelle della città del giglio. È invece più probabile che a Firenze, date anche le sue dimensioni, vi fossero più occasioni di ricevere istruzione, molte già sedimentate e altre in via di assestamento. D'altra parte, il successo di un'istituzione educativa, soprattutto se veicolante un nuovo modo di erogare istruzione, ha spesso bisogno di tempo, anche più di quello del lungo principato cosimiano, tanto è vero che poi, a Firenze prima che a Siena, si arriverà a creare a inizio Seicento un *seminarium nobilium*, pur non così prestigioso come il Tolomei senese, che si costituirà però nella seconda metà del secolo. È un dato di fatto che la situazione dei gesuiti in Toscana, e specificamente a Firenze, muti sostanzialmente a partire grossomodo dalla metà degli anni Settanta del Cinquecento, ma a quel punto siamo oramai già fuori dai limiti cronologi del principato cosimiano.

«Udite Ghieremia che si lamenta». Pratica musicale e ortodossia religiosa nella Firenze cosimiana

*Philippe Canguilhem**

Ai primi del dicembre 1566, Alessandro Striggio, musico e compositore del duca Cosimo, si accomiata dalla corte fiorentina per intraprendere un lungo viaggio, che lo porterà nelle principali capitali d'Europa. Fanno parte del suo bagaglio gli strumenti a corda che lo hanno reso celebre, in particolare la sua enorme lira da gamba a diciotto corde, «alta quanto un uomo, ma un po' più larga», con la quale il musico stupiva tutti coloro i quali avevano la ventura di ascoltarlo. Ben custodite nei loro astucci, nelle sacche da viaggio son riposte le partiture della sua messa a quaranta voci, che Striggio vuole sia cantata in occasione delle diverse tappe del suo viaggio. In effetti, dalle lettere da lui inviate a Firenze, sappiamo che la messa fu eseguita dinanzi alla corte imperiale di Vienna, a quella di Monaco di Baviera e a quella di Francia. È inoltre assai probabile – il viaggio essendosi esteso sino a Londra – che la messa sia stata cantata anche per Elisabetta I e la sua corte[1].

Si tratta certo di un'opera straordinaria, la musica della quale è stata recentemente ritrovata; un monumento polifonico unico non solo nell'età del Rinascimento, ma nell'intera storia della musica. L'intonazione dell'ordinario della messa è infatti realizzata a quaranta parti reali, divise in cinque cori di otto voci ciascuno; ma per l'ultimo Agnus Dei si giunge a un totale di sessanta voci, ripartite in cinque cori a dodici.

Se la messa, per lungo tempo rimasta nell'oblio, è invece oggi assai nota, e se le circostanze del viaggio di Striggio sono ormai ben documentate, non è dato ancora di conoscere quali furono le condizioni nelle quali la messa fu concepita. È noto che già nel 1561 Striggio aveva composto un madriga-

---

* philippe.canguilhem@univ-tours.fr

Vorrei ringraziare Giordano Mastrocola per la traduzione del mio testo.

[1] Sulla vicenda, si veda D. Moroney, *Alessandro Striggio's Mass in Forty and Sixty Parts*, "Journal of the American Musicological Society" LX (2007), pp. 1-70, e la bibliografia ivi citata. La descrizione della sua lira da gamba è dovuta a Girolamo Cardano, citato da Warren Kirkendale nella dettagliata voce su Striggio in: W. Kirkendale, *The court musicians in Florence during the principate of the Medici*, Olschki, Firenze 1993, pp. 82-83.

le a quaranta parti, e che tale madrigale fu eseguito dai membri della cappella del duca di Firenze in occasione della visita del cardinale Ippolito II d'Este. Probabilmente, è proprio su questo madrigale che la messa venne composta, dato che *Missa sopra Ecco sì beato giorno* è il titolo della partitura recentemente riscoperta. Tuttavia, nessun documento fiorentino a oggi noto menziona l'avvenuta esecuzione della messa, tra il 1561 e il 1566. Eppure, non è difficile individuare nella cronologia fiorentina l'evento che avrebbe potuto motivare una tale impresa musicale: infatti, il matrimonio tra il principe Francesco e Giovanna d'Austria, avvenuto nel dicembre 1565, pare esser stato l'occasione ideale per l'esecuzione di un'opera che, per la sua monumentalità sonora, avrebbe perfettamente rappresentato la magnificenza medicea dinanzi alla nobiltà europea allora riunita a Firenze.

D'altra parte, è possibile trovare nella stessa opera di Striggio la conferma, effettiva per quanto esile, di una tale ipotesi. In realtà, se consideriamo la maniera nella quale il compositore ha ripartito i mezzi polifonici a sua disposizione, tenendo conto del testo dell'ordinario della messa, possiamo rilevare come i passaggi notevoli, ovverossia quelli in cui l'insieme dei cinque cori a otto voci canta simultaneamente il testo, corrispondono ad altrettanti passaggi significativi del Gloria e del Credo. In questi due canti dell'ordinario – sono quelli aventi il testo più esteso – Striggio molto raramente utilizza tutte le risorse polifoniche disponibili; egli gioca piuttosto con le masse corali, facendo intervenire i diversi cori in varie maniere di scambio alternato o dialogico (Tab. 1).

Così, sulle novantuno misure che rappresentano la durata complessiva del Gloria, solo in sedici l'insieme delle quaranta voci è impiegato simultaneamente, in modo certo assai impressionante. Analogamente, nel Credo, Striggio utilizza tutte le quaranta voci soltanto in quarantaquattro misure su centoquarantacinque.

Se la ragion d'essere di taluni di questi passaggi è semplicemente motivata dalla ricerca di un'equilibrio sonoro giusto, conseguito attraverso la corretta ripartizione delle parti all'interno dell'architettura della composizione – come, per esempio, nel caso delle due sezioni finali, che svolgono la funzione di *peroratio* – la maggior parte delle scelte di Striggio, lungi dall'essere adiafore, sono da interpretare in diretta relazione al testo di volta in volta intonato. A un attento esame, appare chiaro che Striggio ha condotto, attraverso questa risorsa compositiva, una doppia lettura del testo della messa.

Un primo livello di lettura, teologico, permette di dimostrare come il compositore sostenga musicalmente l'idea del trionfo della Chiesa di

Tab. 1 – Passaggi omofoni cantati a 40 voci nella *Missa sopra Ecco si beato giorno* di Alessandro Striggio

Kyrie (0 misure)	
Gloria (16 misure)	
Mes. 13-20	*Glorificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*
Mes. 27-37	Deus pater omnipotens, *Domine fili* unigenite *Jesu Christe*
Mes 69-73	Tu solus altissimus *Jesu Christe*
Mes. 90-91	*Amen*
Credo (44 misure)	
Mes. 29-33	Deum verum *de Deo vero*
Mes. 37-39	*per quem omnia facta sunt* (contrappunto a 40)
Mes. 57-59	*Et homo factus est*
Mes. 69-72	*Et resurrexit* tertia die
Mes. 103-106	*Qui cum patre et filio* simul adoratur
Mes. 110-118	*Et unam sanctam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam* (contrappunto a 40)
Mes. 121-125	*Confiteor* unum baptisma *in remissionem* peccatorum
Mes. 127-145	*Et expecto resurrectionem mortuorum Et vitam venturi seculi Amen*
Sanctus (23 misure)	
Mes. 42-64	*Hosanna in excelsis*
Agnus Dei (13 misure)	
Mes. 1-4	*Agnus Dei*
Mes. 22-28	*Miserere nobis*
Mes. 31-32	*nobis*

Roma, in particolare con l'evidenza attribuita alle parole (nel Credo) «*Sanctam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam*» – mentre altri passi pongono in risalto piuttosto la dimensione cristocentrica della teologia post-tridentina: «*Jesu Christe*» (due volte), «*Et homo factus est*». L'opera di Striggio esprime dunque con forza il sostegno indefettibile assicurato dal ducato fiorentino alla Chiesa romana, e testimonia della riaffermata alleanza tra Cosimo e il papato (alleanza che consentirà al Medici di ottenere pochi anni dopo il titolo di granduca, concesso da Pio V).

Un secondo livello di lettura, di tipo allegorico, permette di ricondurre la messa al suo committente, e indica – come si è or ora accennato – che essa fu composta per il matrimonio di Francesco, celebrato nel dicembre del 1565. L'intento encomiastico pare in effetti evidente, sin dal primo impiego simultaneo delle quaranta voci all'inizio del Gloria, quando esse glorificano il Signore («*glorificamus Te*»); e, soprattutto, nei passaggi che evocano la filiazione divina («*Domine fili*» «*Qui cum patre et filio*»), atti a

porre in evidenza come il principe Francesco, divenuto reggente del ducato nel 1564, portasse allora a compimento una perfetta transizione dinastica[2].

L'ipotesi secondo la quale la messa fosse stata scritta per il matrimonio di Francesco è infine corroborata dal fatto che Striggio era legato in modo particolare al servizio del principe ereditario, e ciò sin dal suo arrivo a corte, avvenuto nel 1558, come attestato in diversi documenti[3]. L'eccezionale composizione di Striggio testimonia, dunque, di come la produzione musicale fiorentina partecipasse alla tempèrie prodotta dalla svolta che caratterizzò, dal 1559, la politica cosimiana: la messa striggiana, infatti, si iscrive idealmente nell'atmosfera perfettamente ortodossa degli anni Sessanta, contraddistinta dal voltafaccia di Cosimo nei confronti di Pietro Carnesecchi, consegnato all'Inquisizione nel 1566; dalla pubblicazione estremamente rapida dei decreti del Concilio, nel 1564; ancora, dalla serie dei *Sonetti contra gl'Ugonotti* di Benedetto Varchi, scritta nel 1562.

In seguito all'elezione di Pio IV nel 1559, spiega Massimo Firpo, «il cambio della politica cosimiana fu subito percepibile, tale da coinvolgere via via anche la vita culturale, la produzione letteraria, il costume, gli attegiamenti religiosi, le forme devozionali, i modelli etici individuali e collettivi, avviando il lungo processo destinato a sfociare in quel bigotto conformismo eretto a stile di governo che avrebbe celebrato nella dinastia medicea alcuni dei suoi fasti più eccelsi»[4]. La messa di Striggio può quindi esser considerata proprio come uno di quei primi «fasti eccelsi» che segnarono i prodromi dell'epoca granducale.

***

Lo stato d'animo che regnava a Firenze vent'anni prima era ben diverso, come Massimo Firpo ha mostrato in modo assai dettagliato nel suo libro sul Pontormo. Le forti tensioni che perturbavano le relazioni del duca col papa Farnese avevano infatti favorito un diffuso atteggiamento di sfiducia, o, piuttosto, di ostilità, nei confronti della Chiesa di Roma e di alcuni dei suoi rappresentanti. Sappiamo inoltre come larga parte degli ambienti

---

[2] Le dimensioni insolite della partitura non consentono la riproduzione dei passaggi discussi nella presente pubblicazione. Si può avere un'idea del risultato sonoro attraverso l'ascolto del disco: A. Striggio, *Mass for 40 and 60 voices*, Le Concert Spirituel, Glossa, 2012.

[3] Sulle vicende biografiche di Striggio, si veda W. Kirkendale, *The court musicians in Florence*, cit., pp. 68-87.

[4] M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997, p. 396.

fiorentini avesse favorevolmente accolto le idee dell'evangelismo italiano e degli spirituali. Su posizioni assai distanti da quelle che avrebbe sostenute ben più tardi nei suoi sonetti contro gli Ugonotti, Benedetto Varchi redigeva allora il suo *Sermone alla croce*, mentre in città soggiornavano figure quali quelle dell'Ochino, del Carnesecchi, del Flaminio – per non citarne che alcune. In un tale contesto, la musica svolgeva certo un ruolo importante, ma esso era inteso soprattutto all'espressione individuale ed era limitato alla sfera personale.

Quale potere la musica potesse esercitare quando essa fosse associata alla parola divina era stato spiegato con estrema cura da Calvino, nella prefazione all'edizione genovese del 1543 dei Salmi: dopo aver ricordato che la musica possiede «una virtù segreta e quasi incredibile di poter commuovere i cuori, in un modo o in un altro», Calvino prosegue: «è vero che ogni parola maligna (come dice san Paolo) perverte i buoni costumi; ma quando quella parola è accompagnata dalla melodia, trapassa il cuore con molta più forza, e penetra all'interno; talmente, che, come il vino è versato nell'orcio per l'imbuto, così il veleno e la corruzione vengono instillati sino al profondo del cuore dalla melodia»[5].

Gli studi sull'eterodossia nell'Italia del sedicesimo secolo si sono concentrati innanzitutto sulla circolazione dei testi e delle idee; tuttavia, le parole di Calvino ricordano come la musica contribuisca a porre in effetto la performatività di tali testi – dimensione centrale della pratica religiosa cristiana, che assume un ruolo cruciale nei dibattiti intorno alla Riforma. Per illustrare questo particolare aspetto del ruolo svolto dalla musica nel seno della società fiorentina, vorrei soffermarmi su di un episodio appassionante, che per lungo tempo non è stato possibile valutare adeguatamente, a motivo delle persistenti lacune documentarie. Oggi, la recente scoperta di nuovi documenti d'archivio, nonostante la persistenza di zone oscure, permette di avanzare interessanti ipotesi relative alle pratiche mu-

[5] «Or entre les autres choses qui sont propres pour recreer l'homme et luy donner volupté, la Musique est, ou la premiere, ou l'une des principales: et nous faut estimer que c'est un don de Dieu deputé à cest usage […]. A grand peine y a il en ce monde qui puisse plus à tourner ou flechir çà et là les mœurs des hommes, comme Plato l'a prudemment considéré. Et de fait, nous experimenterons qu'elle ha une vertu secrete et quasi incredible à emouvoir les cueurs en une sorte, ou en l'autre […]. Il est vray que toute parole mauvaise (comme dit sainct Paul) pervertit les bonnes mœurs: mais quand la melodie est avec, cela transperce beaucoup plus fort le cueur et entre au dedans: tellement que comme par un entonnoir le vin est jeté dedans le vaisseau, aussi le venin et la corruption est distillée jusques au profond du cueur, par la melodie». J. Calvin, prefazione a C. Marot, *Cinquante pseaumes en françois*, Jean Girard, Ginevra 1543.

sicali e religiose dei circoli prossimi all'Accademia Fiorentina, intorno alla metà degli anni Quaranta.

La prima – e quasi unica – menzione presente in un testo a stampa dell'opera musicale della quale ora tratterò si trova alla fine della dedicatoria del *Libro primo de madriali a 4 voci* (1544) di Francesco Corteccia, maestro di cappella «dello Illustrissimo et Eccellentissimo Duca Cosimo de Medici, duca secondo di Firenze» – com'egli stesso si presenta nel frontespizio. Nella dedicatoria, indirizzata allo stesso duca, Corteccia presenta un vero e proprio programma editoriale, relativo alla sua produzione di musica sacra, così proposto: «havend'io in animo di dare alla stampa, & mandare à lei medesima l'hinnario nostro, & i mottetti composti da noi, & di più, i responsi & *le Lamentationi tradotte nella nostra lingua Fiorentina*, la quale non deve meno alla bontà, giudizio, & cortesia di V.E. che tutte l'altre scienze & discipline»[6].

Se gli inni, i mottetti e i responsori per la Settimana Santa ci sono pervenuti, i primi in versione manoscritta, gli altri a stampa (videro la luce ben più tardi, nel 1570 e nel 1571, rispettivamente), delle Lamentazioni menzionate da Corteccia non è traccia alcuna che indichi ch'esse furono mai pubblicate. Lo stesso Corteccia, inoltre, accenna ancora alle Lamentazioni tre anni più tardi, in occasione dell'edizione del suo secondo libro di madrigali, quando ricorda al duca la promessa fattagli nel 1544: «al tempo non le sarò manco buon pagator delli altri madriali a cinque et a sei, delli Motetti et delle lamentationi di già a lei promesse»[7]. Benché il riferimento alla traduzione «nella nostra lingua Fiorentina» sia scomparso, tuttavia consiste proprio in quel riferimento l'aspetto più interessante dell'opera musicale di Corteccia. Il fatto che un ciclo delle Lamentazioni di Geremia in volgare avesse visto la luce a Firenze, nel corso degli anni Quaranta, pone infatti numerose questioni riguardanti diversi aspetti della cultura e delle pratiche devozionali di quell'epoca[8].

---

[6] F. Corteccia, *Libro primo de madriali a quattro voci*, Scotto, Venezia 1544, lettera dedicatoria. Il corsivo è mio.

[7] F. Corteccia, *Libro secondo de madriali a quatro voci*, Gardano, Venezia 1547, lettera dedicatoria.

[8] Le lamentazioni di Corteccia sono state menzionate raramente nella bibliografia musicologica. Secondo Frank D'Accone, si trattava di un modo metaforico usato da Corteccia per descrivere il suo stile musicale e quindi la traduzione non è mai esistita. Si veda F. D'Accone, *Singolarità di alcuni aspetti della musica sacra fiorentina del Cinquecento*, in: *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del '500*, vol. II, Olschki, Firenze 1983, p. 536.

Una prima questione inerisce alla derivazione possibile di quel progetto dall'attività dei circoli colti di Firenze, e in particolare dall'iniziativa di taluni membri dell'Accademia fiorentina, i quali operavano affinché la lingua toscana soppiantasse il latino come idioma della scienza e della cultura – esigenza ricordata dallo stesso Corteccia alla fine della dedicatoria, della quale abbiamo appena detto. Pensiamo, certo, al gruppo degli Aramei (Pier Francesco Giambullari, Cosimo Bartoli, Carlo Lenzoni), i quali avevano dato alla luce, in quello stesso 1544, le *Osservazioni per la pronunzia fiorentina*, un'esortazione al rinnovamento dell'ortografia e alla corretta pronuncia della lingua di Dante. Al proposito, si osservi che Corteccia, il quale fu ammesso all'Accademia Fiorentina l'11 febbraio 1541, utilizza nel titolo della sua silloge madrigalesca il termine *madriali* – non *madrigali*, secondo l'uso corrente nelle stampe musicali del periodo –, segno certamente della sua sensibilità nei confronti delle teorie elaborate dai suoi colleghi accademici e al contempo rivendicazione orgogliosa della sua fiorentinità.

L'accademico più impegnato nella difesa della «lingua fiorentina» era Giovan Battista Gelli, vicino al gruppo degli Aramei, il quale auspicava l'uso del volgare non soltanto per le scienze, ma anche come mezzo universale di accesso alle Sacre Scritture. Nei suoi *Capricci del bottaio*, pubblicati per la prima volta nel 1546, Gelli si duole infatti che l'ufficio divino, essendo in latino, non sia compreso dalla maggior parte di coloro che vi assistevano: «con quanta più reverentia e attentione si starebbe a gli ufici divini, se e' s'intendesse quel ch'e dicono. […] Dimmi con che divotione, o con che animo lodano gli huomini Iddio, non intendendo quel che si dicono. […] Adunque il nostro leggere o cantare salmi, non intendendo quel che noi ci diciamo, è simile a un gracchiare di putte, o a un cinguettare di papagalli»[9]. Così, la semplice menzione da parte del Corteccia di una sua intonazione delle Lamentazioni in volgare ci porta a immaginare come una tale impresa si venisse a trovare all'intersezione di differenti istanze, riguardanti la questione della lingua e la questione religiosa, con le conseguenti implicazioni sul piano della pratica devozionale e le inevitabili deviazioni rispetto al dogma romano.

R. Kendrick, *Singing Jeremiah. Music and Meaning in Holy Week*, Indiana University Press, Bloomington 2014, pp. 36-37, menziona le lamentazioni in volgare di Corteccia, precisando che musica e testo sono smarriti.

[9] G.B. Gelli, *I capricci del bottaio, Torrentino*, Firenze 1551, pp. 100-101 (Ragionamento quinto). Nelle due pagine successive, Gelli spiega con argomenti anticlericali le ragioni che hanno impedito di tradurre i salmi.

La mancanza di fonti documentali relative all'iniziativa di Corteccia ha impedito per lungo tempo agli storici e ai musicologi di poter avanzare nelle indagini, ma recentemente la situazione è cambiata. Si deve a Vanni Bramanti l'aver ritrovato, nella corrispondenza di un personaggio minore dell'Accademia Fiorentina, tal Giovan Battista Della Fonte, alcuni riferimenti alle Lamentazioni di Corteccia che ci consentono di avanzare alcune ipotesi sul contesto nel quale esse dovettero situarsi.

Da una lettera del 24 maggio 1544, scritta a Giovan Battista Della Fonte da Anton Francesco Grazzini detto il Lasca, si apprende che le Lamentazioni del Corteccia erano state rilegate al Bechello, ovvero presso la compagnia di San Domenico, che si riuniva in Santa Maria Novella, proprio sotto la Sala del Papa nella quale avevano luogo le riunioni dell'Accademia Fiorentina[10]. Tutti i nomi a noi noti degli affiliati in quegli anni al Bechello indicano altrettanti membri dell'Accademia Fiorentina: Anton Francesco Grazzini (il Lasca), Giovambattista Gelli, lo Stradino, Alfonso de' Pazzi, e certamente Benedetto Varchi, che aveva composto il suo *Sermone alla Croce* nel 1549 perché fosse recitato proprio dinanzi a quella compagnia[11].

Essendo perduta la documentazione d'archivio riguardante il Bechello per il periodo che qui ci interessa, non è possibile disporre di ulteriori informazioni intorno alle precise circostanze nelle quali le Lamentazioni furono eseguite. Nondimeno, il dato in nostro possesso è comunque assai utile, poiché esso indica il contesto nel quale dovettero essere eseguite le Lamentazioni, quello cioè della compagnia di San Domenico – si consideri che di norma, tale repertorio poteva esser cantato esclusivamente in àmbito liturgico.

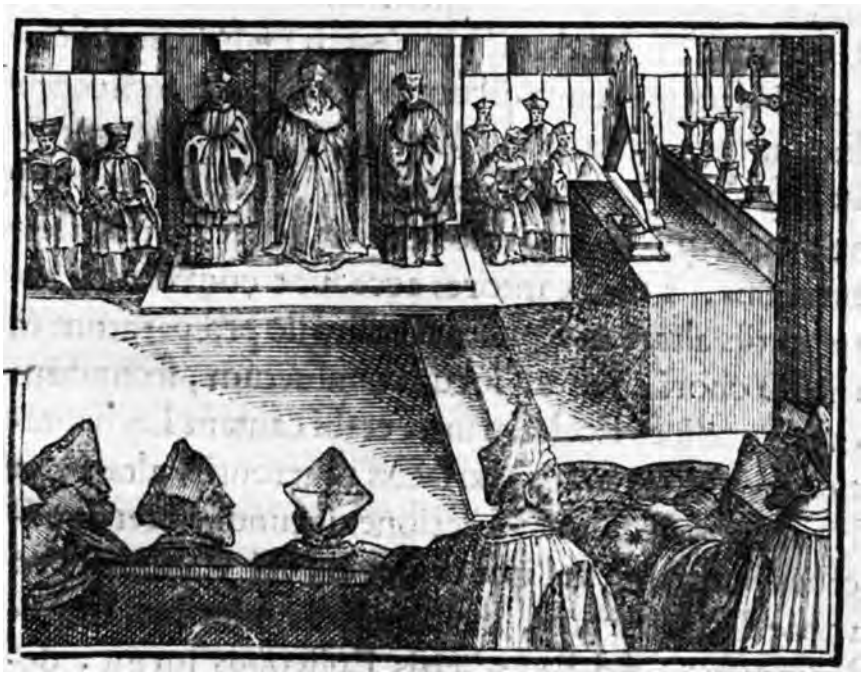
Le Lamentazioni di Geremia, infatti, facevano parte dell'ufficio della Settimana Santa, in particolare dell'ufficio del mattutino del triduo pasquale, il Giovedì, il Venerdì e il Sabato Santi; mattutino che era anticipato, sin dal Medioevo, al termine del pomeriggio della vigilia. Alcuni estratti dalle Lamentazioni che chiudono il libro di Geremia erano cantati, a modo

---

[10] «Domattina colla gratia di Dio si fanno certi passatempi alla Cicilia che per insino di Quaresima furono ordinati; dopo, rispetto al tempo tristo, cioè piovoso, *e di poi alle lamentationi in volgare del Bechello* e quando a una cosa e quando a un'altre, come ho detto domattina si da lor la suzzacchera». Lettera pubblicata da V. Bramanti, *Il Lasca e la famiglia della Fonte (da alcune lettere inedite)*, "Schede umanistiche" X (2004), pp. 39-40. Il corsivo è mio.

[11] A proposito dei membri del Bechello, si veda F. Pignatti, *Le poesie e le prose spirituali di Anton Francesco Grazzini*, "Italique" XII (2009), p. 131.

Fig. 1 – L'ufficio delle tenebre, secondo il *Caerimoniale episcoporum* (Roma, 1606), p. 287



di *lectiones*, dopo la recitazione dei salmi, ed erano seguiti da un responsorio. L'ufficio, inoltre, era definito da una speciale drammaturgia, caratterizzata da una parte dallo *strepitus*, fatto dai fanciulli del coro, in principio e alla fine; dall'altra, dal candelabro posto sull'altare, le cui candele erano spente l'una dopo l'altra, sino all'ultima, donde il nome *Tenebrae* attribuito al rito nel suo insieme (Fig. 1).

L'intonazione polifonica delle Lamentazioni e dei responsori sembra essere stata una specialità fiorentina sin dall'inizio del Rinascimento: diversi manoscritti musicali, conservati presso la Biblioteca Nazionale, all'Archivio del Duomo o in quello di San Lorenzo, sono dedicati a questo repertorio. Sappiamo, inoltre, che nelle chiese principali della città si cantava l'ufficio delle Tenebre in polifonia: oltre al Duomo e al Battistero, i documenti indicano Orsanmichele, la Santissima Annunziata e San Lorenzo. Si deve osservare, inoltre, come le prime intonazioni dei *responsoria* dell'ufficio delle Tenebre nell'intero àmbito europeo siano attestate esclusivamente

a Firenze: quelle composte da Bernardo Pisano, poco avanti il 1520, e da Corteccia, prima del 1544 (lo indica egli stesso – l'abbiamo visto poc'anzi – nella dedicatoria del suo primo libro di madrigali)[12].

Parallelamente a questa tradizione musicale ben radicata nelle chiese fiorentine, pare che le Lamentazioni fossero cantate anche nell'ambito delle confraternite laiche della città. Nella biografia di suo fratello Filippo, Lorenzo Strozzi racconta come in giovinezza entrambi si dedicassero a tale pratica: «Dilettavasi oltre modo della musica, cantando con buon modo e ragione; né si vergognò insieme con Lorenzo, suo fratello, e altri suoi simili, cantare nei giorni santi pubblicamente nelle compagnie di notte le Lamentazioni»[13].

Queste «compagnie di notte», dette anche «buche», «così dette dal fatto di trascorrere per le loro attività il sabato notte nel dormitorio», riunivano un gran numero di fiorentini, appartenenti a tutti i ceti sociali[14]. Come messo in evidenza da Giovanni Ciappelli, «molte compagnie cominciavano le loro pratiche devozionali per la Settimana Santa radunandosi già la sera del mercoledì, per procedere a un breve ufficio seguito da un sermone sulla penitenza e dalla flagellazione collettiva». L'indomani, «radunatisi nel pomeriggio nella propria sede, i membri della compagnia cominciavano generalmente a cantare salmi penitenziali per poi, provocata l'oscurità a imitazione dell'ufficio delle tenebre, flagellarsi»[15]. I salmi penitenziali non erano tuttavia i soli canti a essere eseguiti dalle compagnie durante il Triduo, poiché sappiamo, da una lettera di Pietro Bardi, che Vincenzo Galilei nel 1582 compose in monodia accompagnata, a mo' d'esperimento, «parte delle Lamentationi e responsi della Settimana Santa, cantate, nella stessa materia, in devota compagnia»[16].

---

[12] Per quanto riguarda i *responsoria* della settimana santa, non esiste una tradizione europea prima della seconda metà del Cinquecento: non abbiamo conservato nessuna polifonia di questi testi oltre gli esempi fiorentini di Arnolfo Giliardi alla fine del Quattrocento (oggi perduti), di quelli di Pisano tra il 1511 e il 1520, e di quelli del Corteccia. Cfr. R. Kendrick, *Singing Jeremiah*, cit., p. 19 e F. D'Accone, *Singolarità di alcuni aspetti della musica sacra fiorentina*, cit., p. 515.

[13] Citato da G.B. Niccolini, *Filippo Strozzi. Tragedia*, Le Monnier, Firenze 1847, p. CXXII.

[14] G. Ciappelli, *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, p. 107. Sulle compagnie di notte, si veda J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 132-33.

[15] G. Ciappelli, *Carnevale e Quaresima*, cit., p. 109. La consuetudine di utilizzare volgarizzamenti della Bibbia nel mondo confraternale è accennata da G. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 54-56.

[16] La lettera di Pietro Bardi a Giovan Battista Doni è stata pubblicata in A. Solerti, *Le origini del melodramma*, Fratelli Bocca, Torino 1903, p. 145.

Dunque, le Lamentazioni in lingua fiorentina furono concepite perché fossero cantate dalla compagnia di San Domenico nella Settimana Santa del 1544. Si può esser certi di questa datazione, poiché circa dieci giorni prima del triduo, il 29 marzo, Anton Francesco Grazzini aveva già fatto menzione delle «lamentationi in volgare» a Giovan Battista Della Fonte, in una lettera, anch'essa pubblicata da Vanni Bramanti, che fornisce dettagli preziosi sulla musica che intonava il testo geremiaco.

Un amico dei Della Fonte, Migliore Cresci, di passaggio a Firenze, era stato ricevuto nel palazzo di famiglia da Lionardo della Fonte, fratello di Giovan Battista, il quale «feceli passar tempo allegramente *colla musica nuova* delle lamentationi in volgare di Carlo Lenzoni e del Corteccia, cantate da Filippo Cambi vostro e dal Micciero, Moschino e da messer Giovanbattista de' Bracci»[17]. Le informazioni fornite da questa lettera sono poi integrate dal contenuto di un'altra missiva, inviata lo stesso giorno a Giovan Battista da Migliore Cresci, il quale, raccontando della serata, esprimeva la soddisfazione provata nell'ascoltare «le dolciezze e non lamentazione di Jeremia e il Benedittus», «che vi fo fede che cinque ore che vi furno di intermissione di tempo amme non parve una meza»[18].

Le due lettere appena citate permettono quindi di precisare alcuni punti: innanzitutto, che l'autore della traduzione delle Lamentazioni non è altri che Carlo Lenzoni, uno dei pilastri dell'Accademia Fiorentina, membro del gruppo degli Aramei e autore di un trattato «in difesa della lingua fiorentina»; poi, che la musica fu composta a quattro parti – i cantori menzionati sono: un basso, Giovanbattista Landini, membro della cappella del duca in San Giovanni Battista; un alto, Paolo Miccieri, membro dei musici di corte e orefice collaboratore di Benvenuto Cellini; l'organista del Duomo, Baccio Moschini; infine, un musicista dilettante, Filippo Cambi, cognato del Della Fonte e autore di diversi canti carnascialeschi.

Come si è potuto notare, la lettera del Lasca precisa che le Lamentazioni erano nuove. Esse dovettero essere state composte per la Settimana Santa, ma evidentemente, alcuni membri dell'Accademia e/o del Bechello ne avevano potuto disporre in anticipo, poiché esse furono cantate presso il

---

[17] V. Bramanti, *Il Lasca e la famiglia della Fonte*, cit., p. 32. Il corsivo è mio. Bramanti non ha riportato il nome "Micciero" nella sua trascrizione. Ho potuto controllare l'originale conservato presso l'Archivio Pucci a Firenze, fondo Della Rena 188 (si veda anche l'articolo citato alla nota successiva).

[18] Ho pubblicato la lettera di Cresci per prima volta nel mio articolo *The madrigal en route to Florence (1540-1545)*, "Recercare" XXI (2009), p. 45.

Della Fonte il 27 marzo[19]. Si noti anche come un'opera, in origine indissolubilmente legata a un rituale liturgico rigorosamente regolato, potesse ora servire come ricreazione spirituale nel contesto di una pratica domestica, o addirittura assumesse una finalità meramente estetica – si dovesse fare fede al commento del Cresci, il quale affermava, dopo aver partecipato alla serata, di esser «sadisfattissimo tanta dolcezza ne gustai»[20].

Ultimo dettaglio fornito dallo stesso Cresci: Corteccia aveva intonato anche il Benedictus, ossia il cantico di Zaccaria, cantato all'ufficio delle Laudi che segue immediatamente il Mattutino. Non si sa, tuttavia, se il Benedictus fosse stato anch'esso tradotto in volgare; ciò non è da escludersi, in special modo se consideriamo un ultimo documento, che fornisce alcune informazioni di primaria importanza. Nel corso delle mie ricerche ho potuto ritrovare, in un manoscritto conservato alla Biblioteca Nazionale di Firenze, la volgarizzazione delle Lamentazioni fatta dal Lenzoni: possiamo quindi approssimarci ancora un po' alla realtà di quell'affascinante episodio, scaturito dalle aspirazioni linguistiche, culturali e religiose dei membri dell'Accademia Fiorentina.

Il manoscritto in questione si presenta nella forma di un quaderno di quattro fogli di carta originariamente piegati in quattro, dunque senza dubbio inviati per posta con una lettera, la quale sembra essere perduta. Come si legge in questo esempio della terza e ultima delle Lamentazioni del Venerdì (Fig. 2), Lenzoni non ha tradotto solo le lezioni estratte dal libro di Geremia, ma anche i responsori che s'incatenano nell'ordine liturgico. Per contro, le lettere ebraiche poste ogni due versetti non compaiono nel testo, ciò tuttavia non vuol necessariamente significare che esse non fossero state intonate da Corteccia.

Lenzoni ha reso la sua traduzione in versi: da una parte le Lamentazioni, in endecasillabi; dall'altra i responsori, in un'alternanza libera di settenari e di endecasillabi, apparentemente senza alcun schema di rime[21]. Dal con-

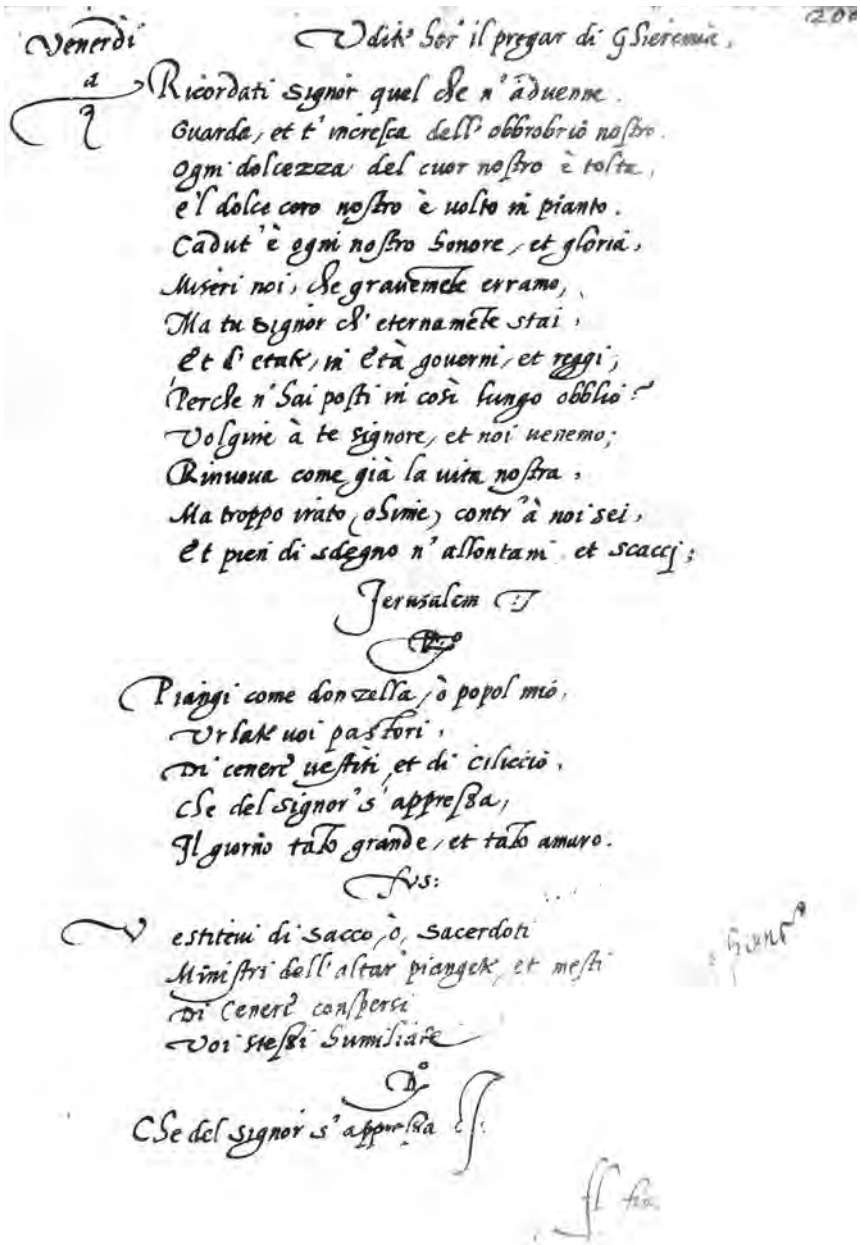
---

[19] Nel 1544, il giorno di Pasqua cadeva il 13 aprile. Il *triduum* fu dunque cantato dal 9 all'11 di aprile. Dall'altro canto, il privilegio del *Primo libro* di Corteccia fu ottenuto il 5 settembre 1544: la sua dedica è certamente posteriore alla Settimana Santa.

[20] È da rilevare come, un anno prima, Calvino nella sua prefazione chiedeva che i canti spirituali fossero eseguiti nell'ambito domestico: «l'usage de la chantrerie s'estende […] par les maisons» (C. Marot, *Cinquante pseaumes en françois*, cit., prefazione).

[21] I versi sciolti usati da Carlo Lenzoni nei *responsoria* sono discussi nel trattato postumo C. Lenzoni, *In difesa della lingua fiorentina, et di Dante*, Torrentino, Firenze 1556, pp. 30-31. La sua scelta deve essere interpretata alla luce del parere espresso a p. 30 del trattato: «De' versi lo fanno gli sciolti, e massime gl'applicati alle materie gravi e grandi».

Fig. 2 – Carlo Lenzoni, *Lamentazioni di Geremia*, Firenze, BNCF, Magl. VII 1024, c. 207



fronto con le traduzioni anteriori della Bibbia, circolanti prima del 1544, si osserva come la versione di Lenzoni si distingua radicalmente dagli esempi anteriori nei quali i versetti di Geremia erano resi in prosa (Tab. 2).

Quest'aspetto della traduzione di Lenzoni presentava evidenti problemi quanto all'ortodossia: un conto era tradurre in prosa dei testi sacri per la lettura personale, un conto era versificare e cantare in volgare dei testi liturgici; e difatti le traduzioni in versi dei salmi destavano preoccupazione nelle autorità ecclesiastiche, proprio per il fatto di poter essere cantate[22]. Possiamo facilmente immaginare, *a fortiori*, i notevoli problemi posti dal fatto di aver trasformato i responsori estratti dal Graduale in un testo di tipo madrigalesco, ossia connotato dalla libera combinazione di versi rotti e interi, e di averlo cantato poi nell'ambito domestico, proprio come si trattasse di un madrigale.

L'insieme dei documenti che abbiamo esaminato consente dunque, pur in assenza della partitura di Corteccia, di accedere a un'esperienza culturale e religiosa affatto singolare. Eppure, un mistero resta: quello della recezione, in apparenza assai complicata, di queste Lamentazioni – a giudicare almeno dai riferimenti, espliciti o dissimulati, disseminati negli anni successivi.

Dopo la loro creazione, le allusioni alle Lamentazioni volgarizzate sono, in effetti, sempre accompagnate da un sottaciuto disagio, che pare mostrare come quell'episodio abbia posto seri problemi ai suoi promotori, e contribuito a esacerbare, in seno all'Accademia Fiorentina, le divergenze tra gli Aramei e i loro oppositori, primo tra i quali Anton Francesco Grazzini. Dopo il 1544, le Lamentazioni di Lenzoni si ritrovano citate almeno tre volte dal Lasca, una delle quali a quindici anni di distanza, nella celebre lettera datata 22 febbraio 1559. In quella missiva, indirizzata a Luca Martini, il Lasca lamentava i problemi da lui incontrati nella pubblicazione dei canti carnascialeschi: «E che diavolo sono eglino poi altro, che canti carnascialeschi? Composizione plebeia, e del volgo. E come voi diceste già, quanto peggio stanno, tanto è meglio, e tanto più piacciono. *Ma gli Aramei si ricordano di Ghieremia*, e per sorte la palla è balzata, come si dice, in sul lor tetto, e messer Paulo [dell'Ottonaio] è poi un uccellaccio, e l'uomo, che voi sapete»[23].

---

[22] Le traduzioni dei salmi erano versificate, «ciò che era visto con enorme preoccupazione dalle autorità ecclesiastiche». G. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 302.

[23] *Prose fiorentine, tomo quinto contenente lettere*, Domenico Occhi, Venezia 1735, p. 39. Il corsivo è mio.

Tab. 2 – *Lamentazioni di Geremia*, versioni tradotte in italiano

Vulgata	Aleph. Quomodo sedet sola civitas plena populo facta est quasi vidua domina Gentium princeps provinciarum facta est sub tributo.
Malerbi 1471	Aleph. Come sola siede la città piena di popolo, madonna, e signora delle genti, è fatta quasi vedova. Lei che è principe delle provincie fatta è sotto il tributo.
Brucioli 1532	Aleph. In che modo siede sola la città copiosa di popolo, fu come vedova, copiosa ne le genti, Signora nelle provincie, è fatta tributaria.
Marmochino 1538	Aleph. Come ha seduto la città copiosa di popolo, fu fatta come vedova la copiosa nelle genti, la Signora nelle provincie fu fatta tributaria.
Lenzoni 1544	Udite Ghieremia che si lamenta Oh come siede hor dolorosa, et sola La mia città; che gia si ricca e piena Quasi è del popul suo vedova hor fatta La mia città, che tra le genti grande Gia Donna comandò gl'altrui paesi De i suoi nemici hor tributaria è fatta.

Malerbi 1471: Nicolò de Malermi Venetiano, *Bibbia volgare la quale contiene in se tutti i libri del vecchio & nuovo testamento*, Venezia 1471-21/1567: Girolamo Scotto «con licentia della S. Inquisitione ristampata», p. 470: Lamentationi di Hieremia profeta.

Brucioli 1532: Antonio Brucioli *La Biblia quale contiene i sacri libri del vecchio testamento*, Giunti, Venezia 1532-6/1551, c. 236: Il Libro intitolato Threni, cioe Lamentationi di Ieremia, et in hebraico Chinothecha.

Marmochino 1538: *La Bibia nuovamente tradotta dalla hebraica verita in lingua thoscana per maestro Santi Marmochino Fiorentino*, Giunti, Venezia 1538-3/1546, c. 287v: Libro delle lamentationi di Ieremia propheta che in greco si domandano threni, in hebreo chinoti.

Lenzoni 1544: Firenze, BNCF, Magl VII 1024, c. 203: Udite Ghieremia che si lamenta; Mercoledi santo.

Che cosa sia seguito alla Settimana Santa del 1544 non è dato sapere con precisione; pare proprio, secondo quest'ultima testimonianza, che le Lamentazioni in volgare abbiano finito per irrigidire le tensioni esistenti all'interno dell'Accademia. Che poi questo esperimento si sia rivelato un totale insuccesso, questo sembra essere indicato da i due documenti con i quali vorrei concludere – se tuttavia sono degni di fede.

Il primo, ancora del Grazzini, è il suo celebre *Lamento dell'Accademia degli Humidi*, composto l'indomani della sua espulsione dall'Accademia

Fiorentina, avvenuta nell'agosto 1547. È significativo notare come, nell'esordio che introduce il lamento propriamente detto, Grazzini si riferisce alle Lamentazioni bibliche, imitandone la struttura:

Grazzini, *Lamento dell'Accademia degli Umidi*: «[…] onde di doglia piena e di tormento / l'Accademia, e di rabbia e di furore / tenendo in verso il ciel le luci fisse / così piangendo e sospirando disse:»[24].

Malerbi, *Biblia vulgare*: «Sedette Hieremia propheta in Hierusalem piangendo, & pianse con tal lamentatione, & con amaro animo sospirando, & lamentandosi, disse:»[25].

Nel lamento di Grazzini, la prosopopea dell'Accademia cita «Ghieremia» già alla seconda ottava, e si rivolge direttamente al profeta nell'ottava seguente:

O Ghieremia, *se tu fosti tradito*,
Io son restata lacera e smembrata
Se tu già fosti poeta gradito,
Anch'io già fui Accademia onorata
Se tu rivolto in volgar sei fallito,
Io son peggio che morta e sotterrata[26].

I versi del Lasca testimoniano dunque del fallimento dell'esperimento di Lenzoni e di Corteccia, insuccesso dal quale certamente derivarono al compositore noie non indifferenti. È noto, infatti, che, nonostante i progetti editoriali di Corteccia, nessuna delle sue opere di musica sacra fu data alle stampe, dopo i madrigali. Egli dovette attendere gli ultimi mesi della sua vita, e un clima religioso completamente modificato – come si è visto –, perché i suoi responsori per la Settimana Santa, in latino, fossero pubblicati, nel 1570, seguiti un anno dopo dai mottetti. Non fu certamente per ragioni economiche che Corteccia non poté perseguire il suo progetto editoriale; vorrei

[24] C. Verzone (a cura di), *Le rime burlesche edite e inedite di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca*, Sansoni, Firenze 1882, p. 342.

[25] N. Malerbi, *Biblia vulgare*, Venezia, s.e., 1558, c. 265v.

[26] C. Verzone, *Le rime burlesche*, cit., p. 342. Il corsivo è mio. Si noti nel primo verso il gioco di Grazzini su traduttore-traditore. Nell'opera di Grazzini, un altro riferimento alle lamentazioni di Geremia tradotte da Lenzoni si trova, nell'edizione di Verzone già citata, alla p. 133.

proporre che l'ostacolo determinante fu, piuttosto, la polemica divampata attorno alle sue Lamentazioni in volgare[27]. In ogni caso, la prefazione dello stesso Corteccia ai responsori editi nel 1570 dà conto di reali difficoltà e dimostra che, venticinque anni più tardi, la ferita non si era ancora sanata.

> Vi prego, o granduca mai abbastanza lodato, di prendere le difese della mia piccola opera con spirito gioioso e compiacente affinché sotto la vostra protezione essa non possa essere insultata da gente maligna e invidiosa. Infatti, gli uomini sono talora tanto disprezzanti e offensivi per natura che appena un'opera di un certo valore è prodotta grazie alla capacità d'altrui, essi la tormentano con tanti rimproveri, con calunnie e parole spudorate, e la lacerano in modo tanto crudele, ed essi fischiano e mugghiano sulla scena del mondo, anche se i suoi difetti sono minimi e benigni, dimenticando completamente che destino dell'uomo è l'errare[28].

La virulenza del vocabolario utilizzato, ben lontano da quello delle formule dedicatorie convenzionali, si aggiunge all'insieme degli indizi a nostra disposizione. Infatti, non ci sono ragioni che potessero spiegare come le opere religiose in latino di Corteccia potessero suscitare tali critiche. Esse rivelano invece come le lamentazioni in lingua fiorentina fossero divenute il bersaglio di attacchi particolarmente duri, probabilemente intesi a mettere in discussione la loro ortodossia, e lascia credere che, pertanto, esse fossero messe immediatamente al bando. Ma forse l'appena dissimulata allusione di Corteccia potrà essere meglio definita grazie a nuove scoperte documentali, che consentano di porre nuova luce su uno degli episodi più affascinanti della vita musicale nella Firenze del Cinquecento.

---

[27] Secondo F. D'Accone, «the real reason for the delay may have been a financial one, which is to say that the Florentine court was not disposed to support the publication of Corteccia's work». *Francesco Corteccia, Music for the Triduum Sacrum*, a cura di F. D'Accone [*Music of the Florentine Renaissance*, vol. 11], (American Institute of Musicology, Neuhausen-Stuttgart 1985), p. XVI.

[28] Quapropter magnopere à te peto nunquam laudate satis Magne Dux, ut huius nostri libelli defensionem animo gaudenti, ac lubenti sucipias, ne non tua ipsius auctoritate iniquorum, invidiorumque animi deteriti frangantur. Nam interdum nonnulli sunt natura ita malevoli, ita maledici conviciatores, ut quicquid aliorum ingenia praeclare satis elaborint, quo quid potest dici perversius? Statim probris omnibus, ac maledictis nequiter admodum, ne dicam impudenter vexent, & omni crudelitate discerpant, ac dilacerent, illud ex sibilantes, & quasi, ex hac mundi scaena protinus ex plodentes etiam si in minimis, tenuissimisque rebus, peccatum sit imprudenter facti prorsus immemores, cuius vis hominis este errare. F. Corteccia, *Responsoria omnia quintae ac sextae feriae sabbathique*, Gardano, Venezia 1570, lettera dedicatoria, riprodotta in *Corteccia, Music for the Triduum Sacrum*, cit., p. XXXV.

Religione e dinastie: gli Abrabanel nella Firenze medicea (1537-1574)

*Piergabriele Mancuso**

1. I Medici e gli ebrei

Come più volte e a ragione sottolineato già da Umberto Cassuto, fino alla fine del 1500, la storia degli ebrei a Firenze si sviluppa in parallelo e in buona parte per dipendenza diretta, in consonanza con quella dei Medici[1]. Il rapporto che si instaura tra minoranza ebraica e potere politico mediceo è in buona sostanza di natura prettamente funzionale. Una relazione la cui genesi viene dettata e la cui durata è determinata dalla possibilità per entrambe le parti di rispondere e soddisfare specifiche esigenze: da parte ebraica, quella di assicurarsi protezione, di ritagliarsi porzioni e ritagli di temporanei diritti civili e politici; da parte medicea, quella di dare soluzione a problemi di natura socio-politica – come nel caso, esemplare, del piccolo prestito ebraico, unica vera alternativa per aggirare la censura ecclesiastica e offrire alle classi basse e medie liquidità finanziaria a un costo relativamente ridotto, oppure in quelli, di numero nettamente inferiore ma pur sempre ben documentati, per soddisfare curiosità di natura più schiettamente culturale, letteraria o teologica, individuando nell'ebreo – fosse questo maestro della Legge, grammatico, letterato o filosofo – il testimone e possibile *trait d'union* con la tradizione sacra, superata, da un punto di vista cristiano, nella sua contingenza storica dall'esplicazione delle verità cristiane, ma comunque legittima e soprattutto legittimante il cristianesimo stesso nella sua valenza storico-teologica[2].

---

* lelemancuso@gmail.com

1 U. Cassuto, *La famille des Médicis et les Juives*, "Revue des études juives" 77 (1923), pp. 132-145.

2 Circa il rapporto tra leadership medicea e rappresentanti dell'intellettualità ebraica esiste una letteratura tutto sommato abbastanza generosa. Restringendo l'analisi al periodo granducale, il caso forse più significativo in tal senso rimane quello di Benedetto Blanis (ca. 1580-1647), per il quale si rimanda a E. Goldberg, *Jews and Magic in Medici Florence. The Secret World of Benedetto Blanis*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2011.

Nel 1437, sotto l'egida di Cosimo il Vecchio, agli ebrei fiorentini viene concesso di riunirsi in quella che appare a tutti gli effetti una comunità legalmente riconosciuta, di stabilirsi più o meno stabilmente in città, per il tramite della stipula di una *condotta*, assicurando, di contro, la presenza di banchi di prestito con il quale sollevare, *in primis*, le sorti delle piccole economie familiari, nel complesso non irrilevanti, ma ciascuna delle quali incapace di accedere alla ben più impervia rete del prestito bancario dominante[3]. La costituzione e riconoscimento del fuoco ebraico comportò, per quanto concerne la sfera del diritto e della prassi amministrativa, il conferimento della giurisdizione sugli ebrei agli Otto di Guardia e Balìa – il cui fondo archivistico, non a caso, rappresenta oggi una delle principali fonti per la storia dell'insediamento fiorentino, perlomeno fino al 1569-1570, anno in cui viene creato il ghetto fiorentino. Dall'altra, ne conseguì il rafforzamento del rapporto di dipendenza della compagine ebraica dalla componente elitario-aristocratica, la cui debolezza nei confronti del fronte democratico-repubblicano – all'interno del quale germinerà il frutto, amaro, per gli ebrei non c'è dubbio, della teocrazia savonaroliana – ebbe giocoforza tragiche conseguenza per gli ebrei fiorentini. Lo attesta il caso purtroppo celeberrimo di Bartolomeo Cases, giovane ebreo di origine sefardita, orribilmente ucciso nel 1493 da una massa spinta dalla predicazione anti-ebraica[4].

2. Il Granducato cosimiano e la nascita del ghetto fiorentino

Da questo punto di vista, la nascita del granducato si configura come momento di completo sbilanciamento di questo delicato equilibro. Probabilmente nel tentativo di uniformare il proprio Stato ai dettami della Chiesa controriformata di papa Pio V, che gli aveva garantito il titolo granducale e dunque un accrescimento di dignità dinastica con cui poter agire e muoversi più attivamente nello scacchiere politico italiano ed europeo, ma forse anche perché tutto sommato assolutamente consonante e coerente

---

[3] U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Galletti e Cocci, Firenze 1918, pp. 32-34.

[4] Di tale evento rimane memoria presso la chiesa di Orsanmichele, in un'iscrizione posta ai piedi della Madonna della Rosa. Per maggiori informazioni vedi U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze* cit., pp. 65-66; R.G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani. IX-XX secolo*, Le Lettere, Firenze 1995, p. 36 e il più recente studio di D.E. Katz, *The Jew in the Art of the Italian Renaissance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008, pp. 99-118.

con la generale riorganizzazione dello Stato in senso assolutistico, a cavaliere tra il 1569 e il 1570 Cosimo I dava inizio ai lavori di costruzione del ghetto di Firenze, un vasto perimetro abitativo del centro città, nelle immediate adiacenze dell'area del Mercato Vecchio, a pochi passi da Duomo e dalle sedi ecclesiastiche[5]. Se da un punto di vista concettuale – emarginare per incorporare – e soprattutto giuridico-legale, il progetto di Cosimo non si differenziava in buona sostanza dai modelli veneziano e romano del 1516 e del 1555 (i due più antichi in Europa), ciò che invece appare come assoluta novità è la natura squisitamente finanziaria ed economico-speculativa della genesi di questo ghetto, un luogo concepito, pensato, programmato nel lungo termine come parte di una complessa operazione economica (oggi diremmo un *real-estate business*) in cui gli interessi supremi della collettività si intrecciavano, fino a confondersi, con quelli della famiglia Medici, nonché, ancor più in particolare, con quelli della persona di Cosimo[6].

3. Il censimento della popolazione ebraica e il Magistrato Supremo

Quale premessa di questa vasta operazione socio-politica ed economico-finanziaria vi era stata una dettagliata e meticolosa indagine investigativa atta, da una parte, a render conto del numero, del censo e delle relazioni degli ebrei presenti e operanti entro i confini granducali, dall'altra, avente come fine quello di individuare una ragione, un motivo vero, reale o anche solo plausibile che desse ragione non solo di quella serie di operazioni, molto discusse, avversate e controverse, messe in atto dentro il cuore di

---

[5] Molte delle informazioni qui riportate circa il ghetto di Firenze sono tratte in massima parte da quattro fonti principali, il lavoro di U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze* cit. (in particolare le pp. 98-117), ma soprattutto lo studio di S. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence*, Stanford University Press, Stanford 2006; il lavoro – estremamente accurato e molto ben documentato – di O. Fantozzi Micali, *La segregazione urbana. Ghetti e quartieri ebraici in Toscana*, Alinea, Firenze 1995, pp. 15-86; di M. Bini, *La città degli ebrei: Firenze dal ghetto alla edificazione del Gran Tempio*, Alinea, Firenze 1994, in particolare le pp. 15-40, nonché i risultati preliminari del *Ghetto Mapping Project*, progetto di ricerca recentemente attivato presso il The Medici Archive Project, il cui scopo è quello di ricostruire, sulla base dello studio di carte d'archivio, la fisionomia architetturale, nonché la caratterizzazione economico-finanziaria e le principali caratteristiche demografico e culturale del ghetto fiorentino.

[6] S. Siegmund, *The Medici State* cit., pp. 201-238, 306. Vedi anche G. Todeschini, *La banca e il ghetto – Una storia italiana*, Laterza, Bari 2016, pp. 185-208,

Firenze (ossia la confisca di beni immobili di proprietà cristiana, la rifusione del loro valore – peraltro parziale in alcuni casi – non per il tramite di moneta corrente ma con buoni del locale Monte di pegni), ma che potesse anche legittimare quella che a tutti gli effetti poteva apparire – e che di fatto fu – una deportazione di massa, un atto che anche la popolazione cristiana non direttamente interessata avrebbe potuto intendere come lesiva dei propri diritti, particolari e collettivi. Per rispondere a tali esigenze, i magistrati e volenterosi burocrati di Cosimo avevano dovuto ripercorre a ritroso il complesso processo della presenza ebraica in Toscana, in particolar modo tutto ciò che potesse interessare o anche indirettamente riguardare i banchi di pegno ebraici, le uniche istituzioni sulle cui vere o presunte trasgressioni sarebbe stato possibile costruire la macchina del consenso. È all'interno di questa ampia ed esaustiva opera di censimento condotta dagli organi del Magistrato Supremo che si individuano tra le più rilevanti prove documentali riguardanti gli Abrabanel, uno dei principali e più influenti gruppi familiari della diaspora ebraica[7].

L'immagine degli Abrabanel che emerge dal censimento del 1569 è quella di una famiglia con vasti legami finanziari all'interno del ducato prima e granducato poi, detentrice di una serie di banchi di prestito (spesso co-amministrati) presenti, per il tramite di specifiche condotte, a Empoli, Cortona, Castrocaro (Forlì), Anghiari, Borgo San Lorenzo, San Giovanni Valdarno, Arezzo e Prato, certamente sin da 1547[8]. Ciò che spiega il successo toscano degli Abrabanel sono diversi fattori, come cercheremo di sceverare nel dettaglio più avanti, uno dei quali si può indivi-

---

[7] Si veda Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi ASF), Magistrato Supremo, voll. 4449-4450, i cui testi sono oggetto di studio all'interno del già menzionato *Ghetto Mapping Project* e di cui si sta completando la pubblicazione del testo completo, con commenti e note esplicative. Si veda anche M. Luzzati, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Nistri-Lischi, Pisa 1985, pp. 116-118, 276-284.

[8] M. Luzzati, *La casa dell'ebreo* cit., pp. 116-118. Come sottolineato da Luzzati (*ibid.*) sulla scorta di un'ipotesi molto interessante formulata dapprima da S. Simonsohn, *I banchieri da Rieti in Toscana*, "La Rassegna mensile di Israel" 9, XXXVIII (1972), pp. 406-423; 10, pp. 487-499, è probabile che gli accordi intercorsi tra Cosimo per il tramite degli Abrabanel e più in particolare di Benvenida e altri detentori di banchi ebraici di stanza a Siena, avesse come scopo anche (non esclusivamente, vogliamo aggiungere) quello di facilitare o di fungere da punto di penetrazione (in questo caso finanziaria e non militare) per la conquista di Siena. L'eventuale conferma di tale ipotesi non farebbe che riaffermare il ruolo degli Abrabanel nella strategia economico-diplomatica del nascente stato cosimiano. Circa la fisinomia amministrativa e la co-partecipazione da parte degli Abrabanel nella conduzione dei banchi, si veda anche S.H. Margulies, *La famiglia Abravanel in Italia*, "Rivista Israelitica" III (1906), pp. 97-107, 147-154.

duare nella figura del capostipite, Isaac Abrabanel, non solo uno dei più eminenti studiosi della tradizione rabbinica, filosofo, scrittore, esegeta, ma già consigliere per le questioni finanziarie delle corti spagnola e portoghese, esule poi a Napoli e infine, a seguito di varie vicissitudini, sul far del primo '500, residente della Repubblica Serenissima, di cui non mancò di tessere lodi e manifestare ammirazione per la tolleranza e la solidità delle istituzioni, e dove morì intorno al 1508[9]. Fu probabilmente da Napoli, dove il figlio di Isaac, Ya'aqov e il figlio di questi Samuel avevano ricoperto importanti incarichi a corte sempre in relazione all'amministrazione delle finanze, che gli Abrabanel svilupparono la rete finanziaria che li avrebbe portati poi in Toscana, come detto, intorno alla fine degli anni Quaranta del 1500.

4. Rapporti economico-finanziari e diplomazia medicea: il ruolo di una famiglia ebraica

Occupando posizioni apicali nel sistema di governo e entrando di diritto nel tessuto di corte, gli Abrabanel – Samuel e sua moglie Benvenida, in particolare – giunsero a intrecciare rapporti davvero molto stretti con i membri della corte, in special modo con Don Pedro Alvarez de' Toledo, viceré del regno fin dal 1532, padre di Eleonora, colei che nel 1539 sposerà Cosimo[10]. I legami posti in essere in questo contesto tra i de' Toledo e gli Abrabanel nel regno di Napoli non si dissolveranno con la fuoriuscita degli Abrabanel da Napoli a seguito dell'edito di espulsione, certamente non espressamente voluto da Don Pedro ma da questi diligentemente organizzato e portato a compimento[11]. Don Pedro concederà dilazioni di tempo, accordando speciali privilegi agli Abrabanel e a un pungo di altre famiglie ebraiche che in ogni caso saranno poi costrette a lasciare il regno per muovere verso Ferrara, città ducale estremamente tollerante nei confronti della minoranza ebraica e della emigrazione sefardita, anche nella sua problematica componente cripto-giudaica/marrana[12]. Radicatisi nello stato esten-

---

[9] Vedi B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, statesman & philosopher*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1953.

[10] R. Cantagalli, *Cosimo de' Medici – Granduca di Toscana*, Mursia, Milano 1985, pp. 108-113.

[11] R.G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani* cit., p. 39; R.A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einuadi, Torino 1963, pp. 236-262.

[12] L. Graziani Secchieri, *Le case dei sefarditi. Per una topografia dell'insediamento*

se e iniziando con questo un dialogo familiare e istituzionale che li porterà, anche in questo caso, a svolgere funzioni di assoluto rilievo nell'ambito dell'amministrazione finanziaria, gli Abrabanel cominceranno a tessere le trame che di lì a pochi anni consentiranno di operare anche – certo non esclusivamente visto che rami della banca Abrabanel son attestati anche a Venezia e altrove – nello Stato di Cosimo. La domanda che sorge spontanea una volta definiti questi tasselli storici è se ed eventualmente in quale grado il vecchio legame personale intrecciato a Napoli tra i de' Toledo e gli Abrabanel, e nello specifico tra Eleonora, figlia del vicerè, e Benvenida – colei che a tutti gli effetti appare essere la mente del complesso tessuto finanziario familiare e che una tradizione storiografica tardo ottocentesca, come vedremo, dipingerà come una sorta di seconda madre di Eleonora – possa aver facilitato la posizione degli Abrabanel in Toscana. Se da una parte è assai plausibile che ciò possa esser avvenuto – in particolare alla luce di quanto appena detto a proposito della ritardata espulsione da Napoli, un privilegio concesso solo a un pugno di famiglie ebraiche – d'altra parte non ci sono documenti che attestino ciò in maniera incontrovertibile. Al di là delle ipotesi, il dato assolutamente certo, provato da una ricca messe di documenti recentemente individuati grazie a un sistematico sondaggio della corrispondenza medicea, è il persistere, dal 1552, se non prima e fino ad almeno il 1560, di un rapporto forte, di una relazione costante e assidua non solo e soltanto tra Eleonora e Benvenida, quanto tra Cosimo, Ya'aqov e Yehudah, figli di Benvenida, i quali operarono attivamente come mediatori economico-diplomatici tra Firenze e Ferrara, consentendo lo svolgimento di numerose operazioni finanziarie e il trasferimento di ingenti qualità di denaro, dallo stato di Cosimo a Ferrara[13]. Caduti sotto l'occhio del ciclone inquisitorio e incarcerati con l'accusa, soprattutto Ya'aqov, di cripto-giudaismo, colpa per la quale era prevista anche la pena di morte, Ya'aqov e Yehudah troveranno a più riprese in Cosimo un sicuro e fidato protettore, capace di esporsi personalmente con le autorità ecclesiastiche[14], così come

---

ebraico di Ferrara alla metà del Cinquecento, in: P.C. Ioly Zorattini, M. Luzzati, M. Sarfatti (a cura di), *Studi sul mondo sefardita. In memoria di Aron Leoni*, Olschki, Firenze 2012, pp. 69-99, in particolare pp. 83-84 e 97-99.

[13] ASF, Miscellanea Medicea, 580, c. 145r. Come spiegato da G. V. Parigino, *Il tesoro del Principe. Funzione pubblica e privata del patrimonio della famiglia Medici nel Cinquecento*, Olschki, Firenze 1999, pp. 64-65 e 72-73, nell'agosto del 1550 la corte estense aveva concesso a Cosimo I un prestito di 150.000 ducati, una somma davvero ragguardevole, che venne rifuso nell'arco di un abbondante trentennio, dal 1550 al 1582 circa.

[14] ASF, Mediceo del Principato, 205, c. 158r (MAP Doc ID# 26805). In questa nota e in

garantire e far loro concedere da parte di diversi stati stranieri straordinari privilegi, passaporti e salvacondotti, come anche la possibilità di dotarsi di armi di difesa, insieme a eccezionali concessioni di mobilità e movimento, incluso il Regno di Napoli anche dopo l'ufficiale bando dell'editto di espulsione[15]. Non si tratta, come detto, di contatti sporadici ma di un rapporto continuo e assiduo, sia istituzionale che personale, che con il passar del tempo non solo non pare scemare ma che allarga il proprio spettro, tanto da portare Cosimo a interessarsi di eventi di natura all'apparenza assolutamente minore, fatti a una prima analisi non degni di attenzioni ducali, come furono, per esempio, le vicissitudini sentimentali di Leone, figlio di Benvenida, vittima di losche trame sentimentali ordite da una non meglio menzionata *quasi suocera*, una *maliarda* (con ogni probabilità una donna ebrea di stanza a Ferrara), come si legge in diverse lettere corrisposte direttamente tra Cosimo, Benvenida, tra questi e i fratelli Yehudah e Yaakov, e nondimeno la stessa corte estense[16]. Senza voler escludere aprioristicamente che potesse esser esistito un legame e un coinvolgimento personale, un sentimento di vero interesse per i destini di colui che, giovinetto quale doveva essere all'epoca Leone, Cosimo poteva aver conosciuto teoricamente fin dalla nascita, allo stesso tempo ciò che pare emergere dalla filigrana di questa corrispondenza, intensa e assidua, è la presenza di un rapporto di reciproco rispetto, dettato e determinato dalla volontà di preservare reciproci interessi, una relazione dotata di caratteri di maggiore cogenza, politico, diplomatica e nondimeno economica rispetto a quanto questi documenti a una prima lettura potrebbero far presumere.

5. La Diaspora ebraica e le tensioni geo-politiche di fine secolo

Attorno alla metà del '500, periodo di eccezionali tensioni geo-politiche, buona parte delle quali gravitanti attorno al Levante ottomano all'interno del quale la comunità ebraica, in special modo quella sefardita, aveva saputo ricavarsi numerosi spazi di libertà e opportunità di crescita, sia economica che politica, gli ebrei si erano dimostrati capaci di giocare un ruolo sempre più rilevante. Nella storia del Cinquecento europeo e italiano sono nume-

---

tutte quelle successive tra parentesi tonde si indicano gli estremi con cui reperire i documenti medicei disponibili presso BIA, il principale database archivistico del MAP.

[15] ASF, Mediceo del Principato, 49, c. 311r (MAP Doc ID# 26697).

[16] Si veda, per esempio, ASF, Mediceo del Principato, 49, c. 312r (MAP Doc ID# 26698).

rose le figure di ebrei che seppero tradurre, trasformare i limiti loro imposti dalla società cristiana, prima e a seguito della costituzione dei ghetti, in opportunità per operare su scala di fatto internazionale. L'esempio più noto, la figura storicamente forse più paradigmatica è quella di Yosef ha-Nasi[17] (1524-1579), anche questi ebreo di origine portoghese, erede di una delle maggiori fortune finanziario-bancarie di tutti i tempi, quella dei Mendes di stanza nelle Fiandre. Trasferitosi in Francia, giunto poi a Venezia a seguito di Dona Gracia Nasi, sua zia, era infine approdato a Istanbul dove la sua carriera diplomatica conobbe una fortuna assolutamente eccezionale, grazie al patronato di Solimano il Magnifico ma soprattutto grazie al figlio di questi, Selìm che, in riconoscimento dell'appoggio avuto durante la crisi dinastica con i fratelli, gli conferì dignità ducale e pieni poteri sull'isola di Naxos[18]. Grazie a Yosef ha-Nasi e ai legami che questi aveva mantenuto con Guglielmo d'Orange, per esempio, l'impero ottomano era riuscito a mettere in crisi la potenza spagnola, provocando la Guerra degli Ottant'anni con i ribelli olandesi, così sarebbe poi avvenuto nel Mediterraneo, con la perdita per i veneziani dell'isola di Cipro, forse la più grande perdita territoriale della Repubblica del Leone prima del collasso dello *stato da mar* a metà '700. Nei confronti del Nasi i veneziani avrebbero maturato una vera e propria psicosi, un sentimento di sacro terrore mai confessato e ammantato da un mal celato senso di superiorità che il Nasi stesso, molto intelligentemente, seppe sfruttare a proprio vantaggio, millantando il comando su eserciti di dimensioni spropositate e minacciando attacchi e rappresaglie di fatto impossibili. Il boicottaggio, per esempio, del porto di Ancona, promosso dai Nasi nel 1555 a seguito

---

[17] Si trova anche la grafia Nassi, esprimente l'oralità della doppia esse (pronuncia Nassì).

[18] Lo studio più organico ed esaustivo circa il Nasi resta quello di C. Roth, *The House of Nasi: the Duke of Naxos*, Jewish Publ. Society of America, Philadelphia 1948. I residenti fiornentini di stanza a Venezia non mancarono di notare e comunicare il ruolo, reale e presunto, del Nasi nello scacchiere mediterraneo. Si veda per esempio ASF, Mediceo del Principato, vol. 3080, c. 104r (MAP Doc ID# 27125), lettera scritta da Cosimo Bartoli, a Venezia, a Francesco I, in cui si spiega come Nasi avesse già fatto numerosi adepti tra la popolazione ebraica, divenendone in qualche modo icona di riferimento: *Che si sono partiti più di 300 Hebrei chiamati si dice da quel Gio' Miches [Joseph Nasi], Duca di Nixia [Naxos], a quali promette dare terre et paesi da abitare nelle isole dello archipelago […]*. Ancora più significativa pare la notizia della fuga di dieci ebrei dalla Casa dei Catecumeni in direzione di Naxos, sede del duca ebreo: *[…] Che si erono fuggiti x Catacumeni per andare a trovare Gio: Miches [Joseph Nasi] in Levante, per il che il Papa [Pius V] mandò loro dietro, et gli ha fatti pigliare ne si sa, che si farà di essi […]*, ASF, Mediceo del Principato, vol. 3080, c. 128r, 16 agosto 1567 (MAP Doc ID# 26707); vedi anche *ibid*., vol .3090, c. 57r (MAP Doc ID# 27149) e vol. 4026, c. 404 (MAP Doc ID# 27103), avviso da Roma, 19 marzo 1575 concernente il declimo e la morte di Nasi, a seguito della salita al trono di Murad III.

dell'abbruciamento di 25 ebrei rei, a dir dell'Inquisizione, di marranesimo, abiura e spregio della fede cattolica, non portò i risultati sperati (difficili da raggiungere, considerato che si voleva isolare completamente uno dei principali porti adriatici) ma era comunque servito come dimostrazione di atto di forza, dimostrativo della potenza e della capacità di coordinamento dei Nasi. Gli eventi che fecero seguito alla caduta di Cipro, *in primis* la sconfitta turca a Lepanto, segnarono l'inizio di un repentino declino con il quale Nasi in pochi anni avrebbe perso sostegno politico e fortune economiche. Caso eclatante, quello del Nasi, certo non unico, ma senza dubbio estremamente significativo e fortemente paradigmatico per quanto riguarda la percezione cristiana, e in particolar modo dello stato cristiano, del ruolo reale o anche solo potenziale degli ebrei. In buona parte poliglotti, mercanti e al contempo intermediari in una serie davvero sorprendente di ambiti professionali, operanti su scala internazionale e non di rado anche intercontinentale in virtù di una estesa rete di rapporti di natura e familiare e professionale geograficamente coincidente con i malleabili e variabili confini della Diaspora, gli ebrei apparivano come tessere anomale in un contesto di stati – come poteva essere la Toscana nella sua fase di formazione territoriale e trasformazione in senso assolutistico – in costante sviluppo e alla ricerca di elementi caratterizzanti. L'ebraismo diasporico si faceva (ma qui potremmo parlare anche al presente) portatore di un modello di cittadinanza "liquida", impalpabile, che astraeva da concetti di possesso territoriale, dalla relazione tra identità nazionale-statale e identità collettiva e personale e che si affermava ed esplicava nell'uso di una lingua comune (l'ebraico), nell'osservanza di una medesima orto-prassi religiosa (al di là delle peculiari caratteristiche locali o di rito). Questo è, in buona sostanza, ciò che Ya'aqov Nunes – alias Jacobiglio, affascinante figura di mercante, antiquario, infine spia e informatore, anche egli ebreo di origine portoghese, poi di stanza a Ferrara e infine a Venezia – aveva raccontato circa i propri correligionari (i suoi "cognati") – a Cosimo nel corso di una più che ventennale relazione professionale e personale intercorsa tra circa il 1545/48 e il 1569 – sostanzialmente in coincidenza con la parabola storica delle vicende degli Abrabanel[19]. Buona parte dei rapporti intercorsi tra Cosimo, la corte e gli ebrei del tempo, gli Abrabanel *in primis*,

[19] Per maggior informazioni circa Jacobiglio mi permetto di rimandare al mio contributo *Jacobiglio Hebreo – Mercante, antiquario, informatore di Cosimo I de' Medici*, in: Alessio Assonitis e Brian Sandberg (a cura di), *The Grand Ducal Medici and Their Archive (1537-1743)*, Harvey Miller Publishers/Brepols Publishers, Turnhout 2016, pp. 79-90.

come visto, sembrano convergere e trovare un punto di inizio proprio nella figura di Eleonora e nella sua relazione con il milieu ebraico partenopeo. È d'uopo tornare a considerare, sulla scorta di quanto finora visto, la relazione tra Eleonora e Benvenida, un rapporto che la tradizione storiografica, in special modo quella ebraica di fine '800 e inizio '900, ha rappresentato con toni sempre più algidi ed edulcorati, riferendo di una Eleonora giovane ragazza la cui educazione generale sarebbe stata affidata *tout court* alla famiglia Abrabanel a Napoli, e di una Eleonora, donna matura, duchessa prima e poi informalmente granduchessa, legata alla vecchia educatrice e compagna di un tempo tanto da riservarle l'appellativo di "madre". Anche concedendo, ancora una volta, il beneficio del dubbio e senza voler escludere a priori che ciò possa effettivamente esser avvenuto, le fonti storiche, perlomeno quelle fiorentine e cronologicamente più prossime agli eventi in esame non danno testimonianza alcuna in questo senso.

6. Benvenida ed Eleonora: analisi di un rapporto personale e istituzionale

Il percorso fatto a ritroso lungo la catena delle fonti attorno alle quali probabilmente venne a formarsi la figura di Benvenida "madre di Eleonora", ci ha portati a individuare un testo e un ben più ampio contesto culturale ebraico, quello delle comunità sefardite nell'Amsterdam di 1600-1700. È qui che nel 1629 veniva pubblicata, postuma, la *Nomologia o Discursos Legales* dello studioso di origine portoghese Immanuel Aboab (ca. 1555-1628). Si tratta di uno scritto teologico-apologetico, nel quale, all'interno di un'attenta, estesissima disamina-difesa della tradizione rabbinica, viene chiamata in causa la famiglia Abrabanel, più in particolare la figura di Benvenida. Durante il soggiorno napoletano, gli Abrabanel – riferisce Aboab – erano entrati in contatto e avevano stabilito un rapporto di mutua collaborazione professionale-istituzionale con il Viceré, Don Pedro, e di intima amicizia con la figlia di questi, Eleonora, assidua frequentatrice dell'abitazione degli Abrabanel e allieva di Benvenida, nella quale riconoscerà, anche dopo la dipartita da Napoli alla volta di Firenze e anche a seguito del matrimonio con Cosimo, una figura materna a lei sempre molto cara:

> […] el Señor don Semuel Abravanel, era dotado de excelentes virtudes como avemos dicho, fue venturoso en tener por compañera una de las mas nobles, y generosas Matronas que uvo en Israel despues de nuestros espar-

zimientos: tal era la señora doña Benvenida Abravanela, dechado de honestidad, de piedad, de prudencia, y valor. Mientras que estuvo en Napoles, siendo alli Visrey Don Pedro de Toledo, quiso que ſu hija: doña Leonor de Toledo, se criasse debaxo de la disciplina de la señora Benvenida, y en su casa: y despues que casó con el Serenissimo gran Duque Cosmo de Medices, y vino à ser Gran Duqueza de la Toscana, siempre en sus cosas se valia de la señora Benvenida que habitava en Ferrara, à quien llamava madre, y como à tal la tratava y venerava […][20].

[20] Una versione nell'insieme molto simile al testo di cui sopra compare in uno scritto che il rabbino, filosofo ed esegeta, oltre che diplomatico di Menashe ben Israel, alias Manoel Dias Soeiro (noto agli storico dell'arte come colui che si ritiene abbai operato da mediatore e codificatore della tradizione ebraica nei confronti di Rembrandt, si pensi per esempio al celeberrimo *Festino di Baldassarre* del 1636), dava alle stampe, sia in spagnolo sia in latino (e subito dopo anche in inglese) con il titolo di *Mikveh Isra'el* (letteralmente "La speanza di Israele"), un libretto scritto in risposta a un quesito posto pochi anni prima da John Dury (1596-1680), calvinista scozzese e promotore di un fallimentare progetto di unione delle chiese calviniste e protestanti/luterane, il quale chiedeva lumi circa la veridicità di voci sempre più ricorrenti in Europa circa la possibile origine ebraica delle popolazioni del Nuovo Mondo, discendenti, si ipotizzava, delle disperse tribù di Israele. Tale ipotesi, in buona parte attribuibile a un marrano di origine sefardita, tale Antonio de Montezinos, aveva trovato numerosi sostenitori nel campo protestante che riteneva la ricomposizione delle varie componenti del popolo ebraico e in particolare il ricongiungimento di antiche tribù disperse, quale fatto prodromico e anticipatore dell'età messianica. Dopo aver spiegato come eventi di tal natura, assolutamente eccezionale, potessero effettivamente trovare spiegazione in tal senso, perlomeno in base alle fonti talmudiche e rabbiniche, Ben Israel si cimentava in realtà in una lunga riflessione, una sorta di articolata arringa storica con la quale cercava di indurre gli stati europei, in particolar modo l'Inghilterra, a eliminare il bando contro la presenza ebraica, riammettere gli ebrei e dar loro libertà di movimento ed espressione. La riammissione degli ebrei, sottolineava Ben Israel, non solo era azione moralmente, umanamente raccomandabile e teologicamente legittima perché appunto anticipatrice e prodromica di un'universale escatologia messianica, ma anche utile allo stato stesso, sia dal punto di vista economico perché la presenza ebraica avrebbe di fatto moltiplicato le possibilità di connessioni commerciali della nazione, sia dal punto di vista diplomatico, considerati i legami sia familiari che istituzionali che ogni fuoco ebraico avrebbe portato in dote allo stesso ospitante. Grazie a Isaac Abrabanel – affermava ben Israel – la Repubblica Serenissima era riuscita a ricomporre la frattura diplomatica con il Portogallo, e similmente – e questo è il punto che a noi interessa – era avvenuto nel ducato di Cosimo che grazie al matrimonio con Eleonora, egli continuava, era potuto venire in contatto con gli Abrabanel, detentori di una delle maggior e più estese reti di prestito, capaci di fungere, non solo finanziariamente, da *trait-d'union* tra il ducato, il Regno di Napoli e l'Impero: […] nella casa di suo figlio (di Isaac. n.d.a.), Don Samuel Abrabanel, e di sua moglie Benvenida, fu cresciuta Leonora di Toledo, la figlia di Don Pedro di Toledo, Vicerè di Napoli, colei che poi sposò Duca Cosimo de' Medici il quale poi ottenne il ducato, [Eleonora] colei che onorava Benvenida di un sentimento tale come fosse sua madre […]. Vedi Mikveh Isra'el – Esto es Esperanca de Israel – Obra con suma curiosidad conpuesta por Menasseh Ben Israel Theologo, y Philosopho Hebreo… En Amsterdam – En la Impresion de Semuel Ben Israel Soeiro Año 5410 [1650], pp. 102-103. Ben Israel non fa menzione della fonte a sostegno di quanto detto, ma la so-

Non possiamo non chiederci, a conclusione di questo breve *excursus*, quale sia stata la posizione di Cosimo nei confronti degli ebrei, al di là dell'ufficialità delle norme, delle restrizioni e dell'edificazione del ghetto. Non credo vi sia modo di rispondere in maniera univoca a questo quesito. Che Cosimo, prima e dopo la ghettizzazione, abbia continuato a incontrare e rimanere in contatto con ebrei di diversa origine ed estrazione non è di per sé fatto determinante per far pender il piatto della bilancia verso concetti quali tolleranza o discriminazione. Nel 1560, colto da ristrettezze economiche e probabilmente anche sotto l'occhio attento dell'Inquisizione veneziana, il già citato Jacobiglio scriveva a Cosimo. Si tratta di una lunga lettera, scritta pare di getto, in un linguaggio impossibile in cui portoghese, spagnolo e italiano si mischiano insieme e confondono il lettore. Una missiva in cui Jacobiglio fa chiaro riferimento a ciò che era successo poco più di un decennio prima quando lui e la moglie si erano trovati a vivere a corte, passando amabilmente il tempo con la coppia ducale, intrecciando conversazioni in cui lo sbrigo di faccende professionali si mescolava a chiacchiere di ben più lieve entità: un quadro di inusuale intimità amicale.

L'anno seguente, nel 1561, all'indirizzo di uno dei suoi generali – Chiappino Vitelli – che molti ritenevano erroneamente fosse morto e a cui era stato ordinato di compiere un lungo percorso per l'Italia del centro-nord al fine di dar fine a questa falsa voce, Cosimo scriveva metaforicamente dell'*hebreo ostinato*, come di colui che non poteva o voleva credere al messaggio ricevuto (quello emanato dalla corte che dichiarava in vita il comandante Vitelli), una sorta di dura cervice traslata dal contesto biblico a quello civile-politico dell'epoca, *hebreo* come sinonimo di colui la cui incredulità e scetticismo avrebbe alla lunga portato al disordine e alla tirannia e contro il quale sarebbe stato necessario adottar l'arma del *disinganno*, forse uno dei termini più presenti nella trattatistica anti-ebraica di '500 e '600, anche qui una traslazione semantica, dal campo della teologia a quello della politica[21].

Cosa ci dicono questi documenti circa l'attitudine e la posizione personale di Cosimo nei confronti degli ebrei? Non molto a dire il vero, non tanto da far pendere la bilancia in senso netto e chiaro. Il dato storico

---

miglianza, evidente, con il testo di Aboab è evidente. Colgo l'occasione per ringraziare la dottoressa Margherita Cinti, la cui ricerca circa Benvenida ha consentito l'individuazione del testo di Aboab, cortesemente segnalatomi.

[21] Testo in ASF, Mediceo del Principato, 213, c. 120r, 3 novembre 1561 (MAP Doc ID# 26826).

e quello documentale sembrano riconfermare la figura di Cosimo quale uomo pragmatico, capace, forse non scevro da pregiudizi ma certamente non così debole da farsi da questi dominare.

Quello che abbiamo fatto in questa sede non è che un esame davvero parziale e sommario di una documentazione molto vasta, eterogenea e complessa, materiali solo in parte studiati e ancor più parzialmente contestualizzati. Ciononostante, penso che l'esame nello specifico delle relazioni tra Abrabanel e Medici, Cosimo *in primis*, anche se incompleto possa servire da paradigma e offrirci una chiave interpretativa per comprendere più in profondità la genesi, la natura e l'evoluzione delle relazioni tra ebrei e maggioranza cristiana nella Firenze e nella Toscana della prima modernità.

I Cristiani nuovi portoghesi in Toscana nel crocevia della fede. Il Mediterraneo e l'Atlantico

*James Nelson Novoa**

L'anno 1595 vide l'ingresso nelle carceri inquisitoriali di Lisbona di tre cristiani nuovi, uniti per vincoli di famiglia ma divisi dalle acque dell'Oceano Atlantico. I tre erano tutti provenienti dalla città di Porto, in Portogallo, ed erano discendenti da famiglie d'origine ebraica, convertite alla fede cristiana in seguito all'editto del re Manuel del Portogallo del 1497, che aveva imposto la conversione forzata degli ebrei lusitani. Quelle famiglie erano attive nel commercio internazionale grazie ai legami della città portuaria dell'Atlantico con il nord Europa e con il nuovo mondo, in particolare modo con il Brasile. I loro intrecci familiari rispecchiavano l'identità spesso poliedrica e difficile da definire di questo gruppo che, così come possiamo vedere nel caso dei tre cristiani nuovi di Porto, apparteneva a una diaspora estesa – nella seconda metà del Cinquecento – anche oltreoceano[1].

Gli studiosi spesso si sono soffermati sulla particolare attenzione rivolta dai Medici alle reti commerciali e mercantili, nelle quali i discendenti di ebrei convertiti della Spagna e del Portogallo alla fine del '400 riuscivano a inserirsi, grazie soprattutto ai loro legami con il Levante e con il Nord Africa. In questo articolo vorrei esplorare l'interesse manifestato da Ferdinando I de' Medici (1587-1609) per il network commerciale – in particolar modo verso quei soggetti definiti come "cristiani nuovi", "conversi" o "*conversos*" o membri della *nação* – proprio per via di quel vincolo con l'Atlantico appena accennato. Tramite una serie di casi intendo mettere in evidenza due punti: l'interesse da parte dei Medici per il ruolo dei cristiani nuovi (soprattutto durante il granducato di Ferdinando I) nella loro fun-

* jwnovoa@gmail.com

Ringrazio i colleghi Roberto Fiorentini e Susana Bastos Mateus per avermi aiutato nella stesura di questo contributo.

[1] Riguardo la diaspora dei cristiani nuovi vedi D. Studnicki-Gizbert, *A Nation upon the Ocean Sea. Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640*, Oxford University Press, New York 2007; J.I. Israel, *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires, 1540-1740*, Brill, Leida 2002.

zione di intermediari tra il Vecchio e il Nuovo Mondo; la natura duplice dell'identità degli stessi cristiani nuovi, divisi tra coloro che scelsero di palesare un'identità almeno pubblicamente cattolica e coloro che scelsero di far parte delle comunità iberica d'origine ebraica: gli "ebrei nuovi", nella felice formulazione di Yosef Kaplan[2].

L'arco cronologico preso in considerazione si incentra sulla fine del Cinquecento, osservando tuttavia un contesto e una serie di percorsi che furono già avviati da Cosimo I (1537-1574). La formazione di una vera e propria comunità di cristiani nuovi lusitani a Pisa alla fine del XVI secolo, infatti, fu resa possibile proprio grazie alle aperture manifestate da Cosimo I a favore di questo gruppo diasporico, nel desiderio di emulare l'accoglienza già espressa da altri Stati italiani a metà dello stesso secolo. L'interesse di cui diede prova Ferdinando I, in continuità col progetto tracciato dal suo predecessore, corrispondeva alla presa di coscienza della presenza di questo gruppo nel Nuovo Mondo, così come della sua capacità di avere accesso all'impero coloniale ispanico in un momento e in un contesto specifici, cioè quelli dell'Unione iberica, che vide – tra il 1580 e il 1640 – il Portogallo e la Spagna unite sotto la stessa Corona absburgica.

1. Bento Teixeira cristiano

Bento Teixeira, docente di latino in una scuola a Olinda nel nordest del Brasile, dove nacque presumibilmente intorno al 1560, era figlio di due discendenti di ebrei portoghesi, Bento Mendes e Leonor Rodriquez[3]. All'età

---

[2] Y. Kaplan, *Wayward New Christians and stubborn new Jews: the shaping of Jewish identity*, "Jewish History" 8 (1-2) (1994), pp. 27-41; Id., *Judíos nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaismo sefardí en el siglo XVII*, Gedisa, Barcelona 1996.

[3] Su Bento Teixeira vedi J.A.G. de Melo, *Bento Teixeira, autor da Prosopopéia*, in: *Estudos Pernambucanos. Crítica e problemas de algumas fontes de história de Pernambuco*, Fundarpe, Direitoria de Assuntos Culturais, Recife 1986, pp. 13-52; E.C.A. Mea, *Os cristãos-novos, a Inquisição e o Brasil. Séc. XVI*, "Revista da Faculdade de Letras do Porto" 2/4 (1987), pp. 151-77; L.R. Alves, *Confissão, poesia e inquisição*, Ática, São Paulo 1983; R. Chociay, *Bento Teixeira e Camões: o verso no verso*, "Revista de Letras" 31 (1991), pp. 17-31; G.V. de Carvalho, *O primeiro brasileiro*, Marco Zero, São Paulo 1995; L.H. Costigan, *Through Cracks in the Wall. Modern Inquisitions and New Christian Letrados in the Iberian Atlantic World*, Brill, Leida e Boston, 2010; Ead., *Empreendimento e resistência do cristão-novo face à política de Filipe II: O processo inquisitorial de Bento Teixeira*, "Colonial Latin American Review" 12/1 (2003), pp. 37.61; Ead., *A experiência do converso letrado Bento Teixeira: Um missing link na história intelectual e literária do Brasil-colônia*, "Revista

di tre anni il padre, affermato uomo di commercio, aveva deciso di trasferire la propria attività e la propria famiglia dal Portogallo in Brasile, con un passaggio a Espiritu Santo, prima di stabilirsi definitivamente a Rio de Janeiro. Qui Bento fu istruito dai padri gesuiti nella *latinidade*, ricevendo una formazione umanistica e apprendendo la lingua italiana e la spagnola, insieme con quella letteratura classica che gli permise di diventare un insegnante per i ragazzi delle città di Bahia, prima, e Olinda, poi. Malgrado questa formazione di stampo gesuitico, fortemente voluta dal padre nel tentativo di cancellare del tutto la macchia "vergognosa" del passato giudaico della famiglia, sembra che la madre abbia esercitato una forte influenza tale da indurlo ad adottare alcuni elementi della fede ebraica, nel vissuto quotidiano così come nelle credenze. Nella città di Olinda il nostro era un personaggio noto per il suo ruolo di insegnante formato dai gesuiti, ma ciononostante i sospetti su di lui crebbero. Quando, nella primavera del 1595, il frate domenicano Frei Hurtado de Mendoça diede inizio all'ispezione del nordest del Paese, in assenza di un tribunale della fede (non ci fu mai, di fatto, una inquisizione nel Brasile, e la competenza sulla colonia fu affidata al tribunale di Lisbona), varie voci indicarono il Teixeira come uno dei sospettati di mantenere legami con la fede dei propri avi[4]. Fatto prigioniero in agosto, fu accusato di aver proferito più volte bestemmie, di essersi rifiutato di insegnare di sabato, di possedere libri proibiti e di aver tradotto in portoghese il libro del Deuteronomio per l'istruzione dei cristiani nuovi nella fede giudaica.

Accusato formalmente di essere eretico, a fine anno venne trasferito a Lisbona, dove fu rinchiuso nelle carceri del Santo Uffizio. Fu sottoposto a un lungo processo, oggi conservato in circa 500 carte, ricche di preziose

---

de Crítica Literaria Latinoamericana" 40 (1994), pp. 77-92; E.B. Ribeiro, *Bento Teixeira: Inquisição e sociedade colonial*, "WebMosaica" 4/1, (2012), pp. 50-56

[4] Sulla visitazione di Hurtado de Mendoça vedi: J.A.G. de Mello, *Um tribunal da inquisição em Olinda, Pernambuco (1594-1595),* "Revista da Universidade de Coimbra" 36 (1991), pp. 369-374; L. Mott, *Primeira visitação do santo ofício a Bahia (1591)*, Universidade Federal da Bahia 2010, pp. 1-26, consultato in http://books.scielo.org. *Primeira visitação do santo ofício as partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendoça, Confissões da Bahia 1591-1592*, J.C. de Abreu (a cura di), *Homenagem de Paulo Prado*, São Paulo 1922; *Primeira visitação do santo ofício as partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendoça*, Confissões da Bahia 1591-1593, J.C. de Abreu (a cura di), *Homenagem de Paulo Prado*, São Paulo 1925; *Primeira visitação do santo ofício as partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendoça*, Confissões da Bahia 1593-1595, J.C. de Abreu (a cura di), *Homenagem de Paulo Prado*, São Paulo 1929; *Santo Oficio da Inquisição de Lisboa. Confissões da Bahia*, R. Vainfas (a cura di), Companhia das Letras, São Paulo 1997.

informazioni sui cristiani nuovi presenti nella colonia brasiliana, sulla loro cultura religiosa ibrida – chiamata religiosità "marranica" dallo studioso sefardita belga Israel Salvator Revah – e sugli sforzi di proselitismo in questa fede sincretica da parte di persone come Bento Teixeira[5]. Lungo tutto il processo, svoltosi nelle carceri dell'Estaus, il palazzo che era sede del tribunale inquisitoriale di Lisbona, Teixeira confessò che, indotto dalla madre, si era allontanato dalla fede cattolica, convincendo altri a seguire i suoi errori. Fu liberato soltanto nel 1599 dopo essere stato costretto a una penitenza pubblica per i suoi delitti contro la fede e alla sottomissione all'istruzione cristiana. Morì l'anno successivo. Fu proprio durante la carcerazione che scrisse l'opera pubblicata postuma (1601), riconosciuta come il primo poema scritto da un autore della colonia lusitana, il poema epico *Prosopopeia*, dedicato a celebrare la famiglia del governatore di Pernambuco Jorge de Albuquerque Coelho (1539-1596?).

Tra le informazioni che Bento Teixeira espose al tribunale, è presente una discussione teologica tra lui e quattro *cristãos novos*, dopo una cena a Salvador de Bahia, conclusa con la riaffermazione del punto cruciale dell'ebraismo, ossia l'attesa del Messiah, una figura quindi non identificabile con il Gesù dei cristiani[6]. Uno degli individui presenti alla discussione fu Miguel Fernandes, anch'egli mercante di Porto: discendente da ebrei convertiti durante la *conversão geral*, il padre era stato condannato dal tribunale dell'inquisizione di Porto per le sue pratiche giudaiche. Miguel Fernandes, che aveva più o meno la stessa età di Bento Teixeira, sarebbe giunto a Bahia dopo aver partecipato alla fallita conquista del Marocco insieme con il re Sebastiano (1557-1578) – che ebbe come effetto la conquista del Portogallo da parte di Filippo II, re di Spagna – e avrebbe partecipato alla conquista di Sergipe nel Brasile (1590), grazie alla cui impresa fu creato cavaliere dal primo governatore del territorio. Poco tempo dopo però lasciò il Brasile per raggiungere Lisbona insieme con la moglie, una *cristã nova*, anch'ella originaria di Porto, Feliciana Teixeira, figlia di un noto mercante di Porto, attivo nel commercio dello zucchero, Rui Teixeira. Rui, che era cugino del poeta e docente di latino Bento, dopo alcuni anni

---

[5] I.-S. Révah, *L'hérésie marrane dans l'Europe du XV ème au XVIII ème siècle*, in: J. Le Goff (a cura di), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle: XI ème-XVIII siècles*, Éditions Mouton, Paris-La Haye 1968, pp. 327-339.

[6] Inquisição de Lisboa, processo 5206, cc. 308v–310r. Gli scambi sono stati riportati in: I.-S. Révah, *Uriel da Costa et les marranes de Porto. Cours au Collège de France 1966-1972*, a cura di C.L. Wilke, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris 2004, pp. 344-347.

trascorsi a Bahia decise di fare ritorno in patria, stabilendosi a Lisbona, e quindi di trasferirsi a Pisa con la famiglia[7].

2. Legami toscani

Il trasferimento in Toscana della famiglia Teixeira fu frutto di trattative che sono ricostruibili dalle carte conservate nell'Archivio mediceo del Principato. Ferdinando I scrisse più volte a Fabio Biondi (1533-1618), Collettore apostolico in Portogallo, per ottenere il salvacondotto in favore di Miguel Fernandes, Rui Teixeira e le loro famiglie, così da consentirne lo stabilimento a Pisa, dove giunsero effettivamente nel 1594[8]. Queste trattative quindi avvennero l'anno successivo alla seconda pubblicazione delle "Livornine": ciò dimostra che l'interesse del Granduca nei loro confronti va letto in tale contesto[9]. Questi provvedimenti segnarono infatti una svolta nella politica medicea riguardo gli ebrei e i *conversos*, perché permise loro di abbracciare la fede ebraica e di costituire una comunità giudaica composta, a tutti gli effetti, da cattolici apostati che avevano rinnegato la fede cristiana. L'accettazione di ebrei che furono precedentemente cattolici rispecchiava una situazione simile a quella di Venezia, dove, nel 1589, la Serenissima concesse a *ponentini*, ovvero gli ebrei sefarditi che per definizione erano cattolici convertiti alla fede ebraica, di vivere in modo stabile nella città della laguna[10]. Significava fu la rottura con la politica religiosa della Santa Sede che vedeva un ritorno a una fede

---

[7] J.N. Novoa, *The Many Lives of Two Portuguese Conversos: Miguel Fernandes and Rui Teixeira in the Tribunal of the Holy Office in Rome*, "Hispania Judaica Bulletin" 12, (2016), p. 152.

[8] Id., *A Family of the Nação from the Atlantic to the Mediterranean and Beyond (1497-1640)*, in: Y. Kaplan (a cura di), *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*, Brill, Leida 2019, pp. 22-42; *I cristiani nuovi di Pisa e il mondo Atlantico nelle carte del Santo Uffizio durante il Granducato di Ferdinando de' Medici*, in: A. Cifres (a cura di), *L'inquisizione romana e i suoi archivi. A vent'anni dall'apertura dell'ACDF*, Cangemi, Roma 2019, pp. 177-192.

[9] L. Frattarelli Fischer (a cura di), *Le leggi livornine 1591-1593,* Debatte, Livorno 2016; S. Nadalo, *Populating a Nest of Pirates, Murthereres etc. Tuscan Immigration Policy and Ragion di Stato in the Free Port of Livorno*, in: T.G. Fehler, G.G. Kroeker, C.H. Parker, J. Ray (a cura di), *Religious Diasporas in Early Modern Europe: Strategies of Exile, Pickering and Chatto*, Routledge, London 2014, pp. 31-46.

[10] B. Ravid, *Venice, Rome and the Reversion of New Christians to Judaism: a Study in Ragione di Stato*, in: P.C. Ioly Zorattini (a cura di), *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa dell'età moderna*, Olschki, Firenze 2000, pp. 151-193.

atavica o la scelta di una nuova come un rifiuto del battesimo che i convertiti iberici avevano ricevuto.

A sua volta la serie di editti del 1591 e 1593, che concessero a turchi, greci, ebrei e cristiani nuovi di raggiungere la Toscana per poi sviluppare traffici mercantili nel porto di Livorno, ricalcarono le concessioni di Cosimo I emanate nel gennaio del 1549 per far trasferire a Pisa i membri della *Nación* dei cristiani nuovi spagnoli e portoghesi: con questa espressione furono definiti nell'invito distribuito pubblicamente lungo la via della diaspora dei *conversos* tramite una lettera scritta in lingua spagnola a firma di un tale Pedro de Salamanca, personaggio ancora misterioso, ma molto probabilmente componente dell'importante famiglia di mercanti di Burgos d'origine *conversa*[11]. Grazie a un magistrale studio di Lucia Frattarelli Fischer, sappiamo che l'invito venne preparato con largo anticipo, inviando un emissario verso uno dei luoghi cruciali della geografia cristiana nuova di quel periodo, Anversa, dove esisteva una facoltosa comunità di cristiani nuovi portoghesi, legata al commercio di spezie tramite la *feitoria* (1499-1549), l'emporio commerciale della corona lusitana, incaricato di smerciare in Europa le spezie che provenivano dall'impero portoghese[12].

3. Cristiani nuovi ed ebrei nuovi in Toscana da Cosimo I a Ferdinando I

Cosimo I seguì le tracce di altri principi italiani che vedevano nei cristiani nuovi la possibilità di raggiungere i nuovi mondi tramite questo gruppo diasporico, che poteva vantare reti che si estendevano oltre i confini europei, come nel caso degli ebrei di Ferrara e di Ancona[13]. Le concessioni del

---

[11] L. Frattarelli Fischer, *Ebrei a Pisa fra Cinquecento e Settecento*, in: M. Luzzati (a cura di), *Gli ebrei di Pisa (secoli IX-XX)*. Atti del Convegno internazionale, Pisa, 3-4 ottobre 1994, Pacini editore, Pisa 1998, pp. 89-115; J.N. Novoa, *Tre lettere di Pedro de Salamanca, documenti per la storia dell'insediamento dei nuovi cristiani in Toscana nel Cinquecento*, "Bollettino storico pisano" 74, (2005), pp. 357-367.

[12] L. Frattarelli Fischer, Ebrei a Pisa cit.; per i cristiani nuovi ad Anversa vedi A. di Leone Leoni, *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at the time of Charles V and Henry VIII. New Documents and Interpretations*, KTAV, Jersey City 2005; V. Christman, *Trade in Tolerance: The Portuguese New Christians of Antwerp 1530-1550*, in: T.G. Fehler, G.G. Kroeker, C.H. Parker, J. Ray (a cura di), *Religious Diasporas in Early Modern Europe* cit., pp. 9-18.

[13] R. Segre, *La formazione di una comunità marrana: i portoghesi a Ferrara*, in: C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali XI/1: Gli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1996,

1549 sono da collegare almeno in parte a due avvenimenti importanti per la *nação* cristiana nuova, che spiegherebbero la politica medicea riguardo a questo gruppo praticata sia da Cosimo I sia da Ferdinando I, e caratterizzata da una strategia di rafforzamento dello stato toscano nello scacchiere europeo, soprattutto a seguito della concessione del titolo di granduca nel 1569. Cosimo vide in questi soggetti altrettanti attori economici influenti sul piano internazionale, che sarebbe stato utile far trasferire in Toscana.

Da un lato ebbe un ruolo lo stabilizzarsi in modo permanente del tribunale dell'inquisizione in Portogallo, fortemente voluto dal re Giovanni III a partire dal 1547, dopo un periodo di attriti diplomatici tra Roma e la corte, che seguirono la concessione del tribunale stesso da parte di Clemente VII nel 1531[14]. Diventato ormai il tribunale un fatto compiuto – creato in origine, ricordiamolo, pensando soprattutto ai *conversos* accusati d'essere giudaizzanti – i cristiani nuovi dovettero pensare a luoghi dove potersi stabilire per vivere in sicurezza. Uno di questi, considerato l'invito rivolto loro direttamente dal Duca, era sicuramente la Toscana.

L'altro aspetto importante fu la creazione del ghetto vecchio a Venezia nel 1541 per ospitare ebrei levantini, tra i quali molti erano ebrei iberici della Sublime Porta[15]. A metà Cinquecento vi erano di fatto comunità ebraiche sefardite organizzate attorno ai loro luoghi di provenienza, tra i quali alcuni lusitani a Istanbul e Salonicco[16]. Era risaputo e palese che

---

pp. 779-841; A. di Leone Leoni, *La nazione ebraica spagnola e portoghese negli stati estensi. Per servire a una storia dell'ebraismo sefardita*, Luisè editore, Rimini 1992; P.C. Ioly Zorattini presentazione del volume: *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara*, Olschki, Firenze, 2011; B.D. Cooperman, *Portuguese conversos in Ancona: Jewish Political Activity in Early Modern Italy*, in: B.D. Cooperman, (a cura di), *In Iberia and Beyond. Hispanic Jews Between Cultures*, University of Delaware Press, Newark 1998, pp. 297-352; *Ebrei italiani, portoghesi, levantini sulla piazza commerciale di Ancona intorno alla metà del Cinquecento*, in G. Cozzi (a cura di), *Gli ebrei a Venezia, secoli XIV-XVIII*, Edizioni di Comunità, Milano 1987, pp. 727-770.

[14] Per la creazione del tribunale in Portogallo vedi G. Marcocci, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004; G. Marcocci, J.P. Paiva, *História da Inquisição portuguesa 1536-1821*, A esfera dos livros, Lisbona 2013.

[15] B. Ravid, *The Legal Status of the Jewish Merchants of Venice, 1514-1638*, "The Journal of Economic History", 35, (1975), pp. 274-279.

[16] M. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, Brill, Leida 2002; A. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Brill, Leida 1984; Avigdor Levy, *The Sephardim in the Ottoman Empire*, The Darwin Press Inc, Princeton 1992; L. Bornstein-Makovetsky, *Structure, organization and Spiritual Life of the Sephardi communities in the Ottoman*

alcuni dei componenti dei levantini a Venezia avevano dei legami fortissimi, di natura spesso famigliare, con i membri di queste fiorenti comunità. Alcuni di questi sudditi del sultano erano, di fatto, convertiti spagnoli e portoghesi, anche se la concessione del diritto di stabilirsi a Venezia come ebrei iberici arrivò soltanto varie decade dopo[17]. La presenza sul suolo italiano di ebrei levantini inseriti in reti commerciali che si estendevano fino al nuovo mondo e che al tempo stesso erano collegate con i mercati della Sublime Porta fornirono le motivazioni economiche e politiche che spinsero i Medici a offrire accoglienza nei loro territori.

Non a caso i contenuti delle misure di Cosimo furono resi noti in un primo momento a un gruppo di cristiani nuovi presenti a Roma, particolarmente importanti secondo Pedro de Salamanca, che li definì nella sua lettera "il cimento col quale si avrebbe creato l'edificio", pensando alla comunità cristiana nuova accolta da Cosimo a Pisa[18]. Alcuni di loro facevano parte di una importante *lobby* di cristiani nuovi che lottava per ottenere privilegi e concessioni a favore di soggetti incarcerati e minacciati dal tribunale in Portogallo o di mutare la politica pontificia nei confronti del tribunale lusitano[19]. Decenni più tardi Roma ospitava una comunità di *cristãos novos* portoghesi facoltosi e ben integrati nel tessuto urbano, nelle chiese nazionali iberiche e in ambienti curiali, tra i quali si avvaleva dell'appoggio di influenti banchieri e diplomatici portoghesi[20]. Fu

---

Empire from the Sixteenth to Eighteenth centuries, in: eds. R.D. Barnett, W.M. Schwab, *The Sephardi Heritage. Essays on the History and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, Vallentine, Mitchell, London 1971-1989, 2 voll.; Id., *The Sephardi Heritage*, vol. II, *The Western Sephardim*, Grendon, Gibraltar 1989; J. Hacker, *Los sefardíes en el Imperio Otomano del siglo 16*, in: H. Beinart (a cura di), *Morešet Sefarad: El legado de Sefarad*, vol. II, Magnes University Press, Jerusalén 1993, pp. 111-137.

[17] A. di Leone Leoni, *La presenza sefardita a Venezia intorno alla metà del Cinquecento. I libri e gli uomini*, "Rassegna Mensile di Israele" 67 (2001), pp. 35-110.

[18] J.N. Novoa, *Tre lettere di Pedro de Salamanca, documenti per la storia dell'insediamento dei nuovi cristiani in Toscana nel Cinquecento*, "Bollettino storico pisano, 74 (2005), pp. 357-367. Sulla questione degli agenti dei cristiani nuovi a Roma e i loro legami con la diffusione dei privilegi di Cosimo vedi J.N. Novoa, *I procuratori dei cristiani nuovi a Roma e i retroscena dei privilegi di Cosimo de Medici di 1549*, "Cadernos de Estudos Sefarditas" 10-11 (2011), pp. 281-296.

[19] J.N. Novoa, *The nação as a Political Entity in the Court of Rome*, "Journal of Levantine Studies" 6 (2016), pp. 13-33; S.B. Mateus, J.N. Novoa, *The case of New Christians in Lamego as an example of resistance against the Portuguese Inquisition in Sixteenth century Portugal*, "Hispania Judaica Bulletin" 6, (2008), pp. 83-103.

[20] J.N. Novoa, *La nazione cristiana nuova portoghese a Roma (1532-1668)*, in: S. Cabibbo, A. Serra (a cura di), *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quatto e Settecento*, Roma TrE-Press, Roma 2018, pp. 217-230; J.N. Novoa, *Le diverse facie della nação*

con la prospettiva di stabilirsi nell'Urbe che, nel maggio del 1595, Miguel Fernandes si diresse a Roma insieme con il suocero Rui Teixeira alla ricerca di una nuova casa, ma quello che doveva essere un trasferimento d'affari si sarebbe trasformato in una dolorosa esperienza a causa di un fortuito incidente. Alla ricerca del mercante banchiere *converso* Jerónimo da Fonseca, che abitava presso la chiesa di San Salvatore alle Coppelle e che avrebbe dovuto aiutarli a trovare una dimora a Roma, si persero tra le vie della città. Nell'affanno di quei momenti Miguel Fernandes avrebbe proferito una bestemmia che, udita da un parente, gli valse un'accusa da parte del Santo Uffizio romano che diede inizio a un processo contro di loro, iniziato nel giugno del 1595.

4. Il processo Teixeira/Fernandes. Tra Roma, la Toscana e il mondo atlantico

In questo processo vennero a galla le loro origini di cristiani nuovi. Durante lo svolgersi del processo furono prese in considerazione le testimonianze di diversi cristiani nuovi portoghesi di Pisa. Fernandes confessò d'aver avuto in quella città rapporti con convertiti che avrebbero riabbracciato la fede giudaica, insistendo però sul fatto che egli aveva mantenuto la sua fede cattolica. La vicenda fu seguita da vicino da Ferdinando de' Medici nel corso dell'estate del 1595. Il granduca non esitò a fare pressioni pur di ottenere la liberazione degli accusati. Rui Teixeira fu rilasciato ad agosto, mentre Miguel Teixeira soltanto alcuni mesi dopo, a ottobre. Questa permanenza nelle prigioni del Santo Uffizio romano coincise con l'accusa e con la prigionia del cugino di Rui, Bento. Lo confermò anni più tardi un testimone nel processo lisbonese del poeta brasiliano, che avrebbe viaggiato fino a raggiungere Pisa, dove Rui sarebbe venuto quindi a conoscenza dell'azione dell'Inquisizione contro il suo parente Bento Teixeira[21].

L'interesse da parte di Ferdinando I per l'arrivo in Toscana di Rui Teixeira e Miguel Fernandes dopo il loro rilascio dalle carceri inquisito-

---

a Roma. Volti di cristiani nuovi portoghesi a Roma (1532-1588), in: M. Ghilardi, G. Sabatini, M. Sanfilippo, D. Strangio (a cura di), *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma tra promozione e difesa della fede in età moderna*, Sette Città, Viterbo 2014, pp. 111-130.

[21] J.N. Novoa, *A Family of the Nação* cit.

riali sarebbe da collegare con la conoscenza e l'attenzione per il mondo americano, nutrite da Ferdinando sin da giovane e che restano evidenziate sia nelle varie espressioni artistiche presenti nella sua dimora cardinalizia a Roma, Villa Medici, sia nel gusto collezionistico di cui diede prova durante gli anni del soggiorno romano, tra il 1562 e il 1587. Di recente questo aspetto è stato sottolineato dalla studiosa statunitense Lia Markey, che ha individuato la predilezione di Ferdinando per oggetti, piante e *naturalia* provenienti dal continente americano[22]. Il fondo archivistico relativo al guardaroba del cardinale, studiato dalla Markey, segnala la presenza di numerosi manufatti particolari, provenienti da luoghi come il Messico e il Brasile. Il mondo lusitano, integrato durante l'unione iberica all'Impero ispanico, forniva una via privilegiata di accesso a quel mondo che avrebbe interessato e affascinato il cardinale e futuro granduca. Il suo progetto di sviluppo di Livorno non poteva che aver avuto il mondo atlantico come faro di orientamento delle sue prospettive[23].

È possibile, anche se non verificato, che durante gli anni della porpora Ferdinando avesse stabilito contatti con esponenti della comunità lusitana a Roma. Almeno due membri cospicui della comunità di mercanti e banchieri, Antonio da Fonseca e monsignore Antonio Pinto (quest'ultimo rappresentante degli interessi del Portogallo presso la Santa Sede e la Curia tra 1583 e 1588), entrambi *cristãos novos*, erano conosciuti come individui che avrebbero potuto ottenere oggetti legati al mondo americano, come la pietra di bezoar. Fonseca in particolare, che curava gli interessi del cardinale Alessandro Farnese in Portogallo, nella sua casa romana possedeva una importante collezione di prodotti ritenuti esotici, che evocavano quel mondo che tanto affascinava il giovane cardinale Medici[24].

---

[22] L. Markey, *Imagining the Americas in Medici Florence*, University Park, The Pennsylvania State University Press 2016.

[23] Sui legami di Livorno con il mondo Atlantico vedi C. Tazzara, *The Free Porto of Livorno and the Transformation of the Mediterranean World 1574-1790*, Oxford University Press, Oxford 2017.

[24] J.N. Novoa, *António and Francisco Vaz Pinto: Portuguese homens da nação in the Court of Rome*, in: B. Feitler, C.B. Stuczynski (a cura di), *Portuguese Jews, New Christians and 'New Jews': A Tribute to Roberto Bachmann*, Brill, Leida 2018, pp. 227-247; J.N. Novoa, *Una red mercantil y de influencias entre la península ibérica y Roma: los derroteros paralelos de Antonio de Fonseca y Antonio Pinto*, in: B. Perez, M. Fernández Chaves, R.M. Pérez García (a cura di), *Mercaderes y redes mercantiles en España, siglos XVI-XVIII*, Éditions Hispaniques / Universidad de Sevilla / Cátedra Alberto Benveniste de Lisboa, Parigi, 2019, pp. 81-101; J.N. Novoa, *Kinship and Nação in the Will of António da Fonseca, merchant banker of Lamego*, "Armas e Troféus" IX série, tomo XVI (2014),

Quello che sappiamo è che più tardi Ferdinando avrebbe coltivato il progetto di una possibile colonizzazione toscana in Amazzonia, un tema studiato dallo storico brasiliano Sérgio Buarque de Holanda[25]. Il progetto di Ferdinando però non andò in porto. L'unica sua traccia è ravvisabile nella spedizione del capitano Robert Thornton, un navigante inglese in Amazzonia nel 1608, per raccogliere testimonianze sulla possibilità di stabilire una presenza toscana in quel luogo misterioso e sconosciuto con l'aiuto di Robert Dudley (1574-1649). Quando la spedizione fece rientro in Europa nel giugno del 1609, Ferdinando era da poco scomparso, essendo deceduto il 17 febbraio: dopo di lui i progetti brasiliani non furono portati a termine dai suoi successori[26].

Così come il suo predecessore, anche Ferdinando vide nei cristiani nuovi lusitani degli individui che avrebbero potuto fungere da tramite tra la Toscana e i nuovi e inesplorati mondi. Se, nel caso di Cosimo, l'attenzione era rivolta alle loro reti commerciali e mercantili che si estendevano dai Paesi Bassi al Levante, Ferdinando era pienamente conscio della loro presenza sia nel Levante, evocato nelle "Livornine", che collegava questi portoghesi col mondo della Sublime Porta e dell'intero Adriatico, sia nello spazio atlantico. Anche se i lusitani presenti nell'area atlantica non venivano nominati in modo esplicito nelle leggi, Ferdinando, per i suoi interessi già noti al momento delle Livornine, non poté evitare di pensare a inglobarli in questa prospettiva. Nei privilegi concessi ai mercanti lusitani andava oltre quanto lo stesso Cosimo aveva già accordato, offrendo loro non soltanto la possibilità di essere esenti dalle inchieste inquisitoriali, ma di poter anche fare ritorno o convertirsi alla fede degli avi. Era un riconoscimento dell'esistenza di una comunità di ebrei portoghesi sancita da alcuni Stati italiani, come Venezia nel 1589, che aveva riconosciuto l'esistenza dei ponentini, ovvero ebrei iberici educati e cresciuti come cristiani. Questa

---

pp. 259-293; Id., *Gusti e saperi di un banchiere portoghese a Roma nel Rinascimento*, "Giornale di Storia" 10 (2013); Id., *Unicorns and bezoars in a Portuguese house in Rome: António da Fonseca's Portuguese inventories*, "Ágora, Estudos Clássicos em Debate" 14.1 (2012), pp. 91-112.

[25] S.B. de Holanda, *Os projetos de colonização e comércio toscanos no Brasil ao tempo do Grão Duque Fernando I (1587-1609)*, "Revista de História" 142-143 (2000), pp. 95-122.

[26] C.Z. Camenietzki, C.A.M.R. Zeron, *Nas Sendas de Sérgio Buarque de Holanda. Documentos sobre uma expedição florentina à Amazônia, em 1608*, "Revista de História" 142-143 (2000), pp. 123-211; B. Brege, *Renaissance Florentines in the Tropics: Brazil, the Grand Duchy of Tuscany and the Limits of Empire*, in: E. Horodowich, L. Markey (a cura di), *The New World in Early Modern Italy, 1492-1750*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 206-226.

particolare "tolleranza" era una costatazione del loro rilievo economico nelle piazze internazionali. Come si sa, la lungimiranza di Ferdinando fece sì che la comunità ebraica di Livorno diventasse una delle più fiorenti d'Europa con esponenti d'origine iberica presenti nelle reti commerciali più significative dell'età moderna[27].

Il processo di Bento Teixeira, che rimane ancora da studiare in modo sistematico, e le denunce raccolte durante la visitazione di Mendoça, ci consentono di ricostruire la presenza dei cristiani nuovi in Brasile. Essi compaiono nelle carte del processo sia di Rui Teixeira sia di Miguel Fernandes, così come di altri personaggi che poi si sarebbero stabiliti in Toscana, come per esempio il noto mercante Domingos Rodrigues Pardo, attivo a Pisa tra la fine del Cinquecento e primi del Seicento. L'Archivio di Stato di Pisa fornisce ulteriori elementi per studiare il *network* e le reti d'affari dei componenti della *nação* nella città toscana. Il fondo "Consoli del mare" dimostra, di fatto, che dagli anni '70 in poi facoltosi mercanti lusitani erano i reali artefici dell'arrivo di navi provenienti da Lisbona, Cadice e Alicante, portando zucchero, coralli e spezie[28]. Il noto medico portoghese Rodrigo da Fonseca (1550-1622), professore nello studio di Pisa tra il 1580 e 1622, fu più volte destinatario di merce proveniente dalla penisola iberica e legata al mondo atlantico. Pisa e Livorno dunque divennero dei crocevia non solo col mondo del Levante e del nord d'Africa, ma anche col mondo atlantico americano, negli anni in cui i portoghesi erano sudditi della Corona ispanica[29].

Rui Teixeira e Miguel Fernandes tornarono a Pisa. Il primo morì nel 1601 mentre la data della morte del secondo rimane ignota. Ma i sospetti che pesarono sulla famiglia non finirono con loro. Un figlio di Miguel Fernandes, Dinis, seguì le orme del padre, facendo tappa nel nord-est del Brasile dove fu attivo nel commercio dello zucchero. In un processo pubblicato e studiato da Pier Cesare Ioly Zorattini, la moglie, Beatriz Dias, fu processata dal tribunale del Santo Ufficio a Milano nel 1625. Secondo le testimonianze dell'accusata, il marito non aveva una vera fede "se non

---

[27] R. Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa 1591-1700*, Olschki, Firenze 1990; L. Levy, *La communauté juive de Livourne*, L'Harmattan, Parigi 1996; L. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Silvio Zamorani Editore, Torino 2008, pp. 15-68; F. Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale University Press, New Haven 2009.

[28] L. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto* cit., p. 74.

[29] *Ibid*.

era come le bestie, che non fa a modo né d'una Legge né dell'altra, cioè lui va alla messa et si confessa ma, per non farsi mal volere dalla madre e dalla sorella, in casa fa a modo loro, che li detti digiuni all'hebrea li fa ancora lui". Ammise di aver partecipato a cerimonie ebraiche e che il loro matrimonio era stato celebrato secondo un rito cripto giudaico con una Bibbia in lingua spagnola e una benedizione pronunciata dal marito in lingua portoghese. Secondo la moglie, Dinis avrebbe ricevuto una cultura religiosa di stampo marranico in Brasile spinto dalla madre. La stessa accusa emerse in due processi contro la madre, Feliciana, a Pisa (1618) e a Venezia (1626), la quale in entrambi confessò di avere indotto il figlio Dinis alla religiosità marranica[30].

Nonostante la fondamentale ambiguità dei processi inquisitoriali come fonte storica, rimane il dubbio su questa famiglia originaria di Porto e sulla vera identità religiosa dei suoi membri, collocati lungo la geografia della diaspora cristiana nuova, che, in questo caso, si estendeva dal Portogallo, al Brasile e alla Toscana. Questa famiglia di cristiani nuovi di Porto è soltanto un esempio della rete di una diaspora distribuita dal Mediterraneo all'Atlantico e che ebbe anche Pisa come crocevia. I loro variegati percorsi tra il Vecchio e il Nuovo Mondo, tra il mondo iberico e quello italiano, rispecchiano la complessità del vissuto religioso dei componenti di questa specifica diaspora. L'interesse da parte di Ferdinando per il mondo atlantico in parte spiega come alcuni di loro, insieme con altri esponenti della *nação*, decidessero di scegliere la Toscana come luogo di sosta e di soggiorno.

Non si può escludere che questo interesse abbia ispirato in parte le concessioni del 1591 e del 1593 fatte da Ferdinando de' Medici sulla base degli stessi orientamenti praticati dal suo predecessore Cosimo I sin da1549, ma rispetto a lui ampliando l'orizzonte strategico di quella originale forma di tolleranza. Infatti l'invito di Cosimo era stato formulato pensando allo sviluppo di Pisa e al contributo che a questo potevano dare esponenti della *nação* presenti in Europa (Italia, penisola iberica e Paesi Bassi principalmente), grazie ai loro legami col mondo levantino. Furono invitati come cristiani ed era sottointeso che l'accoglienza offerta loro a Pisa si fondava sul presupposto che dovessero vivere da cristiani, almeno in modo pubblico. Quasi un mezzo secolo dopo Ferdinando andò oltre, dando la possibilità di palesare l'adesione alla fede ebraica a Livorno

[30] Ivi, pp. 261-264.

e avendo come orizzonte strategico non più solo i mercati del Levante, ma anche quelli del lontano mondo atlantico. Grazie alla lungimiranza dei Medici Pisa e Livorno diventarono dunque i punti cardinali per la *nação* nella seconda metà del Cinquecento, ovvero i luoghi dove i membri di questa diaspora poterono reinventarsi una vita in una realtà, come il Granducato di Toscana, che mirava ad aprirsi al mondo.

Parte seconda

CIRCUITI DELLE ESPERIENZE RELIGIOSE A FIRENZE E OLTRE

Simone Fidati da Cascia e Lutero

*Isabella Gagliardi**

1. Alphons Victor Müller, Lutero e Simone Fidati da Cascia

Il 3 maggio del 1512 Egidio da Viterbo (1469-1532), frate agostiniano di spicco dell'Ordine, già membro del convento di Santo Spirito a Firenze tra 1496 e 1497, e allora Generale degli Eremitani, pronunciò il sermone di apertura del V Concilio Lateranense[1]. Il Concilio era stato indetto da Giulio II con l'obiettivo di proseguire nella Riforma della chiesa, e l'*oratio* di Egidio esordiva con un richiamo molto intenso alla drammaticità dei tempi presenti, ravvisando nell'Apocalisse di Giovanni la profezia del successo della chiesa in Italia. Si concludeva, infine, con un accorato appello a difesa della cristianità dal pericolo islamico. In sordina, rispetto alla trepidazione anti-islamica, ma ancora nel medesimo anno Martin Luther, agostiniano del convento di Erfurt, maestro delle arti e professore di teologia all'università di Wittenberg discuteva le novantacinque tesi che avrebbero scosso e scisso la cristianità dell'epoca. A Wittenberg, come a Tubingen e a Erfurt, erano ben conosciute le opere di numerosi intellettuali e scrittori dell'Ordine agostiniano, in particolare erano assai conosciuti Gregorio da Rimini, Agostino Favaroni da Romma e Simone da Cascia, anch'egli, come Egidio da Viterbo, frate agostiniano vissuto nel convento di Santo Spirito a Firenze ma nella prima metà del Trecento[2]. Inoltre nella biblioteca degli

* isabella.gagliardi@unifi.it

1 M. Chiabò, R. Ronzani, A.M. Vitale (a cura di) *Egidio da Viterbo. Cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa del Rinascimento.* Atti del Convegno, Viterbo, 22-23 settembre 2012-Roma, 26-28 settembre 2012, Roma nel Rinascimento, Roma 2014. La fonte è stata pubblicata da C. O'Reilly, *Without councils we cannot be saved… Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council*, "Augustiniana" 27 (1977), pp. 166-204.

2 V. Grossi, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del Cinquecento*, in: A. Cestaro (a cura di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo nel V centenario della nascita*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 51-79, in particolare p. 54; H.A. Oberman, *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 123-124.

Agostininani di Wittenberg era custodito il *De Gestis Domini Salvatoris* di Simone da Cascia, un testo che risuona così tanto nel *Commento all'epistola ai Romani* di Martin Luther da aver persuaso lo studioso Müller, negli anni Venti del XX secolo, di trovarsi di fronte a una delle fonti di Lutero[3]. L'accostamento di questi tre uomini – Egidio da Viterbo, Lutero e Simone da Cascia – può essere considerato come una sorta di simbolo dell'importanza assunta dagli Agostiniani nel panorama culturale tardo trecentesco e quattrocentesco e non soltanto italiano. Sembra infatti che l'Ordine sia stato particolarmente attivo nell'opera e nella volontà di riforma della chiesa e della società. Scrivo sembra perché, mancando a tutt'oggi i necessari studi analitici e puntuali sulle singole realtà locali, non è possibile ricostruire una visione sintetica e solida, pertanto non è dato passare dal livello dell'impressione – qual è quello al quale mi fermo – al livello della dimostrazione.

Simone Fidati da Cascia avrebbe dunque composto, secondo Müller e, dopo di lui, secondo Oberman ed Eckermann, testi che influirono moltissimo sulle idee di Lutero. Inoltre Müller ipotizzò che Lutero avesse letto e consultato il *De Gestis Domini Salvatoris* nella versione a stampa comparsa a Basilea nel 1517[4]. Sarà dunque opportuno richiamarne, per quanto in breve, i tratti distintivi del pensiero, oltre che alcuni dati biografici.

2. Simone da Cascia O.E.S.A.: "idiotia" e "sapientia"

Simone, originario di Cascia, in Umbria, nacque intorno al 1280/1295, pronunciò i voti tra gli Eremitani quasi sicuramente nel convento di Cascia intorno al 1310, dopo esser stato convinto a diventare religioso da un frate minore "spirituale", cioè da Angelo Clareno (o da Chiarino). Tra il 1310 e il 1333 fu in vari conventi: a Gubbio, Foligno, Pisa, Perugia, Siena, ma non

---

[3] A.V. Müller, *Una fonte ignota del sistema di Lutero (il beato Fidati da Cascia e la sua teologia)*, "Bilychnis" 2 (1921), pp. 7-54. Cfr. inoltre H.A. Oberman, *Headwaters of the Reformation. Initia Lutheri – Initia Reformationis*, in: *Luther and the Dawn of the Modern era. Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, ed. by H.A. Oberman, Brill, Leida 1974, p. 78. Il *De Gestis* è così composto: I Libro - L'incarnazione e la nascita di Cristo; II Libro - La Vergine Maria; III Libro - Giovanni Battista; IV Libro - La vita di Cristo; V Libro - I miracoli operati da Cristo; VI Libro - Spiegazioni delle parabole di Cristo; VII Libro - Le similitudini di Cristo; VIII Libro - I vizi; IX Libro - Le virtù; X Libro - Il discorso della montagna; XI Libro - Le dispute di Cristo; XII Libro - Ultima cena; XIII Libro - La Passione; XIV Libro - La resurrezione; XV Libro - La giustizia.

[4] A.V. Müller, *Una fonte ignota del sistema di Lutero* cit.

conosciamo con la necessaria precisione le date dei suoi soggiorni. Di certo c'è che fu un grande studioso, un celebre predicatore e che a Santo Spirito di Firenze trascorse anni molto produttivi a partire dal 1333 fino a un anno imprecisato ma sicuramente precedente al 1347. Morì infatti nel 1348.

A Firenze si mise in luce come direttore di coscienze e fondatore di monasteri femminili[5] nonché quale esponente della scuola teologica agostiniana tardo medievale e autore di numerosi testi[6]. Questi ultimi non

---

[5] Sulla biografia di Simone da Cascia: Simone da Cascia, *La vita di Cristo del Beato Simone Fidati da Cascia, maestro spirituale agostiniano. Testi scelti da Willigis K. Eckermann OSA, tradotti da Antonio Lombardi OSA, introduzione di Enrico Menestò*, Nerbini, Firenze 2016; *Beato Simone Fidati da Cascia OESA (1295-1348): un agostiniano spirituale tra Umanesimo e Rinascimento*, ed. by C.M. Oser-Grote, O.S.A., W. Eckermann, Istitutum Historicum Agustinianum, Roma 2008; R. Tortorelli, *I lineamenti della spiritualità dell'O. S.A. nel Medioevo: il beato Simone Fidati da Cascia*, in *Omnia religione moventur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di P. Piatti, R. Tortorelli, Congedo, Galatina (Lecce) 2006, pp. 151-170; D. Corsi, *Simone da Cascia, un "rebellis ecclesiae"?*, "Archivio Storico Italiano" CXLIX (1991), IV, pp. 739-781; E. Menestò, *Fidati Simone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora innanzi DBI), 47, 1997, pp. 406-410, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-; Id., *L'introduzione a Beato Simone Fidati da Cascia OESA (1295-1348)* cit.; M. Petrocchi, *Scrittori di pietà nella spiritualità toscana ed italiana del Trecento*, "Archivio Storico Italiano" 125, 1 (1967), pp. 3-33; G. Volpi, *La questione del Cavalca*, "Archivio Storico Italiano" XXXVI (1905), pp. 302-312; N. Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia dell'Ordine Romitano di S. Agostino e i suoi scritti editi ed inediti*, Tipografia del Campidoglio, Roma 1898. Sull'attività di fondatore di monasteri sono fondamentali i contributi di P. Piatti, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano,* Città Nova, Roma 2007; Id., *Simone Fidati ed il movimento pinzocherile agostiniano a Firenze. Nuove acquisizioni sul monastero di Santa Caterina in San Gaggio*, in *Simone Fidati da Cascia. Un agostiniano spirituale tra Medioevo e Rinascimento*, pp. 99-129. Si vedano infine i recenti lavori di X. Biron-Ouellet, *Dimone Fidati da Cascia's Spiritual Direction in Fourteenth Century Italy*, in J. Bartuschat, E. Brilli, O. Carron eds, Agostino, *Agostiniani e Agostinismi nel Trecento italiano*, Longo, Ravenna 2019, pp. 67-86; Id., *Pleasure as an Affective Tool in Pastoral Care: The Cases of Simone Fidati and Richard Rolle in Fourtheenth-Century England and Italy*, in N. Cohen-Hanegbi, P. Nady eds., *Pleasure in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 225-247; nonché la tesi dottorale del medesimo autore, *Un prédicateur et sa cité: spiritualité, émotion et société dans la Toscane du XIVe siècle. Le cas de Simone Fidati da Cascia*, leggibile on line sul sito dell'autore in Academia.edu.

[6] Il teologo, ex frate predicatore, indicava i capisaldi del sistema teorico e teologico agostiniano medievale: "la *praedestinatio et reprobatio ante praevisa merita vel demerita*", l'identità di concupiscenza e peccato originale, "le teorie sulla "concupiscientia rea et invincibilis", sul "peccatum manens", sulla impossibilità di osservare i comandamenti: "non concupisces" e della "dilectio Dei ex toto corde", l'impossibilità di una "perfecta iustitia" su questa terra, l'antitesi fra grazia e natura, il servo arbitrio, la premonizione di Dio nelle creature, la "gratia efficax a se at ab intrinseco", la "fides-iustitia", la giustificazione gratuita prima delle opere per mezzo della fede, l'insufficienza delle nostre opere e la necessità delle loro integrazione per mezzo della giustizia di Cristo e della misericordia di Dio, una dottri-

restarono appannaggio dei soli frati o, comunque, dell'ambiente ecclesiastico. Mentre era in vita, grazie al suo impegno pastorale – soprattutto a favore delle donne, laiche o monache che fossero – e all'indefessa attività omiletica, il suo pensiero raggiunse molti e diversi destinatari. Così il sistema teologico a cui si riferiva evase dalla colta ma ristretta cerchia dei dotti per filtrare in testi concepiti – come il *Libro della vita cristiana* – per un folto pubblico di devoti, oppure si cristallizzò in brevi periodi di commento al Vangelo offerti agli uditori delle sue prediche[7]. Dopo la sua morte, grazie ai volgarizzamenti approntati dal discepolo Giovanni da Salerno, da un lato, grazie alla fortuna che le sue posizioni radicalmente agostiniane incontrarono tra gli intellettuali che elessero l'agostinismo a rimedio dei sofismi di certa Scolastica, conobbero un grande successo.

Fidati era cresciuto intellettualmente coltivando un'intensa consuetudine esegetica con la Scrittura, tale da assorbirne completamente l'interesse e da relegare ai margini della sua attività intellettuale la conoscenza filosofica cioè, data l'epoca, Scolastica. Se Angelo Clareno influì in maniera determinante sulla sua scelta di prendere i voti, ancor di più forse fu influente quel suo atteggiamento antintellettualista e concretamente etico che l'aveva sospinto sulle ben note posizioni rigoriste[8]. Fidati infatti dà prova di un analogo, colto e aristocratico distacco dalla cultura imperante

---

na particolare sulla penitenza e sulla satisfazione, l'antitesi legge e vangelo, l'efficienza dei sacramenti per mezzo della fede, la gratuità della vita eterna", Müller, *Una fonte ignota del sistema di Lutero,* cit., p. 7 L'interpretazione di Müller, che identificava le matrici tipicamente agostiniane del pensiero di Lutero e le riconduceva nell'alveo della tradizione cattolica (da Ugo di San Vittore a Roberto Pullo, a Ugo di Ronen, a Innocenzo III e Alessandro III), se oggi risulta del tutto legittima e, talora, addirittura insuperata per la chiarezza, all'epoca scatenò contro l'autore le critiche dei cattolici e gli procurarono le critiche dei cattolici e dei protestanti. I primi lo accusavano di essere un apostata passato alla Riforma, mentre i secondi gli imputavano di essere un papalino e un cattolico integralista. Furono oggetto di aspre dimostrazioni soprattutto le sue opere *Luthers Thologische Quellen*, stampato a Giessen nel 1912 e *Theologische Studien und Kritiken* del 1915. Müller stesso ripercorre la polemica e riassume le accuse del domenicano Grisar nell'articolo appena citato, alle pp. 8-10. Infine, sulle relazioni tra Lutero e la scuola teologica agostiniana di cui parlava Müller, cfr. E. Bonaiuti, *Lutero e la Riforma in Germania*, Editrice Faro, Roma 1945.

[7] *Ordine della vita cristiana*, Milano, per maestro Augustino da Vicomercato, 1521; Venezia, Girolamo Ponzio, 1527.

[8] Sul Clareno restano fondamentali gli studi di G.L. Potestà, *Gli studi su Angelo Clareno: dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 25 (1989), pp. 111-143; Id., *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai fraticelli*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990; recentemente anche X. Biron-Ouellet, *Angelo Clareno et les augustins*, "Oliviana", 2000, http://journal.oenedition.org/oliviana/1374.

nelle scuole e nelle Università dell'Ordine, quella Scolastica di cui rileva tutta l'inadeguatezza a fronte della Santa Scrittura. Provocatoriamente, al pari di Clareno, Fidati esaltò la *sancta idiotia* e la *docta ignorantia* sapienziale e, in maniera del tutto simile al Clareno, egli fu tutt'altro che indotto: piuttosto rifiutò la mediazione rappresentata dalla scienza del secolo in materia di fede, svincolandosi dalle cavillosità – strutturali, per certi versi – della Scolastica per privilegiare un'esegesi rigorosamente agostiniana. Seguì, insomma, con estrema coerenza le indicazioni di Agostino allorché scriveva *Veritas non est a philosophis quaerenda*[9].

L'opera in cui Fidati rivela con chiarezza il proprio pensiero e i fondamenti teologici di cui si nutre è indubbiamente il *De Gestis Domini Salvatoris*. Ponderoso commento ai Vangeli, il *De Gestis orbita* intorno al suo fine ultimo che non è né speculativo né etico in senso stretto, piuttosto teologico e irraggiungibile per mera volizione: la *christiformitas*, la conformazione perfetta dell'anima a Cristo, a sua volta effetto della grazia divina, previa predisposizione positiva della volontà umana: «Et expedit ominino, animo et corpore fieri Christoformes»[10].

L'intero trattato spiega i Vangeli ricorrendo alla Santa Scrittura, perciò la Parola diventa spiegazione e glossa sapienziale della Parola, nell'evidente e consapevole distinzione tra *scientia* e *sapientia*, tra secolo e Dio. Simone dichiara il proprio rifiuto per la filosofia, platonica non meno che aristotelica, per quei *doctores* che, a suo dire, sono *catholici* soltanto nominalmente, perché in realtà si macchiano di un terribile peccato contro lo Spirito Santo sostituendo al *verbum Dei* i *verba humana*[11]. Mentre riper-

---

[9] Cfr. F. De Capitani, *"Quomodo sit manifestum Deum esse": lettura del libro II*, in: *"De libero arbitrio" di Agostino d'Ippona*, Ed. Augustinus, Palermo 1990, pp. 35-57 e L.F. Tuninetti, *"Sed nos id quod credimus nosse et intelligere cupimus" (De libero arbitrio 2,2,5)*, ivi, pp. 59-64.

[10] *Egregii evangelicae veritatis enarratoris Simonis de Cassia, opus in quatuor Evangelia, ea subtilitate, ea indicii acrimonia, ut plane nescias, ordinem perspisuum magis ne, an argumenti sublimitatem et materiae exquisitum tractationem admirari conveniat, quod inscribitur de gestis Domini salvatoris in 15 libros distributum*, ex officina Eucharii Cervicorni, Colonia 1533, Liber IV, caput 9. Recentemente edito. De gestis Domini Salvatoris, I quod edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A. cooperantibus F.B. Stammmkotter, V. Riant et C. Finsterholzl; II quod edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A., cooperantibus V. Riant et C. Fisterholzl; II quod edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A., cooperantibus V. Riant et C. Finsterholzl; IV quod edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A., cooperantibus V. Riant, C. Finsterholzl et V. Marcolino, Agustinus, Wurzburg 1998-1999, d'ora innanzi *De gestis Domini*.

[11] Ivi, Liber II, caput 22: «Multi etiam doctores appellati catholici nomine fuerunt, nescio si in animo extiterunt, novitate loquendi miscendo cum supernaturali theologia naturam,

corre con sarcasmo la tecnica *quodlibetale*, recupera intatta la dimensione creatrice della Parola, del *logos* divino cui tutto ciò che esiste rimanda, perché essa, oltre a esistere, è. Unica eccezione a questo panorama culturale di riferimento è costituita da Agostino: le criptocitazioni da Agostino sono numerosissime e non soltanto perché all'agostiniano Fidati Agostino continua a risuonare nelle orecchie a causa degli studi effettuati nell'Ordine, ma perché Agostino è l'amata guida spirituale e l'eccellente interprete della Scrittura in quanto *verus et sanctus doctor*[12].

L'assunto preliminare del ragionamento del Fidati è costituito dall'incomprensibilità della *Veritas nisi per fidem perché non enim per rationes humanas discitur evangelium, sed per fidem evangelium creditur ut discatur*[13]. Come già s'intuisce, la fides rappresenta il nodo centrale del *Commento* di Simone Fidati e, come argomentava Müller, si tratta della *viva fides*, della fede giustificante: «Fides Christi sola est ex qua, et cum qua et per quam si qua sunt virtutis, gratiae, bonorum morum proveniunt et quae iustificat et salvat»[14].

Dalle parole di Fidati traluce senza dubbio Agostino, ma anche Angelo Clareno. Di lui Simone conservava un *Breviloquium*, come ci racconta il

---

cum scriptura divina philosophicam, historicam et poeticam, sibi ipsis supervolitare sunt visi, et quod est certum, in dubium revocentes "per utrum" et quod est clarum et lucidum in turbidum et obscurum redigentes "per utrum" quod iustum, prudens modificatum, in contrarium vertentes "per utrum" quod bonum moribus et doctrina probatum, approbatum et comprobatum a Christo, ad litem revocantes "per utrum", quod questione non indiget, ad verborum controversiam revocantes "per utrum". […] Et in tantum super altitudinem nubium se levaverunt, ut modus loquendi prophetarum, Cristi et Apostolorum et verorum sanctorum doctorum correxerint per syllogismos et topos, quasi pulchrior et aptior sit modus loquendi philosophicus et Aristotelicus, syllogisticus et dialecticus, topicus et elenchicus, rethoricus atque satyricus quam ille quem docuit, tenuit, edidit et per prophetas sanctos, apostolos approbatos dederit pater et filius et spiritus sanctus, et in tantum exorbitaverint naturales hominum mentes ut super altitudinem nubium se sustollant dicentes atque credentes quod theologica non possunt apprehendi nisi caeco Aristotele duce et viam praebente orbato Platone atque caeteris praeuntibus philosophis, veris privatis luminibus, solum intendunt baculis naturalis scientiae, quasi velint asserere quod in docendo et discendo supervolitet scientia naturalis».

[12] Per la dipendenza del Fidati da Agostino: G. Ciolini, *Scrittori spirituali agostiniani dei secoli XIV e XV in Italia*, in: *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, Analecta Augustiniana, Roma 1959, voll. 2, vol. II, pp. 339-387.

[13] *De Gestis Domini*, Liber IV, caput 9.

[14] Ivi, Liber IX, caput 31. Müller scriveva: «Il beato Fidati e Lutero intendono come "fede" soltanto la "vera fede", cioè la fede viva che giustifica. La fede dei cattivi cristiani non viene da loro considerata come vera fede, perché questa fede cosiddetta "informe" non è efficace, cioè non è capace di far credere fermamente ed agire chi la possiede, ma lascia invece sospeso l'animo, come si esprimono e Lutero ed il Fidati», *Una fonte ignota*, p. 32.

fedele discepolo Giovanni da Salerno, incentrato sulla fede e desinato a chiarire come la salvezza discendesse dalla fede e non dai meriti conquistati attraverso le opere: nessuno poteva presumere di essere salvato perché aveva compiuto azioni buone e giuste. Del resto Cristo stesso aveva esortato i suoi discepoli a considerarsi sempre e comunque "servi inutili"[15].

Per Fidati la *fides* non ha niente a che spartire con la *ratio naturalis* e tantomeno vi spartisce qualcosa la giustificazione procurata all'uomo dalla fede, poiché quest'ultima è gratuita, dipende soltanto da Dio e non può essere procurata attraverso le buone opere umane. Anzi, l'essere umano è del tutto incapace di compiere buone azioni se non interviene la grazia, concessa non in virtù dei meriti umani, ma come risposta alla preghiera rivolta a Cristo, senza contare che la giustificazione è effettiva non in virtù della stretta osservanza delle legge mosaica e neppure di quella della legge evangelica, ma in virtù del sangue versato da Cristo[16].

Fidati a questo proposito è perentorio: non ammette alcuna valenza salvifica alle opere in sé perché sminuirebbero la valenza del sacrificio di Cristo, che è perfetto[17] e nemmeno la Vergine Maria, esempio di virtù eccelsa, sarebbe ascesa al Cielo senza la grazia e la misericordia divina[18].

---

[15] «Fides est praecipuum et electum dei donum, datum credentibus ex gratia, supra merita et sine meritis, quam nullus a seipso potest habere […] Scire certissime et firmissime tenere debet quicumque cupit salutis particeps fieri, quod nullus potest salvari ex merito operum iustitiae suae, sed ex mera gratia et iustitia fidei christianae, propterea nullus debet praesumendo confidere in quibuscunque operibus suis iustis et virtuosis […] Sic etiam salvator noster discipulos suos instruxit ut nullam gratiam a domino exspectarent aut requirerent pro bonis operibus quae facerent, sed ex debito ei servirent dicens: Cum perfeceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus», il versetti evangelico di riferimento è Lc. 17, 7-10: N. Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia* cit., pp. 472, 486.

[16] «Sed necdum lex mosaica sed etiam evangelica per omnia deducta in actum non sufficit ad iustitiam, nisi iustificati essemus in sanguine redemptoris», *De Gestis Domini*, Liber IV, caput 25. Per i parallelismi con Lutero e l'indicazione delle citazioni testuali di Lutero dal Fidati: A.V. Müller, *Una fonte ignota* cit.

[17] «Per proprium peccatum unusquisque damnatur, sic per propriam iustitiam unusquisque sortietur salutem, cooperante misericordia salvatoris, cum merita nullius sufficiant ad salvandum», ivi e *De Gestis Domini*, Liber VI, caput 28.

[18] «In quo factum sequentes et posteros ad ascensionem audeo inferre sententiam, ut santificatam et sine peccato viventem, sanctam sancti sanctorum matrem non exvludamus, sed dicemus ipsam salvari quia santificata est, quia mater Christi facta est, quia humilis, quia virgo, quia omnibus ornata visrtutibus exititit? Et quamvis credamus virginem dei matrem a peccatorum vinculis Liberam, non tamn credimus ipsam sine dei misericordia ex propriis virtutibus iustificatam et coelo insertam. Absit neque ipsius bene currentis sed dei miserentis extitit quod salva fuit. Et sic absolvimus, a suis operibus non salvari dei matrem post filii sui ascensionem regna coelestia petentem nisi per deum miserentem. Quid dicemus de aposto-

Grazia e misericordia sono, poi, interdipendenti. Fidati magnifica la perfetta misericordia divina che oltrepassa ogni possibilità di comprensione umana. Ed è parlando della infinita bontà di Dio che l'autore si lascia andare a scrivere le pagini più vibranti e intimamente commosse del *De Gestis*, là dove, oramai svestitosi dei panni dell'arguto polemista antiscolastico, oramai abbandonato quel ponderoso modo di procedere che restituiva il *Verbum* al *Verbum*, non censura affatto il soffuso lirismo che sembra fluirgli spontaneamente dal calamo affrontando l'*amor dei*. In questi passi l'assoluto e totalizzante cristocentrismo del Fidati si palesa senza alcuna possibilità di fraintendimento e l'autore non occulta il sentimento, piuttosto lo piega e lo modella fino a farlo diventare un *medium* della comunicazione spirituale con Dio. Cristo che accoglie e protegge la creatura sotto il suo metaforico manto, Cristo che la ricopre per mezzo delle proprie ali, la nutre e la custodisce con la tenerezza guardinga della chioccia nei confronti dei suoi pulcini, divengono quindi le immagini più immediatamente percepibili dell'infinita disponibilità del Creatore[19]. Fidati ripulisce l'*iter mentis in Deum* dalle incrostazioni devozionali che rischiano di far scivolare in secondo piano la centralità di Cristo. Ne è testimone eloquente il brano in cui chiarisce i confini del culto a santi e beati, sottolineando come ogni volta che il credente si rivolge a santi e ad angeli con la sue preghiere, si rivolga a loro affinché preghino Dio per lui e non affinché esaudiscano direttamente le sue preghiere[20].

---

lis et martyribus, quid de virginibus et confessoribus, quid de ceteris iustis? Multorum quorum merito patrocinari quaerit edcclesia, epsosque veneratur digna honorificentia, in uorum honore construxit et templa, nisi quia non suffecerunt opera justa, ut eos salvaret solum ipsorum iustitia, sed dei misericordia? Ideo neque volentis neque correntis, sed quod quis salvus sit, dei est miserrentis. Fecimus quode debuimus, desuper in nos delapsa virtute, servi tamen inutiles sumus. Nam si salvus ex iustitia operum esset, frustra Christum crucifixus est, et gratia non esset gratia, si salvaret nostra iustitia. Misericordia dei non esset misericordia, quam pro iustis et peccatoribus continue a deo quaerit ecclesia. Ipsam igitur invocemus, ipsam quaeramus, ad eius curiam a sententia divinae iustitiae appellamus, ipsi subdamur, sub aius alis quiescamus et dicamus : misericordiae domini quia non sumus consumpti, nec defecerunt aut deficient miserationes eius qui misereri non deficiens dedit nobis unigentitum suum qui secundum Apostolum factus est nobis a deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio ut non in nobis simus confitentes sed in ipso», ivi, Liber I, caput 26.

[19] *De Gestis*, Liber VII, caput 32.

[20] «Nihil Cristo Deo maius, et ipse veritas est, verumque omnino est quod ipse promittit videlicet de omnibus apostolos exaudire petentes, dumtaxat quod in suo nomine petitio porrigatur, non in nomine angelorum, non in nomine aliquorum sanctorum, non in nomine ipsorum petentium, non in nomine aliquorum bonorum operum, non in nomine adversantium potestatum. Et quamvis preces porrigamus ad angelos et ad sanctos, non tamen ut nobis aliquid ex se ipsis efficiant, cum in ipsorum potestate non sit ab animabus auferre vitia, neque virtutes conferre, sed ut orent pro nobis Deum, qui utrumque habet efficere potestatem.

Fidati è portatore di una *pietas*, per trascorrere al piano più propriamente religioso, essenziale e severa. A fronte dell'elemento di potenziale incertezza soteriologica (in via individuale) introdotto attraverso l'esaltazione della movente della *iustificatio*, viene quindi offerto al lettore un appiglio sicuro e, al contempo, in grado di alimentare la *fides* – così strettamente interrelata con la grazia giustificante – cioè la certezza della misericordia divina, incomprensibile alla mente umana. Ciò non toglie che il comportamento, le opere, addirittura le intenzioni siano importanti se non talora *sic et simpliciter* determinanti: tanto Fidati è avverso alla vuota parola della Scolastica quanto lo è a un cristianesimo inconsapevole e poco coerente. Alla saldezza della *fides* deve quindi corrispondere necessariamente un'etica rigorosa, se non ascetica, un'azione profondamente e intrinsecamente umile. L'*humilitas* è pregnante nella misura in cui semantizza le *gesta* del convertito che riconosce la completa e ineffabile superiorità di Cristo rispetto a tutto il creato e che, dunque, si comporta di conseguenza. In buona sostanza ci troviamo di fronte a un cristianesimo che potremmo definire scarnificato: la nudità della Parola divina è assoluta, tale nudità è la restituzione del Verbo alla sua natura essenziale, tutte le possibili aggiunte vengono lette quali superfetazioni inutili e talvolta addirittura dannose[21].

3. La diffusione dei testi di Simone Fidati, dalla mediazione di Giovanni da Salerno al convento di Santo Spirito nel Cinquecento

Il *De Gestis* era un testo difficile e complesso, perciò possiamo supporre che venisse fruito soprattutto da una fascia di lettori alta e composta in prevalenza da teologi e da studiosi, per quanto non soltanto religiosi dal momento che erano state aperte, fin dal tardo Trecento, numerose scuole di teologia rivolte ai laici. Il mediatore culturale di Fidati fu il suo già ricor-

---

Nec exaudiremur in merito aliquorum quorum merita non fuerunt sufficentia pro seipsis sine misericordia et gratia Salvatoris, in cuius nomine salus, in cuius nomine virtus expediens tribuitur, in cuius nomine quaeque vitia depelluntur. Ne dictum videatur absurdum, sane tenendum est, si exaudiuntur sancti pro seipsis, si pro nobis et eorum amicis, si nos exaudimus cum eis, totum agitur in nomine Salvatoris», ivi, Liber XII, caput 15.

[21] Cfr G. Ciolini, *Cristologia di Simone da Cascia nel "De gestis Domini Salvatoris"*, in: *Santa Rita da Cascia: storia, devozione, sociologia. Atti del congresso internazionale in occasione del I centenario della canonizzazione celebrato a Roma 24-26 settembre 1998*, Istitutum Historicum Augustinianum, Roma 2000, pp. 103-131.

dato discepolo, cioè Giovanni da Salerno. Ne volgarizzò gli scritti e anche il *De Gestis*, di cui curò una traduzione che, al contempo, fosse anche una summula dell'originale: *Gli Evangeli*. I destinatari della fatica letteraria di Giovanni erano soprattutto le donne, insieme a chi, pur non possedendo gli strumenti culturali necessari, desiderasse comunque partecipare degli insegnamenti del Fidati[22]. Giovanni da Salerno si rivolge ai *simplices* e, di conseguenza, interpreta l'originale in modo da renderlo fruibile da un pubblico culturalmente poco attrezzato, pur senza inficiarne la sostanza. Il volgarizzatore spesso dichiara apertamente i tagli che ha operato per rendere il testo più facilmente intellegibile e la lettura dimostra che tali espungimenti riguardarono soprattutto questioni di tipo teologico. A Giovanni da Salerno interessava rendere lo spirito degli insegnamenti di Simone da Cascia, evitando tutto il resto. Ciò che gli preme mettere in evidenza è la centralità della Parola e il fatto che il rapporto tra Dio e uomo si compie attraverso la fruizione della Parola:

> Vuoi tu vedere quanto è potente la parola di Cristo? La quale è visibile e corporale, lava e monda da ogni macchia, per la virtù e potenza della sua parola lava l'anima da ogni macchia invisibile e spirituale, e il pane si converte in vero corpo di Cristo, e il vino in suo sangue purissimo. Ancora per la parola di Cristo la volontà umana, maldisposta a ogni male, si converte a ogni bene, la quale è maggiore potenza che mutare, o vero creare il cielo e la terra. Per la virtù della parola l'anima abbandona e odia le ricchezze, onori e diletti corporali, i quali molto amava. Per la virtù della parola di Cristo i demoni sono scacciati e le infermità sono curate. Per la virtù della parola di Cristo gli uomini sono sostenuti che non caggiono in periculo mortale[23].

Non è data la salvezza senza la conoscenza della Scrittura:

> Dunque se noi vogliamo conoscere e vedere Gesù nostro salvatore è bisogno che crediamo a la santa scrittura e dottrina del vangelio e degli apostoli e de i santi dottori e predicatori de la verità. E credendo saliamo su il mon-

---

[22] N. Mattioli (a cura di), *Gli Evangeli del B. Simone da Cascia esposti in volgare dal suo discepolo Giovanni da Salerno, opera del secolo XIV (testo di lingua)*, Tipografia del Campidoglio, Roma 1902, p. 3. Sull'importanza di Simone Fidati come direttore di coscienze e fondatore dell'insediamento femminile fiorentino di Sant'Elisabetta delle Convertite nel più ampio quadro della direzione di coscienza e guida d'anime in età medievale: A. Benvenuti, *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Herder, Roma 1990 [Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica 45], pp. 205-259 e gli studi di P. Piatti citati alla nota 5.

[23] *Gli Evangeli* cit., p. 394.

> te de la contemplazione e laudando e orando aspettiamo pazientemente la stella di Cristo, cioè la grazia. E veduta la stella, cioè ricevuta la grazia d'alcuno conoscimento di virtù, non siamo ingrati, pigheri e negligenti, ma ma tostamente cavalchiamo su li nostri animali, cioè li nostri corpi, tenendo bene il freno in mano, e speronando fortemente co li speroni del timore e dell'amore di Dio. E andiamo correndo di po' la stella, cioè dopo la grazia ricevuta per la via de li comandamenti di Dio e de le virtù, secondo ché la stella ci mostra, e noi potiamo[24]. In una sola margarita, in una sola scienzia è ogni virtù, cioè nella scienzia e nella intelligenza del santo vangelio di Cristo, il quale contiene in sé preziosità e nobiltà temporale e eterna, la quale chi la trova vadia e venda ogni cosa sicuramente, anco se stesso e si la comperi[25].

A differenza del *De Gestis* gli *Evangeli* non sono speculativi, al contrario mirano a trasporre la dottrina cristiana sul piano etico-pratico, offrendo al lettore un trattato di direzione di coscienza intessuto sulla Scrittura che al medesimo tempo sia anche un monito al ben vivere[26].

> Solo questa lezione, nella quale sta tutta la Scrittura, è di bisogno di studiare e sapere, cioè: Ama Iddio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutte le tue forze, cioè del cuore, dell'anima e della mente, e il prossimo tuo come te medesimo. […] pensa dunque e studiati, o anima, se ti vuoi salvare e avere vita eterna, d'amare Iddio. E se lo vuoi trovare per potere in lui tutto il tuo amore porre, non cercare fuori di casa tua, né ancora fuori di te. In te cerca con desiderio e sì lo troverai[27].

Inoltre ricorre con insistenza l'ecclesiologia di Simone da Cascia, perché Giovanni da Salerno parla del Regno dei Cieli identificandolo con la santa Chiesa o *vero la congregazione dei fedeli, e ancora ciascuna anima cristiana nella quale abita per fede, per speranza, per carità*[28]. Il laicato è chiamato a ricoprire importanti responsabilità nell'economia del proces-

---

[24] Ivi, p. 34. Eloquentemente nell'*Ordine della vita cristiana* si legge: «Sappia e abbia per certo ogni anima cristiana, che ogni virtù è sopra i meriti nostri; e specialmente la fede la quale non è data a' meriti nostri, ma senza merito nostro, e però di tanto dono non dobbiamo essere ingrati. Dobbiamo dunque credere e tenere per lo fermo, che senza la verità delle fede cristiana è impossibile di piacere a Dio, e che fuori di questa non è salute, né sarà data vita eterna a veruno», *Ordine della vita cristiana (testo di lingua) e regola spirituale del B. Simone Fidati da Cascia dei Romitani di S. Agostino, opere della prima metà del secolo XIV edite ed illustrate dal P. Nicola Mattioli del medesimo Ordine*, Tipografia del Campidoglio, Roma 1898, p. 29.

[25] *Gli Evangeli* cit., p. 413.

[26] G. Ciolini, *Scrittori spirituali agostiniani* cit., p. 368.

[27] Ivi, p. 417.

[28] Ivi, p. 401.

so soteriologico: i laici sono riconosciuti quali membri effettivi del corpo mistico e quindi della chiesa, sono esortati a conoscere la Scrittura e a confidare nella misericordia divina perché così giungeranno all'esperienza spirituale individuale e procureranno la progressiva moralizzazione della società. Quest'ultima sarà riformata attraverso la Parola stessa, capace di trasformare profondamente il singolo essere umano e, dunque, trasformando i singoli, alla fine trasformerà la collettività intera. A uno strisciante antimisticismo di fondo, a un prudenziale ammonimento a non ricercare l'eccezionalità esperienziale della mistica, che pervade le opere richiamate, Simone da Cascia e Giovanni da Salerno contrappongono una viva e salda *fides*, tanto strutturalmente radicata da non aver bisogno del miracolo. Il miracolo non è negato, è piuttosto la comprensione della Parola, principale agente della cristificazione dell'essere umano, a rappresentare il miracolo, effetto a sua volta della grazia divina[29].

Due furono dunque le dimensioni lungo le quali si diffusero e circolarono gli scritti di Simone da Cascia: una dimensione alta, per così dire, innervata nel ceto degli intellettuali, magari impegnati nella riforma della chiesa, e una dimensione mediana o addirittura medio bassa, che raccoglieva gruppi di uomini e donne intenzionati a vivere la conformità a Cristo nel quotidiano. Il *De Gestis* fu sicuramente più conosciuto nella prima di queste dimensioni.

L'opera conobbe una consistente circolazione manoscritta nonché varie stampe: a Strasburgo nel 1480, nel 1485, a Basilea nel 1517 per i tipi di Adae Petri de Lagendorff a cura dell'agostiniano Andrea Hartmann, a Colonia nel 1533 nella tipografia di Eucharius Cervicornus e, nella stessa sede, nel 1540[30].

---

[29] Per la divulgazione delle posizioni di Fidati e, in particolare i contatti con l'opera del confratello agostiniano Girolamo da Siena, mi sia consentito rimandare al mio *"Secondo che parla la Santa Scriptura". Girolamo da Siena e i suoi testi di "direzione spirituale" alla fine del Trecento*, in: M. Catto, I. Gagliardi, R.M. Parrinello (a cura di), *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 117-175, dove tratto anche del Fidati: le conclusioni cui giungo in quella sede sono state riprese successivamente anche da S. Corbellini, *L'armonia della Parola: la tradizione del Diatesseron in volgare italiano nella Toscana medievale*, in: *Beato Simone Fidati da Cascia OESA (1295-1348): un agostiniano spirituale tra Umanesimo e Rinascimento*, pp. 145-160 e soprattutto da S. Serventi, *L'Ordine della vita cristiana di Simone Fidati da Cascia e il Soccorso dei poveri di Girolamo da Siena: due catechismi di scuola agostiniana*, in: *Simone Fidati da Cascia. Un agostiniano spirituale tra Medioevo e Rinascimento*, pp. 331-350 che segue molto da vicino il mio saggio.

[30] Müller indica l'edizione data a Basilea nel 1517 quale probabile fonte di Lutero, Id., *Una fonte ignota* cit., p. 14.

Inoltre, come già scriveva Carlo Delcorno, il *De Gestis Domini Salvatoris* era presente "nelle biblioteche degli hussiti, e della Scuola della Rosa Nera" già dagli anni venti del Quattrocento[31]. Willigis Eckermann, nella recente edizione critica del *De Gestis Domini Salvatoris* mostra chiaramente la centralità propulsiva di Praga e della Slesia nella diffusione dei manoscritti di Simone Fidati e, altrettanto chiaramente mostra la centralità della figura di Johannes de Novoforo in questo processo di disseminazione[32].

Johannes de Novoforo, dal canto suo intrattenne uno scambio epistolare con Cola di Rienzo e con Francesco Petrarca e con tutta probabilità fu attraverso l'umanesimo italiano che entrò in contatto con le opere di Simone, e più precisamente con la *Dieta super evangelia dominicalia o Sermones dominicales et de sanctis*[33]. Questa raccolta di prediche non è tuttavia opera di Simone Fidati: si tratta piuttosto di una composizione di autore anonimo basata sul *De Gestis Domini Salvatoris*. In ogni caso si rivelò un'opera molto importante per la conoscenza del pensiero di Fidati, perché funse da elemento propulsivo per la circolazione dei suoi testi. In tutto ciò non possiamo dimenticare l'importanza del convento di Santo Spirito a Firenze dove, come è noto, si raccolsero numerosi ed eminenti intellettuali agostiniani, chiaramente individuati dagli studi di Ciolini, e dove fu attivo il circolo di frate Luigi Marsili, che lo trasformò in un luogo di elezione dell'umanesimo fiorentino. La vivacità del cenacolo di Santo Spirito contribuì al processo di disseminazione delle opere di Fidati, che così raggiunsero le aree oltralpine a nord e a nord-est[34].

Ciò nonostante, a giudicare dalle fonti superstiti, non sembra che a Santo Spirito a Firenze nel Cinquecento si discuteressero le opere del Fidati. Le testimonianze, evidentemente, non ci aiutano a conoscere il motivo di un simile silenzio, perciò possiamo soltanto provare a formulare alcune ipotesi. La prima discende dalla constatazione che il pensiero di Fidati apparteneva a quella scuola teologica anti Scolastica, riccamente attestata dall'opera *Sancti Augustini Milleloquium Veritatis*, che, come hanno dimostrato Grossi e Saak, fu protagonista di intense discussioni di cattolici

---

[31] Id., *La predicazione agostiniana* cit., p. 96.

[32] Roma, Istitutum Historicum Agustinianum, 1998-2003.

[33] Johann von Neumarkt: cfr. il bell'articolo di Jiri Spicka, *Il cancelliere imperiale Giovanni Novoforense e Petrarca*, "Studi Petrarcheschi" XXIV (2011), pp. 104-133.

[34] G.C. Garfagnini, *Università e cenacoli culturali a Firenze tra fine Trecento e primo Quattrocento*, in: S. Dianich, T. Verdon (a cura di), *La Trinità di Masaccio. Arte e teologia*, "Vivens Homo" XV (2004), pp. 17-31.

e protestanti[35]. Era protagonista, quindi, la sostanza del pensiero di Fidati ed essa era tanto significativa e cogente da superare e mettere in secondo piano l'autorialità del Fidati stesso: ben altri erano gli autori contemporanei di cui occorreva discutere. Inoltre va considerato che proprio in quel periodo l'Ordine si trovò a fronteggiare l'enorme problema costituito dai numerosi frati passati alla Riforma. Ormai, grazie a numerosi e importanti studi, sappiamo sia che Firenze non fu affatto immune dalla circolazione delle idee riformate, sia che gli Agostiniani vi furono pesantemente implicati. Un frate tra coloro che ebbero gravi problemi con l'Inquisizione, cioè Alessio Casani da Fivizzano, nelle sue memorie annota: "A Rimini, nel Capitolo generale [1553] si fecero dei bellissimi ordini e fra gli altri il papa autorità al generale di absolvere tutti quelli che avessero vedute e lette cose luterane, di modo che molti comparirono e furono absoluti, e molti che volsero nascondere i loro peccati furono in diversi luoghi incarcerati e vituperati"[36]. A Firenze gli Agostiniani furono costretti a difendersi dalle accuse di luteranesimo. È molto noto, tra gli studiosi, il caso di maestro Andrea Ghetti da Volterra. Il venti gennaio del 1544 pronunciò in Santo Spirito una predica sulla grazia e sulle opere che, pubblicata in quel medesimo anno dalla Stamperia Giunta, gli nocque non poco. Ghetti, in buona sostanza, ribadiva la posizione tipicamente agostiniana a proposito, ma tanto bastò perché venisse accusato di luteranesimo dal solerte zelatore del cattolicesimo romano, il domenicano Ambrogio Catarino Politi e dovesse subire l'onta del processo inquisitoriale e di sei anni di carcere[37].

E la posizione tipicamente agostiniana era quella ben espressa da Simone Fidati le cui parole allora, ben più che negli anni Venti del Novecento – e mi riferisco al pionieristico studio di Müller –, risuonavano veramente simili alle parole di Lutero.

---

[35] V. Grossi, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del Cinquecento*, pp. 51-79, in particolare pp. 63, 74; E.L. Saak, *Heigh Way to Haeven. The Augustinian platform between Reform and Reformation, 1292-1524*, Brill, Leida 2002, pp. 141-142, 315, 337.

[36] S. Bondi, *Alessio Casani da Fivizzano OSA (1491-1570) e le sue memorie inedite*, "Analecta Augustiniana" L (1987), pp. 7-44, 33.

[37] D. Gutierrez, *De frate Andrea Ghetti Volaterrano (m. 1578)*, "Analecta Augustiniana" 22 (1952), pp. 263-282; C. Piana, *La Facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattro e Cinquecento*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1977, pp. 230-231; vedi G. Dall'Olio, *Ghetti Andrea*, in DBI, 53, 2000; M. Firpo, D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone,* nuova edizione critica, Libreria editrice vaticana, Roma 2011-2015, 3 voll., *ad indicem*. Su Politi G. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Olsckhi, Firenze 2007.

Nuovi sguardi sull'eterodossia a Firenze e nel suo dominio nel Cinquecento

*Lucio Biasiori**

1. Problemi di prospettiva

Il posto di Firenze nella mappa della diffusione italiana della Riforma è ancora privo di confini sicuri. Certo, è diventato ormai quasi un luogo comune che la città sia stata uno dei primi contesti dove vennero recepite le dottrine di Lutero. Non c'è storia della Riforma in Italia che non cominci con il seguace di Savonarola Bartolomeo Cerretani, che nella sua *Storia in forma di dialogo della mutatione di Firenze* (1520) aveva messo in bocca a uno dei due piagnoni interlocutori dell'opera una lode di Lutero quale «venerando religioso (…) gli scritti del quale sendo comparsi in Italia e maximamente a Roma fanno argumento che costui debba essere per costumi doctrina e religione prestantissimo»[1].

Il periodo che va da quella prima emergenza fino alla metà del Cinquecento è però un grosso buco nero, intervallato solo da qualche sporadico lampo: il medico Girolamo Buonagrazia processato dagli Otto di guardia all'inizio degli anni trenta per le sue idee anti-medicee in politica e filo-luterane in religione, o il notaio Francesco Puccerelli, inquisito all'inizio degli anni cinquanta per le sue simpatie anabattiste, che avrebbero dato i loro frutti poco tempo dopo con la lunga lista di "luterani" e anabattisti fiorentini denunciati da Pietro Manelfi[2]. Si è potuto dire perciò che, per il periodo

* lucio.biasiori@unipd.it

Ringrazio Daniele Conti per l'aiuto nella decifrazione (non solo paleografica) dei documenti, Adriano Prosperi per la generosità con cui ha condiviso con me materiali e idee, Rossella Tarchi per la costante assistenza nella ricerca.

1 P. Simoncelli, *Preludi e primi echi di Lutero a Firenze*, "Storia e Politica" XXII (1983), pp. 674-744. La cit. è tratta da B. Cerretani, *Dialogo della mutatione di Firenze*, a cura di R. Mordenti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1990, p. 4.

2 Cfr. rispettivamente L. Passerini, *Il primo processo per la Riforma luterana in Firenze*, "Archivio storico italiano" IV, 3, (1879), pp. 337-345; L. Biasiori, *«Una fede a suo modo». Il processo al notaio Francesco Puccerelli e la politica religiosa di Cosimo I*, in: *Ripensare*

1520-1550, «Firenze rappresenta un caso che semmai esula dalla norma per l'assoluto silenzio su Lutero (maggiormente impressionante se confrontato con la fertilissima cultura religiosa cripto-protestante dei decenni seguenti) in cronache, ricordanze, diari del periodo»[3]. Anche chi più ha fatto per riportare alla luce gli intrecci tra politica ed eterodossia a Firenze nell'età di Cosimo I ha ammesso che, «pur tenendo conto dell'estrema scarsità e lacunosità delle fonti disponibili, non sembra che per tutto l'arco degli anni quaranta, a differenza delle altre principali città italiane, Firenze fosse teatro di azioni repressive e di processi inquisitoriali destinati a suscitare qualche eco»[4].

Le pagine che seguono sperano di contribuire a colmare alcune di queste lacune (da questo scopo "servile" deriva il loro carattere, che potrà apparire un po' disordinato). Per farlo, ci si concentrerà sulla documentazione conservata all'Archivio della Curia arcivescovile di Firenze (d'ora in poi ACAF). Non si tratta di un luogo ignoto agli studiosi di storia religiosa cinquecentesca, tutt'altro. Ne hanno mostrato l'importanza i lavori di Adriano Prosperi, che hanno svelato il funzionamento della macchina inquisitoriale fiorentina nel Cinquecento. Si trattava di un funzionamento abbastanza complesso dal punto di vista istituzionale, in cui da un lato la natura anche politica del reato di eresia (equiparato alla lesa maestà) prevedeva l'intervento della magistratura secolare degli Otto di guardia – come nel già citato caso di Buonagrazia e in quello di Lodovico Domenichi (1551), accusato della traduzione dei *Nicodemiana* di Calvino. Dall'altro lato la concorrenza tra magistrature religiose vide occuparsi della repressione ereticale prima i Commissari sopra l'eresia Alessandro Strozzi, Niccolò Duranti e Isidoro da Montauto, che seguivano l'operato dell'Inquisizione per conto di Cosimo I, poi il Tribunale della Nunziatura apostolica, che guidava l'azione inquisitoriale sempre «ex delegatione» del Duca, e infine una sede inquisitoriale vera e propria, a partire dagli anni Settanta[5]. La difficile accessibilità del materiale documentario all'e-

---

la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani, a cura di L. Felici, Claudiana, Torino 2016, pp. 51-72; G. Bertoli, *Luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, "Archivio storico italiano" CLIV (1996), pp. 59-122.

[3] P. Simoncelli, *Preludi* cit., p. 686.

[4] M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997, p. 355.

[5] A. Prosperi, *L'inquisizione fiorentina dopo il Concilio di Trento* (1985); Id., *Inquisitori e streghe nel Seicento fiorentino* (1989); Id., *Inquisizione ed eresia nella Toscana moderna* (1991), che ora si possono leggere nel secondo volume della trilogia *Eresie e devozioni. La*

poca in cui venne consultato ha fatto sì che quei lavori abbiano illuminato soprattutto la seconda metà del Cinquecento e la prima del secolo successivo. Un'analisi delle prime 5 buste del fondo *Tribunale dell'Inquisizione* (TIN) e del fondo *Cause criminali* (CCR) permette invece di migliorare le nostre conoscenze rispettivamente sulla prima e sulla seconda metà del Cinquecento, in un quadro che non coinvolga solo Firenze, ma anche le periferie dello Stato mediceo.

Le cinque buste del fondo inquisitoriale contengono oltre 130 procedimenti per un periodo che va dal 1578 al 1620 e forniscono informazioni su personaggi ben noti all'interno del panorama dell'eterodossia cinquecentesca, come i membri della famiglia Sozzini[6], il filosofo aristotelico Girolamo Borro[7], o il francescano Geremia Bucchio da Udine, interessante caso di eterodosso passato, per ottima conoscenza della materia, tra le fila degli inquisitori[8]. Vario è anche il materiale riguardante ebrei e giudaizzanti, tra cui il celebre Vitale Medici *alias* Jachiel da Pesaro, il cui processo inquisitoriale contribuisce a ribaltare quello che sapevamo sulla sua conversione dall'ebraismo al cristianesimo[9]. Per ragioni di coerenza cronologica, si esamineranno qui materiali tratti soprattutto dalle prime due buste, riservando una trattazione più ampia ad altra sede.

---

religione italiana in età moderna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010. Per una sintesi dell'architettura istituzionale e delle carte superstiti dell'inquisizione fiorentina si rimanda a Id., *Firenze,* in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi con la collaborazione di V. Lavenia e J.A. Tedeschi, Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. II, pp. 605-607 e, per un resoconto più ampio, a V. Lavenia, *L'Inquisizione a Firenze prima e dopo Salviati*, in: Allì Caracciolo (a cura di) *Filippo Salviati filosofo libero*, Eum, Macerata 2016, pp. 51-76.

[6] ACAF, TIN 1, 29, 3 contiene un interrogatorio del luglio 1579 a un Simon Baraona di Burgos che aveva abitato in casa del giureconsulto genovese e governatore di Calvi Leone Buonfiglio, il quale conosceva bene Cornelio Sozzini per aver studiato a Siena. Per il resto dichiarava di non averli mai sentiti discutere di religione e di non conoscere Giovanbattista Sozzini (forse si trattava del pittore, allievo di Beccafumi e suo collaboratore per il ciclo di Elia sull'altare del Duomo di Siena), né altri di casa Sozzini, nemmeno «un altro nipote di detto messer Cornelio che si domandava messer Fausto col quale non ho havuto amicitia nessuna».

[7] TIN 2, 34, Repetitioni contro maestro Girollamo Borro da Arezzo.

[8] TIN 1, 11, contro Geremia da Udine. Si tratta di un processo estremamente lungo (cc. 325-430) e complesso sul quale mi riprometto di tornare. Per il momento si veda G. Paolin, *Note in margine alla biografia di fra Geremia Bucchio*, "Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria" III (1984), pp. 87-109.

[9] Su cui si veda intanto A. Toaff, *Storie fiorentine. Alba e tramonto dell'ebreo del ghetto*, il Mulino, Bologna 2013, capitolo 3 e la bibliografia relativa. Ma un quadro più completo sarà presto disponibile in L. Biasiori, S. Marconcini, *Public Secrets: Vitale Medici's Trial and Conversion*, in: P. Palmieri (a cura di), *Tales of four cities. Urban News/Legends between Print and Archive (Naples, Rome, Florence, Venice. 1571-1789)*, Viella, Roma 2021.

2. Primi passi di repressione

Le *Cause criminali*, da parte loro, sono quantitativamente meno ricche di elementi utili a ricostruire le esperienze religiose vissute dai fiorentini nel Cinquecento, ma hanno un vantaggio rispetto alle carte del fondo più propriamente inquisitoriale: cominciano prima. Contenendo infatti i procedimenti giudiziari condotti dal tribunale vescovile, esse coprono una cronologia che parte dagli anni venti del Cinquecento. Per il periodo antecedente l'istituzione di un tribunale inquisitoriale a Firenze, quelle carte comprendono infatti anche i crimini di fede. Ciò contribuisce a gettare luce su quanto sapevamo finora degli inizi dell'attività di repressione delle idee luterane a Firenze, che solitamente si fa risalire alla restaurazione dell'Inquisizione romana nel 1542, e per di più all'interno di quel processo di lento aggiustamento istituzionale di cui si parlava sopra. Evidentemente, in città tribunali sia ecclesiastici sia civili si posero il problema di giudicare episodi di devianza religiosa ben prima che si avviassero le indagini coordinate dalla Congregazione del Sant'Uffizio. È per questo motivo che, nelle Cause criminali dell'ACAF, si trova, per esempio, il primo processo contro dei simpatizzanti italiani di Lutero, gli aretini Donato di Angelo Sandri (o Santi) e Antonio del Giallo, che nel luglio del 1524 destarono scandalo nella loro città per avervi affisso dei cartelli inneggianti alla confessione secondo Lutero[10]. Oppure un documento del 22 novembre 1522, in cui Orazio Celio da Otricoli, vicario del cardinale Giulio de' Medici, «per vigore dello indulto apostolico» emanava un ordine «ad effecto di ritrovare molte robe e scripture delli ribelli», cioè dei protagonisti della congiura anti-medicea del 1522, che essi avevano «deposte e date in serbanza appresso di diversi luoghi pii et persone ecclesiastiche». Evidentemente i congiurati avevano avuto degli appoggi anche nel clero, visto che seguiva un elenco di ventisette luoghi sacri in cui recuperare questi beni. Nell'incartamento si trova anche un foglietto con elencati i nomi dei protagonisti di quella congiura. Vi figurano i dedicatari della machiavelliana *Vita di Castruccio Castracani* Zanobi Buondelmonti e Ludovico Alamanni (il primo era anche, con Cosimo Rucellai, dedicatario dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*), Giovanbattista Della Palla, Niccolò Martelli, Bernardo di Pierandrea da Verrazzano (fratello

[10] L'episodio è ricostruito in L. Biasiori, *Il primo processo a dei "luterani" italiani (Firenze, 1524)*, in: S. Peyronel Rambaldi (a cura di), *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa (fine XV- inizio XVI secolo)*, Claudiana, Torino 2019, pp. 379-402.

del celebre navigatore Giovanni e figlio dell'autore dello *Specchio circa le occorrentie d'Italia*, probabile fonte del *Decennale* di Machiavelli)[11]. Non stupisce trovare nel biglietto i nomi di molti membri della famiglia Soderini – Tommaso, Giovanbattista (il dedicatario di un'altra opera di Machiavelli, i *Ghiribizzi*) e Piero, figli di Paolantonio, e Tommaso di Giovanantonio – famiglia che fu al centro della trama della congiura volta a uccidere il cardinale Giulio de' Medici. Stupisce invece trovare il nome del più illustre membro della famiglia: «Piero di messer Tommaso», cioè l'ex gonfaloniere a vita, ancora vivo mentre si consumava la congiura (sarebbe morto il mese successivo, nel giugno, a Roma, protetto dal suo antico avversario Leone X) ma che si considerava defilato rispetto agli altri membri della sua famiglia[12]. L'elenco si chiudeva con un nome che ci riporta nuovamente nel vivo della crisi religiosa del Cinquecento: «Antonio di Francesco del Brucolo», cioè Antonio Brucioli, che, a causa del suo coinvolgimento nella congiura, sarebbe fuggito prima a Venezia e poi in Francia e Germania, per poi tornare a Firenze a seguito della cacciata dei Medici e della restaurazione della repubblica nel 1527-30[13].

Di quel periodo convulso le cause criminali dell'Archivio arcivescovile ci danno dunque informazioni sparse ma illuminanti, come quelle che ci vengono dal processo (che si considerava perduto) intentato contro Lodovico Martelli – fratello di quel Niccolò ricordato come partecipante alla congiura del 1522 – per aver ucciso il lanzichenecco «Andreas Teutonicus de Elvetia», l'8 aprile del 1527 in piazza S. Giovanni[14]. Il processo – svoltosi in contumacia a seguito della fuga dell'imputato – si trova tra le carte dell'archivio arcivescovile per via di un lungo braccio di ferro che contrappose gli Otto di Guardia al cardinale Niccolò Ridolfi (protettore del Martelli, che nel 1524 gli dedicò la *Risposta alla Epistola del Trissino delle lettere nuovamente aggionte alla lingua volgar fiorentina*, trattato sulla lingua che presenta molte somiglianze con il *Dialogo o Discorso sopra*

---

[11] Segnalato da C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino 1980, pp. 227-230.

[12] Il possibile coinvolgimento di Pier Soderini all'interno delle trame volte a uccidere Giulio de' Medici rafforza l'ipotesi di Dionisotti, secondo cui il celebre e derisorio epigramma di Machiavelli in morte del suo antico superiore al governo di Firenze fosse dettato dalla volontà di mostrarsi estraneo alla congiura (in cui erano implicati tanti suoi amici degli Orti oricellari). Cfr. C. Dionisotti, *Machiavellerie* cit., pp. 33-34.

[13] Su Brucioli fa ora il punto A. Del Col, *Brucioli Antonio,* in *Dizionario Storico dell'Inquisizione* cit., vol. I, p. 227.

[14] CCR 14, 3, cc.nn.

la nostra lingua attribuito a Machiavelli)[15]. Vista l'imputazione, la materia sarebbe stata di competenza degli Otto, ma Ridolfi fece valere il fatto che l'assassino aveva gli ordini minori e che quindi «clerici non possunt nec de iure debent puniri per iudices seculares»[16]. La linea di difesa, portata avanti da un Sebastiano Caroli da Firenzuola, prevedeva che Martelli e Bernardo Rinuccini avessero commesso il crimine per difesa personale, visto che il gruppo di svizzeri di cui faceva parte quell'Andreas, quando li avevano visti armati, li avevano aggrediti. In attesa di poterlo analizzare meglio altrove, il ritrovamento del processo permette intanto di ritoccare quanto sappiamo dall'unica altra fonte che ci trasmette l'episodio, cioè la *Storia fiorentina* di Benedetto Varchi, secondo il quale l'uccisione del lanzo sarebbe avvenuta durante il "tumulto del venerdì" del 26 aprile 1527, che precedette la restaurazione della repubblica.

Anche quando il pericoloso intreccio tra istanze filo-luterane e tendenze politiche repubblicane – rappresentato al meglio dal già citato Girolamo Buonagrazia – si era ormai sciolto nel principato dinastico retto dalla famiglia Medici, il tribunale vescovile fiorentino continuò a operare per scovare idee e comportamenti devianti dall'ortodossia cattolica. Ne è un esempio il processo contro il pisano Pietro Orsilago[17]. Figura poliedrica, Orsilago fu medico (di lui si ha un *De medicamentis* nel codice BNCF XV 191), traduttore (poco prima della morte iniziò una versione volgare della *Naturalis historia* di Plinio, poi completata da Lodovico Domenichi), governatore di Livorno dal 1538 al '41, membro dell'Accademia fiorentina, di cui nel 1549 fu console, su posizioni vicine a quelle di Benedetto Varchi[18]. Orsilago compariva di fronte ai giudici per aver composto una prefazione o esposizione del Padre nostro, dedicata a una certa Arcangela, castellana di Livorno. Non sappiamo cosa contenesse quel libretto manoscritto in quarto di sei fogli scritto l'anno prima. Il fatto che «incipit *Troppo grave peso* et finit *Degli anni di Cristo Salvatore*, MDXLIII» ci fa sospettare che parlasse del peso eccessivo della colpa che viene redenta dall'interven-

---

[15] La questione della paternità machiavelliana del *Discorso* e i possibili rapporti con l'opera di Ludovico Martelli sono sintetizzati in P. Trovato, *Discorso intorno alla nostra lingua*, in: G. Sasso (a cura di), *Enciclopedia machiavelliana*, Treccani, Roma 2013, vol. I, pp. 458-469.

[16] CCR 14, 3, cc.nn.

[17] CCR Monte del Sale 23, 2 cc.nn.

[18] Cfr. M. Plaisance, *Culture et politique à Florence de 1542 à 1551: Lasca et les Humidi aux prises avec l'Académie Florentine*, in: *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance (deuxième série)*, a cura di A. Rochon, CIRRI, Paris 1974, pp. 149-242, soprattutto pp. 233, 241-242.

to salvifico di Cristo. Sono solo supposizioni, ma già il fatto che fosse un commento in volgare al Padre nostro – genere praticato da Savonarola e Lutero – rendeva l'opera automaticamente sospetta[19]. Orsilago protestava che la «sua intentio fuit et est recta», come aveva dichiarato «in aliis scriptis», e scaricava la colpa sulla sete spirituale di Arcangela, che aveva insistito perché lui gliela consegnasse così com'era, anche se era ancora bisognosa di revisione e di correzione, promettendo che gliel'avrebbe ridata una volta che da Firenze fosse tornato a Livorno. Nonostante egli le avesse richiesto più volte la «originalem compositionem», lei si era sempre rifiutata. Orsilago aveva comunque copia dei punti che contenevano errori dottrinali, che, da «bonus christianus et bene de christiana fide et religione sentiens», aveva riconosciuto ed emendato. Non erano punti di poco conto: si trattava «de fide et operibus, de sacramento eucaristie sub utraque specie, et de indulgentiis, et de celebratione missarum, et de confessione». Su tutti questi punti aveva fatto ammenda, come risultava da una ritrattazione che era nelle mani del vicario arcivescovile Alessandro Strozzi. Preso atto di questa ritrattazione e dell'abiura che Orsilago pronunciò di fronte a loro, i giudici emisero la sentenza, che prevedeva l'obbligo di residenza a Firenze e interdizione dalla lettura per quattro mesi.

Qualche anno dopo, però, ritroviamo Orsilago su posizioni simili, per esempio nella sua *Settima lettione sopra il sonetto del Petrarca «Passa la nave mia colma d'oblio»*, recitata davanti ai membri dell'Accademia e stampata da Torrentino nel 1549 con dedica a Cosimo I. Dell'oblio petrarchesco Orsilago dava un'interpretazione religiosamente connotata:

> «Di qual dimenticanza diremo noi che parli il Petrarca in questo luogo? Certo non d'altra, academici cari, se non di quella degli infiniti beneficii ricevuti in dono per mezzo del pietosissimo figliuol d'Idio, dei quali chi si scorda vive in continua amaritudine»[20].

Se la familiarità con la spiritualità del *Beneficio di Cristo* non stupisce in questo amico del Varchi, di cui era debitore anche nella sua versione in

---

[19] Sulle attenzioni di censori e inquisitori per le esposizioni in volgare del Padre nostro si si veda il lavoro pionieristico di A. Prosperi, *Les commentaires du Pater noster entre XV et XVI siècles*, in: *Aux origines du catéchisme en France*, Desclée, Relais-Desclée, 1989, pp. 87-105 e il primo capitolo del volume di G. Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze 2003.

[20] *La settima lettione di M. Pietro Orsilago da Pisa sopra il sonetto del Petrarca "Passa la nave mia colma d'oblio"*, in Firenze, 1549, B2v.

terza rima dei salmi penitenziali[21], a prima vista più sorprendente è la libertà con cui Orsilago, pur avendo già subito un processo, si permetteva di usare ancora certi accenti. Evidentemente, godeva di protezioni politiche influenti. Del resto, nel rivolgersi a Cosimo proprio nella dedica al commento alla canzone petrarchesca lamentava di aver subito persecuzioni così dure, che sembrano andare oltre le pur furibonde e violente liti interne all'Accademia fiorentina[22].

3. Tra centro e periferia: storie di eresia nel Mugello

Pure se cronologicamente più tarda, la documentazione inquisitoriale ci permette però di lanciare uno sguardo a un'altra realtà ancora oscura, questa volta non dal punto di vista cronologico ma geografico, cioè le aree periferiche del dominio fiorentino, su cui ci si soffermerà nella seconda parte di questo contributo.

La documentazione presentata nelle pagine che seguono integra quanto aveva già potuto ipotizzare Salvatore Caponetto, il quale – soprattutto sulla base di fonti indirette, come i resoconti delle missioni del gesuita Silvestro Landini – aveva portato l'attenzione sull'esistenza in Garfagnana di cospicue sacche di dissenso dottrinale tra operai e piccoli artigiani[23]. Concentriamoci su un'altra periferia montana della Toscana – il Mugello – dove episodi di eterodossia si riscontrano fino agli inizi del XVII secolo, quando per esempio un certo Onorio da Borgo S. Lorenzo, laico professo cappuccino di 58 anni, nel 1616 compare di fronte agli inquisitori per aver negato la Trinità, scritto le sue eresie in un libretto che andava leggendo

---

[21] Come mostrato da M. Firpo, *Gli affreschi* cit., p. 244, nota 88. Per i *Salmi* di Orsilago l'analisi più recente è quella di R. Morace, *I Salmi tra Riforma e Controriforma*, in: R. Alhaique Pettinelli et al., (a cura di), *La Bibbia in poesia. Volgarizzamenti dei Salmi e poesia religiosa in età moderna*, Bulzoni, Roma 2015, soprattutto pp. 78-79, dove si rimanda anche alla letteratura precedente.

[22] «La navicella del mio debile ingegno, combattuta gran tempo in questo mare non pur dai venti, dall'onde e dagli scogli, ma dai rapacissimi mostri anchora, i quali havendole per forza tolte tutte le sue più care merci, lei parimenti haverebbono sommersa, se non che così percossa e da molte parti scommessa finalmente nel vostro tranquillo e securo porto si ridusse», Orsilago, *La settima lezione* cit., A2r.

[23] Altro nome che va menzionato è quel «Lorenzo da Modiana maestro di scuola», cioè Lorenzo Niccolucci da Modigliana nella Romagna fiorentina che era in corrispondenza con Renata di Francia e verrà denunciato da Manelfi come vescovo della setta anabattista. Su di lui cfr. G. Bertoli, *Luterani e anabattisti* cit., pp. 72-73.

alle persone che incontrava per strada ed essersi dimostrato un disturbatore seriale di prediche[24].

Più indietro nel tempo si va e più tali episodi risultano vivaci. È il caso, per esempio, di altri due mugellani, Baccino e Nencino Pananti. Il primo era stato soldato durante le guerre di religione in Francia, «dove habitavano heretici»[25]. Fosse stato perché era stato costretto a convertirsi o per libera scelta, fatto sta che la sua mobilità fisica aveva messo in moto le sue idee e Baccino era tornato con credenze che avevano avuto effetti dirompenti sulla sua comunità di origine. La violenza dello scontro religioso francese – e l'estremismo che vi si respirava – si riflettevano nelle parole di Baccino, che raccontava di come i calvinisti buttassero giù i cattolici dai campanili, e in quelle del suo amico Nencino Pananti, che voleva rinchiudere preti, monache, frati e il Papa in vari castelli e dare fuoco a tutti. Il figlio di Nencino, Landino, era poi passato dalle parole ai fatti, dando una coltellata a un prete di Marradi. La situazione di Nencino era potenzialmente delicata, visto che era stato già processato dal delegato inquisitoriale Alessandro Strozzi. Come abbiamo già visto per Orsilago e come vedremo anche in seguito, queste condanne non sembravano però turbare più di tanto chi le riceveva. Condannato alla galea, Nencino era stato infatti portato a Livorno, ma se ne era poi tornato tranquillamente in Mugello, perché – sostenevano i maligni – si era comprato la libertà grazie alle sue entrate economiche.

Entrate economiche che mancavano al suo conterraneo, Matteo di Piero Bonacci, tessitore, inquisito l'anno dopo, nell'agosto del 1580[26]. Secondo le dichiarazioni del fratello Domenico, Matteo aveva cominciato a dare segni di opinioni erronee in fatto di religione criticando i giubilei. I soldi che servivano per finanziarli – diceva – sarebbero stati meglio impiegati per i poveri. Secondo Domenico, lo aveva detto «per poco cervello», forse mal consigliato da qualcuno incontrato in uno dei suoi frequenti viaggi in Lombardia (torna di nuovo l'esperienza di una mobilità esterna alla comunità di origine come elemento di scarto rispetto alle opinioni religiose della maggioranza, decisivo per indirizzare in senso eterodosso le idee di questi abitanti del Mugello)[27]. Ancora «scioccamente», agli occhi

---

[24] Il suo processo è conservato in ACAF, TIN 3, 4, cc. 34-48.

[25] TIN 1, 14, cc. 450r-457v.

[26] TIN 1, 18, cc. 482-513, contro Matteo di Pietro del Mugello.

[27] Che i soggiorni in Lombardia fossero stati decisivi nell'itinerario religioso di Matteo Bonacci lo confermava il suo vicino Vincenzo Melchiori (cfr. *infra*) e Lorenza Dominici da Prato, che gli aveva insegnato l'arte di tessere e che viveva il suo imprigionamento per eresia come la perdita di un figlio. Secondo Domenica, di fronte alla possibilità di ricevere

del fratello, Matteo aveva agito quando aveva parlato male dei santi, anche se – concedeva Domenico – era pur vero che credeva di più a Cristo e alla Vergine che ai santi. Ciò era esattamente quel che risultava anche all'inquisitore, che infatti chiese a Domenico se fosse vero che Matteo, dopo aver sentito leggere la storia di San Venanzio e S. Caterina, avrebbe chiesto a chi gli era intorno: «oh che credete voi che tutte queste cose sieno vere?». Domenico non si ricordava di quell'episodio in particolare, ma ne riferiva ai giudici un altro ancora più significativo di come, all'inizio degli anni ottanta, nei piccoli paesi del Mugello in casa di tessitori, si discorresse di religione in maniera ancora estremamente libera e anche piuttosto informata dei meccanismi che agivano nei rapporti tra titolo e contenuto dei libri, soprattutto nei casi di pubblicazioni sospette. Un loro vicino, infatti, Vincenzo Melchiori «Romandiolus» di Guaralda (probabilmente nell'attuale comune di Civitella di Romagna), «havendo trovato in casa nostra un libbricino di orationi, nel qual libbricino diceva "confessore" e nella oratione che si canta dice che non vi era questa parola "confessore", et perché vede tal varietà che in un luoco stava "confessore" et in un altro no, diceva che tal libro non era buono»[28]. Ma Matteo non era stato a sentire le raccomandazioni del vicino, anzi si diceva «stomacato» di sentire tutte quelle preghiere a S. Michele e Giuseppe. Né la sua critica religiosa si fermava solamente al culto dei santi, inventati dai «cartolai per pigliar de' quattrini», tanto che aveva sconsigliato il fratello di comprare e adorare le immagini, di cui evidenziava con ironia il riscontro economico («oggi non si fanno più santi perché è pieno il calendario»)[29]. Il suo spirito corrosivo verso i dogmi della religione andava infatti investire un tema che proprio in quegli anni era al centro delle dispute tra i centuriatori di Magdeburgo e gli storici della controriforma come Cesare Baronio, cioè la questione della storicità dei martiri[30]. Su questo Matteo aveva le idee chiare: «Io non credo alla legenda delli martiri, ma che questo la chiesa l'haveva fatto per abbellire»[31]. In altri casi, il martirio poteva anche non essere stato frutto

---

il perdono confessionale, Matteo avrebbe rivelato di averne avuto «una volta uno a Milano, ch'era sì grande e mi basta quello» (ivi, c. 499v).

[28] Ivi, c. 486v.

[29] Ivi, 494r.

[30] G.A. Guazzelli, *Cesare Baronio e il Martyrologium Romanum: problemi interpretativi e linee evolutive di un rapporto diacronico*, in: *«Nunc alia tempora, alii mores». Storici e storia in età postridentina*, Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, a cura di M. Firpo, Olschki, Firenze 2005, pp. 47-92.

[31] TIN 1, 18, c. 487r.

di questa operazione cosmetica messa in atto dalla Chiesa, ma ciò non era sicuramente segno della forza della religione cristiana, casomai della sua debolezza. Matteo aveva, per esempio, «ragionato» con un frate di Santa Maria Maggiore a Firenze «in che modo san Piero fossi papa». Non poteva semplicemente essere – sosteneva – «poiché fuggì da Roma e gli fu tagliata la testa, e se fossi stato papa non sarìa fuggito ma se sarebbi fatto obedire»[32]. Questo giudicare il valore di una religione sulla sua possibilità di farsi obbedire poteva forse nascere dalla lontana suggestione della lettura delle opere di Machiavelli, che accusava appunto il cristianesimo di aver «glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi» e «posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane»[33]. Che le sue riflessioni si fossero messe o meno in moto sulla scorta di una lettura di Machiavelli poco importa. Di certo, la critica alla debolezza di San Pietro era una critica che puntava ancora più in alto, a Cristo stesso: «essendo Cristo signore non doveva patire quello che patì nella croce»[34]. Se Cristo fosse stato davvero Dio, non si sarebbe lasciato inchiodare sulla croce – argomentava Matteo, ridando così voce alla sfida blasfema lanciata contro Gesù dai capi degli ebrei (Mc 15,30).

Lo scetticismo sulla natura divina di Cristo si rifletteva nella sua visione radicalmente simbolica dell'Eucarestia, le cui specie erano semplicemente pane e vino, perché è impossibile che Cristo discenda da cielo in terra e «vaga in tutte l'ostie». Si trattava di un tema che, negli stessi anni e a un livello teologicamente forse più complesso ma lessicalmente molto vicino ai termini in cui si esprimeva Matteo Bonacci, veniva dibattuto anche all'interno degli ambienti degli esuli italiani *religionis causa*. «Mentre che i discepoli mangiano questo pane» – si chiedeva, per esempio, Celio Secondo Curione – «dove era il corpo di Christo, cioè la persona istessa di Christo? Era forse sotto i denti de' discepoli, o vero dove essi lo vedevano con gli occhi e con le orecchie lo udivano?»[35]. Simile a quanto veniva discusso negli ambienti degli esuli italiani era anche la concezione della salvezza espressa da Bonacci. Rifiutandosi di credere all'inferno, estendeva le possibilità che gli uomini avevano di salvarsi ben al di là dei termini fissati dalla rivela-

---

[32] Ivi, 488r.

[33] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, libro II, capitolo 2, in: C. Vivanti (a cura di), Opere, vol. I, Einaudi-Gallimard, Torino-Parigi, 1996, p. 333.

[34] TIN, 1, 18, 488v.

[35] Celio Secondo Curione, *Quatro lettere christiane*, Pietro e Paulo Perusini [Oporino], Bologna [Basilea] 1552, pp. 62-63.

zione cristiana: «li ho sentito dir particularmente» – continuava il fratello Domenico – «che i figliuoli di Turchi che nascono in Turchia se nascessero qua haverebino lo battesimo, ma nascendo in Turchia che Dio harrebbi di quelli misericordia»[36]. Era quella dottrina «via larga» alla salvezza, a cui di nuovo Curione aveva dato la veste teologicamente più raffinata[37], ma che si trovava diffusa a più livelli tra gli eterodossi italiani, che potevano attingerla tanto dall'insegnamento di Erasmo quanto dalla «dolce dottrina di libertà e di predestinazione» che chiamava ognuno a diventare «cittadino del cielo», contenuta nel *Beneficio di Cristo*[38].

4. Jacopo Guicciardini sulle tracce di Erasmo

Per gli anni precedenti, la documentazione sulla diffusione di idee eterodosse nel Mugello è più frammentaria, ma non tanto da impedire di strappare all'oblio qualche nome, come quello del notaio Bastiano di Giuliano di Lino di Scarperia, che il 7 settembre 1549 veniva citato per possesso di libri proibiti dal vicario arcivescovile Niccolò Buontempi da Perugia. Buontempi si era rivolto alla magistratura secolare, nella persona di Jacopo Guicciardini, commissario ducale del Mugello, facendogli presente che Bastiano «ha et tiene in casa sua molti libri reprobati dalla Chiesa et che sono prohibiti ternerli, per il che, se così fussi, meritamente si potrebbe dire che lui fussi sospetto di sentire male et havere mala opinione della santa fede catholica»[39]. I libri erano quelli usuali nelle biblioteche degli eterodossi («Libri di fra' Bernardino da Siena detto l'Occhino scappuccino, Dialogo di Mercurio et Caronte de anima, Dialogo di Pasquino in extasi et Marforio, Dialoghi dell'Aretino, Colloquii di Erasmo») con la significativa eccezione di un'opera che finora sembra essere ignota agli studiosi: la «Messa della Baccante vulgare», libro che fin dal titolo solletica l'interesse per la sua capacità di suggerire un intreccio tra devianza religiosa e sessuale.

---

[36] TIN 1, 18, c. 488v.

[37] L. Felici, *Da Calvino contro Calvino. Celio Secondo Curione e il "De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo"*, in: S. Peyronel Rambaldi (a cura di), *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, Claudiana, Torino 2011, pp. 385-403.

[38] Cfr. rispettivamente S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia (1520-1580)*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, soprattutto pp. 143-167, e A. Prosperi, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 48, dove è citata la polemica definizione del *Beneficio* data dal controversista cattolico Ambrogio Catarino Politi.

[39] CCR 4.2.

Si trattava di «cose che importono et di grandissimo scandolo» e per questo, a nome del vicario, Guicciardini, «con meno demonstratione che si può», mandò un suo notaio in casa del collega per «cercare et vedere se vi sono libri alcuni sospetti di fede o reprobati». Il notaio aveva trovato però solo qualche libro latino «di cose sacre» ma nessuno sospetto. Bastiano aveva già provveduto a farli sparire dentro una valigia, ma Guicciardini continuò le sue indagini. Aveva preso il suo incarico molto sul serio, ritenendo che fosse suo «debito, come dovrebbe essere anco di tutti li altri laici, *pro posse suo*, non mancare di ogni diligentia (…) perché la fede cattolica di Cristo si mantenessi inviolata».

Questa attività di Jacopo Guicciardini come zelante esecutore delle misure anti-ereticali prese dal tribunale vescovile giungeva al termine di una lunga parabola, nata sotto auspici in parte diversi. Savonaroliano convinto[40], si era impegnato in prima persona nella repubblica fiorentina del 1527-30, con la quale nel frattempo negoziava un trattamento mite nei confronti del fratello Francesco, accusato di macchinazione contro lo Stato. Riappacificatosi (anche se mai completamente) con Clemente VII dopo la restaurazione medicea, Jacopo Guicciardini aveva ricominciato la sua carriera politica, seppure in posizione più defilata. Uno dei suoi ultimi impegni – morirà nel 1552 – fu proprio quello di vicario del Mugello e di Scarperia, carica in nome della quale prometteva piena collaborazione con il vicario arcivescovile.

L'ammirazione di Jacopo Guicciardini per Savonarola dimostra certamente «l'impossibilità di definire nessi univoci tra savonarolismo ed eresia: soprattutto a Firenze, naturalmente, dove una lettura in chiave riformata degli scritti del frate ferrarese (pur possibile altrove fino agli anni quaranta) era assai più difficile, se non del tutto improponibile»[41]. Si tratta di una visione largamente condivisibile nelle sue linee di fondo, ma meno convincente per quanto riguarda l'itinerario individuale di Jacopo Guicciardini. Si è pensato che la sua lettera al cugino Niccolò del giugno 1523, in cui lo ragguaglia sui progressi della Riforma in Germania, stia proprio a «esprimere la sua preoccupazione per l'inar-

[40] Ne è testimonianza il suo zibaldone, da cui emerge un vero e proprio «culto savonaroliano», come lo ha definito P. Moreno, *Il Dispregio del mondo di Girolamo Savonarola nella copia inedita conservata da Jacopo Guicciardini*, "Studi e Problemi di Critica Testuale" LXX (2005), pp. 27-45.

[41] M. Firpo, *Gli affreschi* cit., p. 342.

restabile dilagare» della peste luterana[42]. È vero: si tratta di una lettera preoccupata, ma la preoccupazione non è il tono prevalente. Lutero vi viene infatti definito

> potens armis ac vir ferocissimus (…) ingentique animi spe ductus, rem aliquam grandem conficere posse, nisi ab incepto desistat, nec sperans id religione dumtaxat consequi posse, addidit vires, ut his duobus, altero alliciat, altero renuentibus terrori sit[43].

Il contenuto è chiaro: Lutero, uomo feroce e condotto dalla speranza del suo animo a compiere cose grandi, è una minaccia perché ha compreso che, per imporre il proprio disegno, non basta la religione, ma occorre aggiungervi gli eserciti (*vires*), dato che la prima serve ad attrarre le persone, i secondi a terrorizzare chi resiste. Se il latino di Jacopo Guicciardini risultasse ostico, non si potrebbe trovare migliore traduzione italiana di questa, composta dieci anni prima, quando Lutero era ancora di là da venire:

> Di qui nacque che tutti e' profeti armati vinsono ed e' disarmati ruinorono. Perché, oltre alle cose dette, la natura de' populi è varia ed è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermargli in quella persuasione: e però conviene essere ordinato in modo, che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza. Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono potuto fare osservare loro lungamente le loro constituzioni, se fussino stati disarmati; come ne' nostri tempi intervenne a fra Ieronimo Savonerola, il quale ruinò ne' sua ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non credergli, e lui non aveva modo a tenere fermi quelli che avevano creduto, né a fare credere e' discredenti[44].

Mosè, Ciro, Teseo, Romolo e – avrebbe aggiunto Jacopo Guicciardini – Lutero, erano riusciti dove Savonarola aveva fallito, cioè nel «tenere fermi quelli che avevano creduto» e «nel far credere e' discredenti» con l'aiuto della violenza. Nel sottolineare come Lutero fosse riuscito a conciliare le sue doti di profeta con la capacità di imbracciare le armi, il savonaroliano Jacopo Guicciardini, oltre che preoccupazione, esprimeva dunque malcelata ammirazione per un altro frate, tedesco, che aveva saputo fare ciò che

---

[42] Ivi, p. 343, pagina che ha il merito di aver riportato l'attenzione su questa straordinaria testimonianza epistolare.

[43] *Ibid*.

[44] N. Machiavelli, *Il Principe*, capitolo VI, in *Opere cit*., vol. I, pp. 132-33.

Savonarola non aveva fatto, cioè imporre la sua visione religiosa con la forza delle armi, come i «profeti armati» del capitolo VI del *Principe*[45].

Non è da escludere che la diagnosi di Machiavelli avesse aiutato Jacopo Guicciardini a ripensare la sua devozione per Savonarola e il repubblicanesimo per la più realistica prospettiva di collaborare con il potere politico e religioso incarnato da casa Medici. Nel caso del notaio Bastiano tutta la «diligentia» promessa e usata da Guicciardini – maturata forse anche negli anni di esperienza sulle piazze di Anversa e Londra, dove in gioventù era stato mercante – per capire dove fossero finiti i libri chiusi in valigia, non ebbe successo. Fu in grado di ritrovare infatti solo «qualche libro latin d'un suo fratello trattante di cose sacre, ma di sospetti non alcuno». L'attenzione del commissario si era allora appuntata sui *Colloquia* di Erasmo, dei quali aveva parlato – fingendo interesse – con il fratello di Bastiano, Piero, maestro di scuola di Scarperia, strappandogli l'ammissione che Bastiano possedeva quel libro, «al quale non si potevano chiedere per essere absente».

Sempre Erasmo era al centro anche delle inchieste contro il libraio fiorentino Francesco di Andrea Chiari nel 1560[46]. Pur essendo al corrente di «una prohibitione fatta, che ce n'è uno indice stampato in Firenze sei anni fa», Chiari dichiarava di «non havere lecto l'indice né mai haverlo visto né sentito disputare». Interrogato sul trattamento da riservare ai libri «ne' quali ci sono epistole et additioni di Erasmo et altri auctori sospecti», rispose: «io so che dove sono epistole di Erasmo e' libri si possono tenere scancellando le epistole, additioni di Erasmo et di altri prohibiti». Come sempre nei processi di fede, quando il giudice prepara una domanda dalla risposta troppo facile e piana, un tranello è in agguato. Perché allora – gli chiesero – non ne aveva cancellato il nome dall'edizione delle opere di Giovanni Crisostomo che aveva venduto a un abate di Pistoia? Francesco Chiari diede una risposta da libraio e da commerciante, dicendo che le opere erano state «ligate in bottegha» e, «levando le carte si guastano e'

---

[45] All'obiezione che *Il Principe* sarebbe uscito a stampa quasi dieci anni dopo che Jacopo Guicciardini scriveva quella lettera, si può ribattere non solo ricordando la frequente lettura delle opere di Machiavelli in forma manoscritta tra i membri della famiglia Gucciardini (Luigi e Francesco su tutti), ma anche ponendo l'attenzione su chi era il destinatario della missiva, cioè il cugino Niccolò, che già dal 1517 era rimasto impressionato dalla proposta politica machiavelliana, come si evince dalla lettera al padre Luigi del 29 luglio 1517 («bisognerebbe a volere assicurarsene fare come dice el Machiavello in quella sua opera de Principatibus che fece Iuriotto da Fermo quando se ne volle insignorire»). Per la prima circolazione manoscritta del *Principe*, cfr. F. Bausi, *Il Principe dallo scrittoio alla stampa*, Edizioni della Normale, Pisa 2015.

[46] CCR 8, 15.

libri». Anche se non sappiamo quale fu la sua sorte, di certo quella risposta non convinse i giudici, che ordinarono di farlo imprigionare in attesa di comprendere meglio la sua situazione. Nonostante l'anno prima il delegato inquisitoriale Alessandro Strozzi si fosse preoccupato di «non rovinare tanti cartolai», minacciati dall'indiscriminata estensione dei divieti prevista dall'Indice emanato da papa Paolo IV nel 1559, la situazione dei lettori e dei venditori delle opere di Erasmo rimaneva comunque tesa[47].

5. Un caso emblematico

Non erano però solo i lettori di Erasmo a rappresentare una cinghia di trasmissione di idee religiose eterodosse tra la città e i territori circostanti. Anche la tradizionale mobilità del clero regolare (e la sua indisciplina) contribuivano a diffondere opinioni e comportamenti poco conciliabili con l'ortodossia tanto a Firenze quanto nel suo dominio.

Sempre da Scarperia sarebbe passato qualche anno dopo un "maestro Benedetto fiorentino dell'ordine di Sant'Agostino"[48]. Nel 1582 fra Michelangelo da Bologna, priore di Santo Spirito, si era deciso a denunciare il suo confratello per averlo sentito sostenere che bastava confessarsi una volta l'anno (anche per i religiosi e non solo per i secolari). Benedetto aveva poi negato il valore delle indulgenze, non aveva mai detto «officii» o «orazione alcuna», considerava le cerimonie della chiesa invenzioni dei Teatini e quando passava davanti alla immagine della Madonna, invece di onorarla con i canti della liturgia, biascicava a labbra semichiuse un canto in latino, le cui uniche parole comprensibili erano «simulacra gentium». Come sempre, le accuse di errore dottrinale si univano a quelle di devianza dal consorzio umano nella sua forma più collaudata, quella cioè dell'accusa di stregoneria: nella sua camera infatti era stato visto entrare un «cane nero grandissimo (…) e si dubita che non fosse il demonio»[49]. Probabilmente queste voci sul suo conto si erano diffuse non solo per Firenze ma anche tra le montagne del Mugello, se è vero che, come recitava un punto dell'elenco dei suoi capi di imputazione, «in Scarperia dicano che sposò un putto

[47] Cit. in A. Panella, *L'introduzione a Firenze dell'Indice di Paolo IV*, "Rivista storica degli archivi toscani" I (1929), p. 20. Cfr. anche M. Firpo, *Gli affreschi* cit., pp. 390-3.

[48] TIN 2, 10.

[49] Ivi,

stando per stanza in quel luogo»[50]. Il caso di questo agostiniano – in sé non troppo diverso da altri episodi di indisciplina fratesca della seconda metà del Cinquecento – è però interessante perché ci mostra non solo la permeabilità della diffusione di idee e azioni poco ortodosse tra la città e il contado, ma anche quella delle stesse istituzioni preposte a Firenze al controllo della norma religiosa. Questo Benedetto agostiniano era infatti lo stesso fra Benedetto Pieri, che nel novembre 1567 era stato portato davanti alla Nunziatura apostolica per aver cantato al posto del *Salve regina* un inno derisorio, che incominciava «salve simulacrum aureum et argenteum»[51]. La fantasia di fra Benedetto non era particolarmente vivace, visto che si tratta *grosso modo* della stessa battuta contro la Madonna per cui sarebbe finito di fronte all'inquisitore quindici anni esatti dopo. Altrettanto scarsa era però l'attenzione delle autorità religiose fiorentine in materia di violazioni dell'ortodossia e dell'ortoprassi. Se infatti il 22 gennaio del 1568 veniva torturato e poi subito rilasciato, quando a luglio veniva nuovamente citato a comparire di lui si erano perse le tracce e, quando quindici anni dopo comparve nuovamente di fronte a un tribunale della fede, nessuno fece riferimento al procedimento che aveva subito in precedenza. Come Nencino Pananti o lo stesso Pietro Orsilago, a cui la condanna vescovile non impediva di continuare a sostenere fino alla metà del secolo posizioni religiose nel frattempo divenute oggetto di condanna, anche il caso di fra Benedetto Pieri è un segno evidente di come la repressione religiosa a Firenze – nata divisa tra tribunali vescovili, nunziatura e inquisizione vera e propria – riuscisse a trovare un coordinamento solo quando idee e azioni toccavano la stabilità dello stato e gli interessi ducali. Specularmente, come dimostra l'opposizione dei librai all'indiscriminata normativa introdotta dall'indice di Paolo IV, a essere sanzionate erano le iniziative romane che andavano a toccare gli interessi politici ed economici dello stato.

[50] Ivi, c. 232 e 240 r per un elenco dei capi di imputazione.
[51] Cit. in A. Prosperi, *L'inquisizione fiorentina dopo il Concilio di Trento* cit., p. 51.

Savonarola: manoscritti, opere, stampati dal culto delle reliquie alla collezione

*Piero Scapecchi**

1. Il corpus degli autografi savonaroliani

Claudio Leonardi per il centenario savonaroliano, di cui sono stato testimone e partecipe, progettò uno studio e un catalogo degli autografi del frate ferrarese, opera complessa e lunga iniziata ma non portata a termine, dei quali auspico una ripresa ed uno sviluppo[1]. Per gli autografi di Savonarola si può rimandare alla lista delle sue opere posta a conclusione della sua biografia in latino nell'esemplare Conventi Soppressi J.VII.28 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze[2]. Ma, prima di entrare nello specifico con esempi diretti, conviene che siano considerate le opposizioni alla sua stessa memoria, sia da parte dell'ordine dei predicatori sia della curia papale sia dello stesso governo fiorentino. Basti ricordare in proposito le testimonianze che sono riportate nella sua vita volgare detta dello Pseudo-Burlamacchi[3]:

> Furno i suoi versi et i suoi scritti prohibiti et che più che non si cantassi il canto di Jesu piccolino, nè si cantassi ecce quam bonum, nè si facessino processioni , nè orationi in comune, le qual tucte cose eran proibite, erano tolte le croce rosse, le sue immagini et altre cose erano tolte et spezzate et gittate dove si purga il ventre, et date gran penitentie a chi aveva le sue opere et libri impressi, non si lasciavano leggere, anzi erano tolte et levate via" e ancora: "Furno le opere et prediche impresse cavate di mano de' secolari dai tiepidi, sotto spavento, mostrando che per esser egli heretico,

* piero.scapecchi3@gmail.com

[1] *Una città e il suo profeta: Firenze di fronte a Savonarola*, a cura di G.C. Garfagnini, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001.

[2] D'ora in poi abbreviata BNCF; mentre i repertori e i cataloghi di incunaboli sono indicati con le sigle tradizionali.

[3] Databile secondo Ridolfi al 1528-1529 cfr. R. Ridolfi, *Soluzione di un fondamentale problema savonaroliano: dipendenza dello Pseudo-Burlamacchi dalla "Vita Latina"*, "La Bibliofilia" XXXVII (1935), pp. 401-418.

> le non si potessino leggere. Et questo pubblicorno per tutto et li frati del zoccolo [i francescani] feciono una scomunica, che niuno dell'habito loro del cordiglio le potessino leggere et di poi sparsono per tutto come e' ci era scomunica a chi le leggeva et tolseno le croce rosse a chi ne aveva et le reliquie a chi non era ben fondato et cercorno tutte le vie et modi, etiam per via di Concilio, di far riprovare questa celeste dottrina per heretica, ma non riuscì loro giammai[4].

Questo stato dei fatti all'interno della Chiesa è oggetto di ampio studio da parte degli storici[5]. Nonostante le opposizioni e i contrasti la memoria e anche la diffusione delle reliquie del Savonarola continua nei secoli. Ne sono esempi significativi, sempre rifacendosi alla vita latina, le tre bibbie che si dicono da lui glossate o postillate:

1. *apud Ferrariam in conventu angelorum*,
2. *Florentiae apud Nicolaum Biliotti*,
3. *Florentiae apud Marcum Symonis del Nigro*.

A oggi conosciamo la prima edita a Venezia da Nicolas Jenson nel 1476, appartenuta a Tammaro De Marinis, da lui svenduta e poi recuperata sul mercato statunitense negli anni Cinquanta del secolo scorso dal Comune di Ferrara ed oggi conservata nella Biblioteca Ariostea[6]. La seconda è giunta alla Biblioteca Ambrosiana proveniente probabilmente dal convento delle domenicane di San Vincenzo di Prato, e fu riconosciuta

---

[4] Le due citazioni sono tratte da *La vita del Beato Jeronimo Savonarola scritta da un anonimo del sec. XVI e già attribuita a fra Pacifico Burlamacchi pubblicata secondo il codice ginoriano* a cura del Principe Piero Ginori Conti, Olschki, Firenze 1937 alle pp. 192 e 197.

[5] Cfr. A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, s.n., 1972; D. Agresti, *Sviluppi della riforma monastica savonaroliana*, Olschki, Firenze 1980; S. Dall'Aglio, *L'eremita e il Sinodo: Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola 1516-1517*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2006; T. Herzig, *Savonarolismo in Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 1387-1389.

[6] R. Ridolfi, *Una sconosciuta Bibbia postillata dal Savonarola*, "La Bibliofilia" 61 (1959), pp. 61-63: Ridolfi definì il De Marinis, quando l'antiquario si accorse dell'errore, "piagnone e arrabbiato"; M. Ferrara, *La Bibbia savonaroliana di Santa Maria degli Angeli*, Olschki, Firenze 1961; R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, avvertenza di E. Garin; note aggiunte di F. Armando e O.P. Verde, Le lettere, Firenze, Firenze 1997 (ristampa della sesta edizione Sansoni, Firenze 1981), pp. 274-275; L. Pagnoni, *Storia di un cimelio: la Bibbia di S. Maria degli Angeli*, in: Luisa Pagnoni (a cura di), *Dalla collezione savonaroliana dell'Ariostea: la Bibbia di S. Maria degli Angeli, i codici, le edizioni più preziose*, Vecchiarelli Editore, Manziana 1998, pp. 23-38; A. Ghinato, *La Biblia latina nel Convento di Santa Maria degli Angeli* in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, pp. 155-170. La segnatura è ISTC ib00547000 IGI 1646 GW4222.

da Cattin[7]. La terza non è stata identificata, ma può essere una delle altre bibbie le cui postille sono state attribuite un tempo allo stesso Savonarola, che però gli studi paleografici indicano essere dei confratelli del predicatore. È questo il caso dell'esemplare della Bibbia edita a Basilea da Froben nel 1491 (ora conservata nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze) riconosciuta da Ridolfi come postillata da Domenico Buonvicini[8], o il caso dei due esemplari della Bibbia impressa a Venezia da Paganini, conservati l'una in Biblioteca Riccardiana[9], e l'altra nella Biblioteca del Seminario di Arezzo, proveniente dai Domenicani di Pistoia, purtroppo rubata qualche anno fa e non ancora recuperata[10].

Occorre dunque porre l'accento sullo "scrittoio" di Savonarola. È questo che ci suggerisce l'annotazione manoscritta sull'esemplare del *Triumphus crucis* ora conservato tra i manoscritti della BNCF, ma precedentemente appartenuto al convento di San Marco, cui era giunto "*ex fratre Roberto Ubaldino de Galliano… qui scripsit originale propria manu, ipso fratre Hieronimo authore dictante dum composuit illum, et post impressionem habuit quattuor volumina eius*". Successivamente, insieme a fra Girolamo visse il milanese fra Niccolò Seratico[11]. Il progetto di Leonardi resta pertanto essenziale.

---

[7] G. Cattin, *Il primo Savonarola: poesie e prediche autografe del codice Borromeo*, Olschki, Firenze 1973, pp. 245-258.

[8] R. Ridolfi, *La "Bibbia del Savonarola" della Biblioteca Nazionale di Firenze*, "La Bibliofilia" 41 (1939), pp. 337-356. La segnatura è Banco Rari 308 (ISTC ib00592000 IGI 1674).

[9] Con segnatura Edizioni Rare 640 (ISTC ib00594000 IGI 1675). Ferrara, nell'esame paleografico condotto sulla Bibbia degli Angeli 1961, p. 51, *"Cade* – scrive – *a mio sicuro avviso anche il mito della Bibbia Riccardiana, la quale del Savonarola non conserva che il testo, qua e là compendiato e rielaborato delle sue postille. Esso non può essere che di mano di un frate, possibilmente del convento di San Marco, iniziato dal Savonarola alla conoscenza della Sacra Scrittura"*. Lo stesso Ferrara ricostruisce la storia dell'esemplare uscito dal monastero fiorentino di Santa Lucia, a cui apparteneva ab antiquo, e passato presso le monache di San Domenico di Lucca e ritornata al monastero fiorentino nel 1646. R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, cit., cap. XXV, nota 5 conferma invece le postille al ferrarese e non cita a questo proposito il contributo di Ferrara, e ancora in Giovanna Lazzi (a cura di), *I colori del Divino*, Edizioni Polistampa, Firenze 2001, scheda 60, siglata G.A., non si fa cenno al giudizio di Ferrara.

[10] Si veda P. Scapecchi, *Scheda I*, in *Arte e devozione in Casentino tra '400 e '500*, Marsilio, Venezia 1998, p. 76.

[11] Con segnatura Conventi soppressi J.I.51 (II): (ISTC is00274000 IGI 8801). Vedi G. Cattin, *op. cit.*, p. 253 e nota 21.

2. Opere come reliquie

D'altra parte, occorre ricordare come le opere autografe (ma non solo esse) fossero considerate reliquie e come tali conservate e venerate. A tale riguardo si richiama l'attenzione anche solo sugli autografi conservati oggi in BNCF: il *Breviario*, che reca l'annotazione manoscritta "*Breviario del servo di Dio frate Jeronimo Savonarola, Vergine, Dottore, Profeta e Martire […] sia laude a Dio nei santi suoi sempre meraviglioso*", acquistato per la Biblioteca Palatina il 13 gennaio 1831[12]; il Memoriale, acquistato dalla Biblioteca Magliabechiana nel febbraio 1818, con legatura in cuoio foderata in seta rossa – che allude al sangue versato nel martirio – e conservato in busta anch'essa di velluto rosso; il codicetto *Semones super primam epistulam Ioannis Evangelistae*, con nota di possesso di Girolamo Benivieni che testimonia averlo avuto dal fratello Domenico (morto nel 1507)[13]. Accanto a questi testi vi sono quelli conservati nella Biblioteca Ambrosiana. Oltre agli autografi[14] e ai testi manoscritti, frutto soprattutto del XVI secolo, si conservano edizioni a stampa delle opere di Savonarola (sia di trattati che di prediche), già pubblicate per sua esplicita volontà e poi nel tempo continuo oggetto di nuove edizioni[15].

Grande fu infatti il valore assegnato al libro da Savonarola. Nelle sue lettere egli lo sottolinea: per esempio, scrive a papa Alessandro VI:

> Quod si forte nunc de rebus futuris circa Italiae excidium et Ecclesiae renovationem a me publice predicatis, Sanctitas vestra certior fieri optat, ex libello quem modum imprimendum [si riferisce al Compendio di rivelazioni] curavi eodem plane scire poterit, et quamprimum perfectum erit, oratori Sanctitatis vestrae, mittendum ad eam, tradam ex quo quicquid a me audire posset plenissime accipiet"

---

[12] La segnatura è Banco Rari 310. Vedi, A.F. Verde (a cura di), *Il Breviario di Frate Girolamo Savonarola. Postille autografe trascritte e commentate*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, 2 voll.

[13] Con segnature Banco Rari 309 e 398. Vedi P. Scapecchi, *Storia e descrizione del manoscritto* BNCF, B.R. 398, in G. Savonarola, *Sermones in primam Divi Ioannis Epistulam secondo l'autografo. Testo latino con traduzione italiana a fronte*, a cura di A.E.Verde, E. Giaconi, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998.

[14] Che comprendono anche le lettere su cui si veda G. Savonarola, *Lettere*, a cura di R. Ridolfi et al., Belardetti, Roma 1984.

[15] *"Sus libros se poseìan como reliquias"* annota J. Benàvent, *Las reliquias de fra Girolamo Savonarola*, "Memorie Domenicane" nuova serie 29, 1998, pp. 159-177, in particolare p. 160.

o alle suore domenicane di Annalena:

> avendo dunque noi scritto della semplicità della vita cristiana, della carità, della umiltà, della orazione, delli dieci comandamenti e regule di perfezione alli religiosi, e molte altre cose appartenente alla perfezione della vita spirituale, non mi pare più necessario scrivere altra esortazione in volgare, anzi superfluo, essendo le predette opere poste in stampa e divulgate per tutto, perché quelle sono sufficiente a chi vuol operare bene[16].

Le sue prediche ebbero una diffusione ampia superiore alle trecento copie per ciascuna edizione: anzi, il *Compendio di rivelazione* è documentato esser stato impresso in 1500 esemplari e le Prediche nell'edizione Violi in 1200. La loro divulgazione fu straordinaria. Le edizioni fiorentine si inseriscono appieno nella tradizione tipografica della città del giglio sia per l'ampio livello di alfabetizzazione della città che per la loro imposizione da stampe popolari di poche carte e spesso illustrate – lo stesso Savonarola era molto consapevole del richiamo delle illustrazioni sui lettori[17]. Anche dopo il tempo degli incunaboli, negli anni successivi alla morte del frate ferrarese, le sue opere e le sue prediche erano ricercate e lette e si continuavano a produrre a mano o in stampa, sia che lo si considerasse un santo martire o all'opposto un eretico. Riguardo al primo caso (un santo) si vedano gli esemplari posseduti da San Filippo Neri, conservati nella sua raccolta in Vallicella (otto edizioni del XVI secolo a cui se ne aggiunge un'altra presso la Biblioteca Nazionale di Firenze)[18].

Il ritorno dei Medici a Firenze e poi l'avvento di Cosimo al potere non favorì l'apparizione di molte nuove edizioni e la loro produzione si spostò soprattutto a Venezia, dove fu pubblicata per esempio quella di Lazzaro

---

[16] Lettere XXII e LXXIV da cui sono tratte le citazioni.

[17] P. Scapecchi, *Edizioni savonaroliane, edizioni popolari*, in: A.F. Verde O.P., R.M. Zaccaria (a cura di), *Il Santuario di Santa Maria del Sasso di Bibbiena dalla protezione medicea al Savonarola. Storia, Devozione, Arte*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 69-73.

[18] Sui libri di San Filippo, che comprendono le edizioni savonaroliane, si veda P. Lolli, in: *Messer Filippo Neri, santo apostolo di Roma*, De Luca, Roma 1995; G. Cassiani, *Padre Filippo e le "Indie". Alle radici del progetto missionario dell'Oratorio*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 10 (2008), p. 49; l'esemplare della BNCF appartenuto a San Filippo è l'attuale Savonarola 339 *Compendio di rivelazioni*, Venezia Stagnino, 1536, che, oltre alla nota di possesso di San Filippo, ha l'*exlibris* del Cardinal Imperiali, e fu acquistato da Carlo Capponi; per l'altro caso si veda l'ampia collezione di testi posseduti dal Granduca Cosimo su cui in questi Atti scrive Alessio Assonitis.

Soardi[19] e fu attivo Zaccaria di Lunigiana. Savonarola si stampò comunque in tutta Europa, dalla Spagna alla Francia, ai paesi tedeschi, alle Fiandre[20]. Tale produzione non si limita al XVI secolo, ma continuò nel XVII secolo, come nel caso dell'edizione parigina, impressa da Billaine nel 1674, dei tre tomi della vita del Savonarola di Giovan Francesco Pico, corredata nel III volume delle Epistole curate dal domenicano Quetif: un segno importante nella vicenda degli studi savonaroliani, che merita un attento studio.

A fine XVI secolo, tuttavia, "si consumò definitivamente la transizione del savonarolismo da patrimonio collettivo largamente condiviso a esperienza individuale e privata di pochi"[21]. Questa mutazione, relativa alla produzione libraria, fu anche prodotta dall'iscrizione delle opere del domenicano negli Indici dei libri proibiti[22].

---

[19] D.E. Rhodes, *Annali tipografici di Lazzaro de' Soardi*, Olschki, Firenze 1978.

[20] In generale per i repertori si consulti <theleme.enc.sorbonne.fr/cours/livres_ imprimes_anciens>; ma questa ampia produzione è documentata con studi e cataloghi specifici: per la Spagna (meglio la Castiglia) si veda M. Bataillon, *Sur la diffusion des oevres de Savonarole en Espagne et en Portugal (1500-1560)* in: *Mélanges de philologie, d'histoire et de littèrature offerts a M. Joseph Vianey*, Slatkine Reprints, Genève 1973 (ed. facs. di Parigi, 1934), pp. 93-103; E. Moltò Hernàndez, *Obra impresa de Savonarola en Espana* in: *La figura de Jeronimo Savonarola O.P. y su influencia en Espana y Europa*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2004, pp. 253-260; per la Francia ricordo B. Montagnes, *La controverse savonarolienne en France: du XVII au XVIII siècle*, "Archivum Fratrum Praedicatorum" LXXII (2002), pp. 221-252 relativamente alla produzione controvertistica; S. Dall'Aglio, *Savonarola in Francia: circolazione di un'eredità politica religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Aragno, Torino 2006 e, per le edizioni del XVI secolo in lingua tedesca, *Verzeichnis der im Deutschen Sprachbereich Erschienen Drucke des XVI. Jahrhunderts – VD 16 – Band 19*, Hiersemann, Stuttgart 1992.

[21] S. Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Cacucci Editore, Bari 2005, p. 179 con ampia bibliografia, sui tentativi di beatificazione cfr. M. Gotor, *I beati del papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze 2002, *passim*.

[22] Si veda, per esempio alla voce *Savonarola*, *Index des Livres Interdits*, vol. VIII. *Index de Rome 1557, 1559, 1564. Le premiers index romains et l'Index du Concile de Trente par J.M. Bujanda avec l'assistance de René Davignon et Ela Staneck*, Centre d'Études de la Renaissance-Librarie Droz, Sherbroocke-Genève 1990, pp. 501-504, nota 414. Da segnalare inoltre gli studi di G. Fragnito, *Girolamo Savonarola e la censura ecclesistica* in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" XXXV (1999); in *Girolamo Savonarola: da Ferrara all'Europa*, cit. si vedano E. Barbieri, *Episodi della fortuna editoriale di Girolamo Savonarola*, pp. 195-237 e U. Rozzo, *Savonarola nell'Indice dei libri proibiti* p. 239-268. Si ricordi inoltre che esemplari di edizioni savonaroliane furono commercializzate dopo gli interventi del censore ecclesiastico, si vedano le annotazioni manoscritte nell'esemplare BNCF, Sav. 233, *Prediche del 1497 sopra l'Esodo raccolte da Lorenzo Violi*, [Firenze, Antonio Tubini e Andrea Ghirlandi per Lorenzo Violi, 1505-1508], 2°, (ISTC is00260500 IGI V, 49) con l'annotazione dell'inquisitore frate Alessandro Machiavelli in Santa Croce, del 29 marzo 1559; sul Machiavelli vedi R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola* cit., p. 390, nota 99.

Una successiva svolta, già annunziata fra fine XVII ed inizi XVIII secolo, e indotta da Roma portò al prevalere, riguardo alle opere di Savonarola, della bibliofilia e del collezionismo. Se già Magliabechi e Marmi ricordavano le opere del domenicano, è poi con la fine del XVIII secolo che si accentua e diviene prevalente questa attenzione, su cui certo pesarono le soppressioni relative agli ordini religiosi succedutesi fra la fine del XVIII e la metà del XIX secolo, che sono alla base del nuovo sviluppo della storia relativa al collezionismo delle edizioni savonaroliane. Desidero però concentrare la mia attenzione su un collezionista, Jacques De Rulle, nato a Nancy, che ha dato origine della attuale, importante, collezione savonaroliana della Stadtbibliothek di Stoccarda con l'acquisto fatto nel 1786 dal principe Carlo di Württemberg della sua collezione di incunaboli raccolti a Firenze[23]. Gli studi ignorano la essenziale e precipua parte che Firenze ebbe nella vita di De Rulle e nella sua passione di collezionista[24]. Il lorenese fu infatti a Firenze dal 1765 al 1789 come bibliotecario personale del granduca Pietro Leopoldo e fu in amicizia con Angelo Maria Bandini, bibliotecario della Marucelliana e della Medicea Laurenziana, con cui scambiò biglietti e lettere[25]. Lo stesso canonico, accompagnando con un autografo la lettera inviatagli dal De Rulle da Nancy, aggiunse il seguente commento:

> era questo un buon fiammingo che venne bibliotecario della privata libreria di Pietro Leopoldo […] Nello spazio di circa dieci anni che si trattenne a Firenze messe insieme una copiosissima e sceltissima biblioteca in ogni scienza. Vedendosi per niente considerato, come tutti gli altri uomini di let-

---

[23] Studiata da P. Amelung, *Un appassionato del libro italiano nel Settecento francese: l'abate De Rulle di Nancy* in: *Studi bibliografici.* Atti del Convegno dedicato alla storia del libro italiano, Bolzano, 7-8 ottobre 1965, Olschki, Firenze 1967, pp. 95-131; Id., *The Savonarola Collection of the Würtembergische Landesbibliothek* in *Incunabula. Studies in Fifteenth-Century Printed Books presented to Lotte Hellinga*. Edited by Martin Davies, The British Library, London 1999, pp. 549-557. Si veda anche <https://www.lb-stuttgard.de/sammlungen/>ed anche<http://primarysources.brillonline.com/browse/girolamo-savonarola>.

[24] Continuati da F. Heinzer, *Manoscritti savonaroliani a Stoccarda* in "Memorie Domenicane" 30 (1999), pp. 259-278 che documenta l'attenzione posta con continuità anche in anni recenti all'ampliamento della raccolta. Cfr. P. Amelung (advisor), *Girolamo Savonarola Online*, Brill, Leiden and Boston 2004.

[25] Documenti su De Rulle in O. Gori, *Una corte dimezzata. La reggia di Pietro Leopoldo* in: Sergio Bertelli, Renato Pasta (a cura di), *Vivere a Pitti: una reggia dai Medici ai Savoia*, Olschki, Firenze 2003, pp. 291-349 in particolare 302, e gli altri documenti pubblicati da R. Pasta, *La Biblioteca aulica e le letture dei principi lorenesi*, ivi, pp. 351-387 che ne documenta le relazioni con il conte Carl von Goëss.

> tere e di onestà alla corte, chiese e ottenne il suo congedo, ed allora restò affatto disfatta la Biblioteca Palatina, ed una gran quantità dei libri de quali era composta , si viddero sui muriccioli vendersi a vilissimo prezzo[26].

È noto anche un passo di Pelli a lui relativo: l'erudito, visitata la sua raccolta di libri, così annota:

> Egli è un vero bibliomano, compra furiosamente di tutto, onde in pochi anni ha messa assieme una grandissima quantità di libri rari e di antica stampa che ha saputi dissotterare alle vendite sapendo conoscere il pregio di molti che altri non sanno[27].

La vicenda e gli impegni di De Rulle sono stati studiati a Stoccarda e a Firenze, ma la sua documentata attività fiorentina come bibliotecario non è stata collegata al suo collezionismo e ai suoi rapporti con Bandini e con Pelli. De Rulle oltre a pubblicare il catalogo della sua personale biblioteca[28] fu anche il redattore del catalogo della libreria privata di Pietro Leopoldo, edito nel 1771, e può essere identificato nell'anonimo postillatore dell'esemplare oggi in BNCF, rinvenuto e studiato da Lucia Chimirri[29]. Il gettare nuova e maggiore luce sul De Rulle e sulla sua attività fiorentina apre un ulteriore spiraglio sul collezionismo delle opere di Savonarola, non solo sulle sue opere a stampa, ma anche sui suoi manoscritti autografi.

Già a fine XVIII secolo l'autografo del *Sermone sopra la prima lettera di San Giovanni* (ora nella Biblioteca Nazionale Centrale, B.R. 398) esce da Firenze come proprietà di Lord Holland ed emigra in Gran Bretagna

---

[26] Biblioteca Marucelliana, Firenze, *Carteggio Bandini*, B.II. 27.XXIV.24 da Firenze s.d. ma 1768; B.II.27. XXXI.46 da Firenze del 23 Settembre 1775; B.II.27.XXXV bis.91 da Firenze s.d. ma 1779; B.II.27.XXXVII.106 da Nancy del 24 febbraio 1782 a cui è aggiunta la postilla di Bandini citata nel testo.

[27] La citazione, tratta da BNCF, Nuove Accessioni, 1050, G. Pelli Bencivenni, *Efemeridi*, s.II, VII, 1779, c. 1163 datata 14 maggio 1779 ed è riportata in M. Fileti Massa, B. Tomasello, *Galleria degli Uffizi 1775-1792. Un laboratorio culturale per Giuseppe Pelli Bencivenni*, Franco Cosimo Panini, Modena 2003, p. 48; lo stesso De Rulle possedeva una collezione di stampe (circa 5000 pezzi montati in due volumi) come risulta da una lettera di Pelli del 2 luglio 1780 relativa a un eventuale acquisto da parte di Pietro Leopoldo per una cifra elevata di circa 1000 scudi, cfr. Fileti Mazza, B. Tomasello, *op. cit*., p. 48 con i riferimenti archivistici, ma non conosco al momento dove la collezione sia passata.

[28] Un esemplare è in BNCF, Bibl. Palatina, Pal. 1.6.8.1 (I parte); Pal. 12.B.A.3.1.25 (II Parte).

[29] L. Chimirri, *Le letture di Pietro Leopoldo. Il Catalogo della Biblioteca personale dei granduchi di Toscana ritrovato in Nazionale*, "Biblioteche oggi" XVII 10 (1999), pp. 42-45. La segnatura è Postillati 153.

per tornare in Italia e a Firenze solo negli anni Novanta del secolo scorso. Nella prima metà del XIX secolo mentre la Biblioteca Palatina recupera l'attuale codice Museo di San Marco 480[30] contenente il *Memoriale*, il *Breviario* e la Bibbia, passati poi alla Biblioteca Nazionale di Firenze, a Milano giungono ai Borromeo, probabilmente tramite Giuseppe Molini, e poi alla Biblioteca Ambrosiana il codicetto delle poesie e uno degli esemplari delle Bibbie postillate già ricordati sopra.

Come i documenti attestano si sa già che nel 1786 per ordine di Pietro Leopoldo passarono alla Biblioteca Imperiale di Vienna ventotto edizioni di Savonarola e quattro volumi di sue operette legate in miscellanea[31]. Con la massiccia dispersione dovuta alle soppressioni napoleoniche altri esemplari giunsero tuttavia in Magliabechiana ed è per questo che nel 1854/55 si effettuò la vendita dei duplicati (ovvero sessanta esemplari incunaboli e nove edizioni del XVI secolo), che passarono ad arricchire, tramite acquisti diretti, la nuova Biblioteca Palatina (poi parte della Biblioteca Nazionale Centrale) per il commercio librario le collezioni di altre biblioteche pubbliche (come la Bodleian di Oxford)[32] o private (come quelle costituite da Carlo Capponi e da Pietro Guicciardini)[33]. La collezione Capponi, alla

---

[30] Già Biblioteca Palatina E.5.10.76, formato da una serie di fascicoli, tra loro indipendenti databili tra 1490 e 1498, contenenti tra l'altro il sermone sopra il Salmo *Quam bonus*, la *Declamatio super psalmum in Domino confido*, il *Liber de simplicitate vitae christianae* e la seconda redazione del *Solatium itineris mei*; appartenuto a Domenico Benivieni il codice pervenne poi al fratello Girolamo che lo passò a sua volta a Girolamo Gondi, cfr. M. Soffici in *Savonarola e le sue 'reliquie' a San Marco, Itinerario per un percorso savonaroliano nel Museo*, Giunti, Firenze 1998, p. 78. I Gondi possedevano altro materiale savonaroliano, già reso noto da R. Ridolfi, *Gli Archivi de' Gondi*, "La Bibliofilia" XXX (1928), pp. 81-119; in parte donato nel 1978 dal Ministero alla BNCF e ora collocato Nuove Accessioni 1277 e in parte arrivato sul mercato antiquario europeo su cui F. Heinzer, articolo citato in nota 24 di questo saggio; sulle ulteriori ricerche riguardo alla *Miscellanea Gondi* si veda A.F. Verde in "Archivio Storico Italiano" CL (1992), pp. 502-503.

[31] BNCF, Archivio Magliabechiano, XII, ins. XVIII bis lo scambio, comprendente le opere di Savonarola, avvenne nel 1786.

[32] Si vedano le schede in <Bod-Inc. Online>; anche alla Biblioteca Britannica giunsero in questo periodo (soprattutto nell'anno 1860) esemplari di opere savonaroliane; mentre la Biblioteca Nazionale di Francia risulta arricchita, per quel che riguarda le edizioni incunabole del Savonarola, con la Collezione Boutourlin, formatasi con acquisti a Firenze e in Toscana; nel patrimonio librario della Biblioteca di Stato della Baviera molti sono gli incunaboli di opere del frate posseduti che provengono dalla collezione fiorentina di Piero Ginori Conti.

[33] Sulle provenienze, sui possessori, sugli acquisti e sulle vendite degli esemplari di edizioni incunabole si veda in generale P. Scapecchi (a cura di), *Catalogo degli incunaboli della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, BNCF, Nerbini Editore, Firenze 2017; sui due fondi Capponi e Guicciardini cfr. in particolare P. Scapecchi (a cura di), *Catalogo delle Edizioni*

base dell'attuale collezione savonaroliana della Nazionale, fu acquisita nel 1883 ed era costituita da 342 pezzi e aveva come modello del suo ordinamento il catalogo della collezione di Stoccarda redatto dal bibliotecario Moser ed edito su "Serapeum" nel 1842[34]. La seconda collezione, quella del conte Pietro Guicciardini, fu depositata in Nazionale dal Comune di Firenze nel 1877 ed è anch'essa di estrema importanza sia per le edizioni di Savonarola raccolte che per quelle relative alla riforma: così da costituire un *unicum* per lo studio delle opere del frate[35].

di Girolamo Savonarola (secc. XV-XVI) possedute dalla Biblioteca Nazionale Centrale d Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998.

[34] Conservato interfoliato e postillato, assieme con quello di Audin, da Piero Capponi (ora Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Sav. 334).

[35] Si veda ora anche M. Fratini, L. Venturi, (a cura di), *Le cinquecentine del fondo Piero Guicciardini nella Biblioteca Nazionale di Firenze*, Centro Culturale Valdese, Torre Pellice 2017.

Marcantonio Cinuzzi, "servitore" dei Medici e la sua adesione alla Riforma

*Salvatore Lo Re**

La vita del poeta senese Marcantonio Cinuzzi è malnota. Persino la data di nascita risulta imprecisata, oscillando tra il 1503 e il 1508[1]. Comunemente, lo si considera figlio di Mariano, nobile decaduto, ma qualcuno lo volle discendente di un altro Cinuzzi, Girolamo[2]. I vuoti non si contano, nell'esistenza, lunga e tormentata, di questo personaggio. Ignoriamo anche l'anno preciso della morte, da collocarsi vicino al 1590, essendo andati perduti in un incendio «i necrologi del convento di San Francesco, dove i Cinuzzi avevano sepolcro gentilizio ed ove si presume che ancora Marcantonio fosse sepolto»[3]. Nel 1824 l'abate Luigi De Angelis, nella *Biografia degli scrittori sanesi*, diceva di Cinuzzi, la cui «cospicua» famiglia si era estinta già da più di un secolo: «Poche notizie abbiamo della sua vita, molte delle sue opere»[4]. Considerazione che torna ai nostri giorni con le parole di

* salvamlore@gmail.com

Si useranno le seguenti abbreviazioni: ACDF = Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma; ASF = Archivio di Stato, Firenze; ASS = Archivio di Stato, Siena; BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma; BCS = Biblioteca Comunale degli Intronati, Siena; BNF = Biblioteca Nazionale, Firenze; DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-.

[1] V. Marchetti, *Cinuzzi, Marcantonio*, in DBI, 25, 1981, pp. 650-655, in particolare p. 650.

[2] *Canzone a Santa Caterina da Siena di Marcantonio Cinuzzi fra gli Accademici Intronati Lo Scacciato*, Tip. Sordo-Muti di L. Lazzeri, Siena 1866, p. 3. L'autore del proemio, *A chi legge*, con notizie su Cinuzzi e l'elenco delle sue opere, è stato identificato in Lorenzo Grottanelli (S. Bichi Borghesi, *Bibliografia degli scrittori senesi*, vol. I, in BCS, P. IV. 10, c. 315r.). Secondo Marchetti era figlio invece di Mariano Cinuzzi, iscritto al Monte dei Gentiluomini (V. Marchetti, *Cinuzzi Marcantonio* cit., p. 650). E in effetti, Marcantonio appartenne al «Monte del Gentiluomo» (A. Sestigiani, *Compendio istorico di Sanesi nobili per nascita, illustri per attioni, riguardevoli per dignità*, vol. I, in ASS, A. 11, c. 197r).

[3] *Canzone a Santa Caterina* cit., p. 3. Marchetti segnala che l'ultimo documento pubblico che lo ricorda in vita è del 1585, ma sbaglia asserendo che «la dedicatoria del *Rapimento di Proserpina* è del 1592» (V. Marchetti, *Cinuzzi, Marcantonio* cit., p. 655).

[4] L. De Angelis, *Biografia degli scrittori sanesi*, vol. I, presso Giovanni Rossi, Siena 1824, p. 243.

Emanuele Ventura, che presentano Cinuzzi come una figura dai contorni «ancora […] poco distinti»[5]. Lacune, però, colmate dalla mole e dalla notorietà della sua opera, in gran parte manoscritta e da investigare. Letterato, poeta, finissimo e rivoluzionario traduttore di classici, dal *Prometeo* di Eschilo al *Rapimento di Proserpina* di Claudiano, cui per la prima volta diede voce con stile e idioma straordinariamente moderni[6]. Qualità che, giovanissimo, vide riconosciuta da molti. Claudio Tolomei gli scrisse che aveva «così ben dipinto Claudiano, che né Apelle dipinse mai così bene Alessandro, né l'intagliò mai così ben Lisippo»[7]. Mentre Benedetto Varchi lo definì pubblicamente un traduttore assai felice[8].

1. L'eretico presunto

Marcantonio Cinuzzi fece il suo ingresso nella repubblica delle lettere nel 1542, consacrato da Alessandro Piccolomini in un libro destinato a diventare famoso, *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera*. Accostato ai nomi di Sperone Speroni, Claudio Tolomei e Bartolomeo Carli Piccolomini, viene definito «dottissimo e virtuosissimo». Addirittura, un modello per la prosa in volgare:

> Se in ciò debb'io dir quanto io giudichi, dico che fin qui non ho veduto quanto a questo stampata cosa, che intorno al toscano stile, sommamente

---

[5] E. Ventura, *Il* Rapimento di Proserpina *di Claudiano tradotto da Marcantonio Cinuzzi: sperimentalismo e questione linguistica a Siena tra Cinquecento e Seicento*, "La Lingua Italiana" XI (2015), pp. 67-92, in particolare p. 67.

[6] Del *Prometeo* abbiamo un'edizione critica: M. Cinuzzi, *Il Prometeo del duca. La prima traduzione italiana del Prometeo di Eschilo (Vat. Urb. Lat. 789)*, a cura di A. Blasina, Hakkert, Amsterdam 2006. Mentre il volgarizzamento del *De raptu Proserpinae* è stato studiato da Emanuele Ventura, che considera le due traduzioni, di Claudiano e di Eschilo, «un concreto tentativo di sperimentazione letteraria che, partendo dall'introduzione di nuovi testi nel panorama poetico, percorre strade ancora poco battute anche sul piano metrico» (E. Ventura, *Il* Rapimento di Proserpina cit., pp. 68-69).

[7] Si veda la lettera del Tolomei al Cinuzzi, datata Roma, 1° luglio 1543, in *Il* Rapimento di Proserpina *di Claudiano, tradotto di latino in volgare toscano senese da Messer Marcantonio Cinuzzi Scacciato Intronato*, Bonetti, in Venezia, e in Siena 1717, pp. 138-150, in particolare p. 149.

[8] Nella lezione seconda sui poeti eroici, tenuta all'Accademia Fiorentina, la seconda domenica di dicembre del 1553: «Ne' tempi d'Honorio e d'Arcadio visse Claudiano […]. Scrisse oltre l'altre opere, il rompimento (sic) di Proserpina in versi heroici, tradotti hoggi in versi sciolti da messer Marc'Antonio de Cinuzzi assai felicemente» (*Lezzioni di messer Benedetto Varchi*, per Filippo Giunti, in Fiorenza 1590, pp. 624-625).

> sia da lodare. Dico ben che alcune n'ho vedute, e tutto 'l giorno ne vegho compiutamente perfette, anchor che di pochi, come sarieno de i miei amicissimi, e a me molto cari, l'un padovano, et è il nobilissimo e eccellentimo filosofo e oratore, messer Sperone Speroni, et l'altro de la bella Toscana, che è il dottissimo e virtuosissimo messer Marcantonio Cinuzzi, e non manco parimente, lo ingegnosissimo messer Claudio Tolomei, e alcuni altri quantunque pochissimi, tra i quali porrei il nobilissimo messer Bartolomeo Carli de Piccolomini, se o ver la morte non havesse voluto, con torlo seco, così tosto la città nostra attristare, o vero almeno i suoi componimenti, per honor di lui e per giovamento di noi altri, ne fusse conceduto che noi leggessemo qualche volta[9].

Alla dedicataria dell'opera, Laudomia Forteguerri, l'autore prometteva che avrebbe inviato i Dialoghi dello Speroni. Laddove del Cinuzzi, lo Scacciato, ben noto alla poetessa senese, non bisognava leggere solo le prose, «e massime familiari», considerate «perfettissime», ma anche le poesie, «sommamente imitabili»:

> Solamente dico, che giovando in tal cosa come ne l'altre, l'imitatione, giudico che oltra il Petrarca, in questi tempi le rime del Bembo, del Molza, di messer Giovanni della Casa, del Varchi, de lo Scacciato, di Ugolino Martelli, e simili altri bellissimi ingegni, sien sommamente imitabili[10].

Bartolomeo Carli Piccolomini era scomparso nel 1538[11], quando Alessandro Piccolomini lasciava Siena, dove l'Accademia degli Intronati aveva temporaneamente chiuso i battenti, per Padova. E quando il suo trattato pedagogico, l'*Institutione*, uscì a Venezia, nel 1542, presso Gerolamo Scoto, egli stava per trasferirsi a Bologna[12]. La conoscenza di Cinuzzi, del quale si dichiarava «amicissimo», va datata quindi al periodo giovanile. Di certo al Piccolomini non sfuggirono le prime prove letterarie, traduzioni e poesie, di Marcantonio. Risalgono non a caso alla fine degli anni trenta, le dedicatorie al Cinuzzi de *Le due orationi che sono nel XIII libro*

---

[9] A. Piccolomini, *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera, libri X*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1542, c. 35r.

[10] Ivi, c. 35v.

[11] Cfr. C. Quaranta, *Marcello Cervini (1501-1555). Riforma della chiesa, concilio, inquisizione*, il Mulino, Bologna 2010, p. 61, nota 61.

[12] Mi sia consentito rinviare, per questo, a S. Lo Re, *Piccolomini tra Varchi e Speroni*, in: M.-F. Piéjus, M. Plaisance, M. Residori (sous la dir. de), *Alessandro Piccolomini (1508-1579). Un siennois à la croisée des genres et des savoirs*, Actes du Colloque (Paris 2010), Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, Paris 2011, pp. 39-51, in particolare p. 40.

del Metamorfosi d'Ovidio e del *Trattato dell'Iride*[13]. Piccolomini rimase in contatto epistolare con l'amico poeta, del quale lodava la fervida vena, «che del continuo vi dimorate abbracciato or con questa Musa or con quella»[14]. Segnalo che la figura di Cinuzzi era associata, per zelo letterario, a quella di un altro poeta senese, Marcantonio Piccolomini: «Ipsum inquam Alexandrum diligenti investigatione, tum de vestra valetudine amici optimi ac dulcissimi, tum etiam de studiis ipsis literarum, quibus ardenti animo sedulo incumbitis, percontatus»[15]. In una lezione tenuta all'Accademia degli Infiammati, quella sul sonetto di Laudomia Forteguerri (7 febbraio 1541), Alessandro Piccolomini avrebbe poi ringraziato entrambi, lo Scacciato e il Sodo, con i loro soprannomi Intronati, per avergli fornito la materia poetica del suo commento[16]. Proprio qui si cita, forse per la prima volta, il volgarizzamento di Claudiano: «La dotta e molto ingegniosa traduzzione che ha fatto in lingua toscana, dei tre libri *De raptu Proserpina*, il dottissimo e molto mio amicissimo, lo Scacciato Intronato»[17].

A dispetto della mole e dell'importanza del suo impegno letterario, Marcantonio Cinuzzi è ricordato, oggi, soprattutto per le sue frequentazioni ereticali, vale a dire per la partecipazione al gruppo sozziniano at-

---

[13] Cfr. A. Piccolomini, *I cento sonetti*, a cura di F. Tomasi, Droz, Genève 2015, pp. 319-320.

[14] *Il sesto di Vergilio tradotto dal S. Stordito Intronato, in lingua toscana, in versi sciolti da rima. Le due orationi le quali sono nel terzodecimo libro del Metamorfosi d'Ovidio, l'una d'Aiace et l'altra d'Ulisse, tradotte parimente dal medesimo S. Stordito Intronato, in versi sciolti da rima*, al segno del Pozzo, in Venetia 1540, c. 27v.

[15] *Trattato dell'Iride*, con lettera prefatoria datata Padova, 17 settembre 1539, a Marcantonio Cinuzzi e a Marcantonio Piccolomini, in *Commentario d'Alessandro d'Afrodisia su quattro libri metereologici d'Aristotele*, Scotti, Venezia 1561, pp. 117-119, in particolare p. 117. L'autore accennava alle circostanze della venuta a Padova di Alessandro Sozzini, figlio primogenito di Mariano, «viri et singulari prudentia atque animi integritate insignis, et iurisconsultorum hac tempestate absque ulla controversia» (*ibid.*). A quel tempo, neanche Marcantonio Piccolomini si trovava a Siena, essendone stato bandito e mandato in esilio: F. Tomasi, *Le origini dell'Accademia degli Intronati e un componimento inedito di Marcantonio Piccolomini*, in: S. Jossa, J.E. Everson (ed. by), *Chivalry, Academy and Cultural Dialogues. The Italian Contribution to European Culture. Essays in Honour of Jane E. Everson*, Legenda, Cambridge 2016, pp. 93-98, in particolare p. 98.

[16] «Nella copia di questo sonetto, la qual mi ha mandata lo Scacciato Intronato, si legge LIETE E GIOCONDE, ma in un'altra copia che mi ha mandato il Sodo si legge LIETE E FECONDE» (*Lettura del S. Alessandro Piccolomini Infiammato fatta nell'Accademia degli Infiammati*, per Bartholomeo Bonardo e Marcantonio da Carpi, in Bologna 1541, c. Cijr.). Debbo ringraziare Franco Tomasi per avermi messo a disposizione le trascrizioni delle lettere prefatorie del Piccolomini al XIII delle *Metamorfosi* e al *De iride*, e inoltre per avermi segnalato questo passo della Lettura agli Infiammati.

[17] M.-F. Piéjus, *Visages et paroles des femmes dans la littérature italienne de la Renaissance*, Université Paris III Sorbonne Nouvelle, Paris 2009, p. 254.

tivo a Siena. Un ruolo che andrebbe invece ridimensionato, in mancanza di solide pezze d'appoggio documentarie. Tutto ciò che sappiamo di lui, lo dobbiamo a Valerio Marchetti, che lo definì «il poeta senese della riforma»[18]. Cinuzzi sarebbe stato «convertito» da Lelio Sozzini, tornato a Siena all'epoca della rivolta antispagnola, collocandosi tra i «nobili» che si portarono sulle sue posizioni religiose[19]. Ma restiamo nel campo delle ipotesi. È certo che Marcantonio fu inserito nella lista dei «luterani» del 1558, accanto ai Sozzini della prima e della seconda generazione, tra coloro che in chiesa ascoltavano solo il Vangelo, deridevano le forme del culto divino, negavano il purgatorio e contestavano l'autorità pontificia[20]. Dopo la dispersione del gruppo dei Sozzini, avvenuta negli anni sessanta, Cinuzzi diventò nicodemita, rinchiudendosi nella propria professione, quella di podestà[21]. Fino a quando, vecchio e malato, cadrà vittima della deriva inquisitoriale e arrestato nel 1578. «Era ormai l'ultimo e unico erede del gruppo sozziniano»[22]. Questo, in sostanza, è quello che sappiamo. E che tutti ripetono, un poco acriticamente, quando si parla di Cinuzzi. Anche se si tratta di congetture, che poggiano su scarne notizie biografiche. L'adesione alla Riforma e la carcerazione hanno prevalso su tutta una vita di impegno e di studio, lasciando in ombra anche l'aspetto politico. Fortunatamente ancora qualcuno dirige la propria attenzione sulla sua opera, non cadendo nella rete di una lettura onnicomprensiva: con un protagonista che tale non è, brillando di luce riflessa, quella dei Sozzini.

Va detto che le certezze di ieri oggi non appaiono più tali. E non tutto il dissenso religioso senese, incluso l'antitrinitarismo, è riconducibile al socinianesimo. Il quadro appare più ampio. E Siena, forse, non è più la culla della Riforma radicale.

Cinuzzi appartenne all'Accademia degli Intronati, dove si chiamò lo Scacciato[23]. Non sappiamo se qui assorbì i fermenti ereticali che segnarono a un certo punto il suo passaggio dalla poesia amorosa a quella religiosa,

---

[18] V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 162. Per un diverso, più equilibrato, punto di vista, cfr. F. Tomasi, *L'Accademia degli Intronati e Alessandro Piccolomini: strategie culturali e itinerari biografici*, in *Alessandro Piccolomini (1508-1579)* cit., pp. 23-38, in particolare p. 37.

[19] V. Marchetti, *Gruppi ereticali* cit., p. 131.

[20] Ivi, pp. 150-151.

[21] Ivi, p. 244.

[22] V. Marchetti, *Cinuzzi Marcantonio* cit., p. 654.

[23] Cfr. L. Sbaragli, *"I Tabelloni" degli Intronati*, "Bullettino senese di storia patria", terza serie I (1942), pp. 177-213, in particolare p. 191.

che sembra diventarne il tratto peculiare. Un punto di svolta, per sua stessa ammissione, fu la composizione verso il 1560 delle *Odi spirituali*. «Iova / […] tua vera bontade / al fin pur tratto fore / m'ha, doppo dieci lustri di mia etate, / d'ogni mondano errore»[24]. «Iova», per inciso, sta per «Jehovach, o Iehova»[25]. E i dieci lustri, dopo i quali l'autore aveva trasformato i connotati della sua poetica, cadevano nel 1558, perché come vedremo egli nacque nel 1508. Esaminiamo dunque, un poco più da vicino, questo arco temporale, che vide la nascita dell'opera maggiore di Cinuzzi, le *Odi spirituali*, definite «il migliore prodotto della poesia protestante in Italia»[26].

Nel 1560 Alessandro Piccolomini pubblicava una nuova edizione del suo trattato, intitolato *Della institutione morale*, presso Giordano Ziletti, il quale dedicava, per parte sua, il libro a un autorevole padre gesuita, Giovanni Battista Stella[27]. Come è stato notato, «il canone si allargava», per gli scrittori volgari, «con una significativa apertura verso autori non senesi», dal Caro al Varchi, dal Domenichi al Castiglione, fino al Guidiccioni. Siena perdeva la sua posizione esclusiva nel campo letterario, come aveva perduto la sua indipendenza politica, e l'educazione dell'uomo nobile, nato «in città libera», diventava uno sbiadito ricordo. Piccolomini non dimenticava però i sodali senesi, ricordandone alcuni, tra i quali compare, di nuovo, «Marcantonio Cinuzzi»: uno di quelli che scrivevano bene, nonostante i suoi testi circolassero, «in man di molti», in forma manoscritta[28].

> Ci son molti altri, che scrivon bene, li cui scritti se bene son in man di molti, nondimeno non sono in publica luce; come fra gli altri ne sono alcuni ne la città di Siena, sì come messer Bartolomeo Caroli de Piccolomini, et al pre-

---

[24] Cit. in V. Marchetti, *Sull'origine e dispersione del gruppo ereticale dei Sozzini a Siena (1557-1560)*, "Rivista storica italiana" 81 (1969), pp. 133-173, in particolare p. 138, nota 35, dove però si retrodatava ancora la sua «conversione» al 1552-1553, prendendo per buona evidentemente la data di nascita del poeta nel 1503. Altrove Marchetti sembra propendere per quella del 1508, collocandone la svolta religiosa nel 1558, in concomitanza con l'arrivo dei Sozzini a Siena, e facendo delle *Odi spirituali* «la traduzione in versi dell'intera ideologia del gruppo» sozziniano, dalla sua origine alla sua dispersione (Id., *Cinuzzi Marcantonio* cit., p. 652).

[25] «Che Iova seguendo la pronuntia hebrea dovrebbe scriversi Iehovach, o vero Iehova, il quale è il nome proprio di Dio, essendo quasi tutti gli altri nomi co quali Dio è nominato non suoi propri ma appellativi, li quali bene spesso si trovano dati anchor a le creature» (BAV, *Urb. Lat.* 758, c. 1r).

[26] V. Marchetti, *Sull'origine e dispersione* cit., p. 138, nota 35.

[27] Cfr. L. Vendruscolo, *Il problema filologico dell'Institutione di Alessandro Piccolomini*, "Filologia e critica" VIII (1983), pp. 161-177, in particolare p. 167.

[28] F. Tomasi, *L'Accademia degli Intronati* cit., p. 27, nota 10.

> sente sono messer Camillo Falconetti Cieco, messer Marcantonio Cinuzzi, messer Sallustio Mandoli de Piccolomini, messer Piergiovanni Salvestri, et altri ancora[29].

Il fatto che Piccolomini continuasse a citare Cinuzzi non è casuale. Il nome del poeta senese era stato inserito – due anni addietro – nella lista degli eretici che i Gesuiti avevano trasmesso all'autorità secolare, nella persona del capitano di giustizia Nofri Camaiani, perché promuovesse un'efficace azione repressiva. «Una lista di più persone, parte nobili e parte artigiani e plebei»[30]. Ciò accadeva nel settembre del 1558. Ne fece le spese il personaggio più in vista, Niccolò Spannocchi, priore dei Signori di Balìa, considerato il capo della setta, «il padre di tutti» gli eretici. «Di costui è la fama publica di essere marcho», diceva Gerolamo Rubiols, rettore del locale collegio gesuitico[31]. Mediceo di ferro, lo Spannocchi fu arrestato l'anno dopo, caduto nella trappola gesuitica, mentre si trovava Bologna: «Inquisito et fatto prigione per sospetto d'heresia»[32]. Ma mi preme segnalare che, in un documento dell'ex Sant'Uffizio, Niccolò Spannocchi viene qualificato come calvinista: «Nicolò Spannocchia fu aggravato da più testimonii di tenere et comunicare ad altri i libri di Calvino, e seguire in molte cose le sue eresie»[33]. Nessuno aveva molestato, né allora né dopo, Cinuzzi. I nomi degli accusati erano finiti, il 5 settembre 1558, nella mani del duca Cosimo I, il quale accordò la sua protezione allo Spannocchi, suo «buon servitore», bloccando prima l'azione repressiva dei Gesuiti a Siena, e ottenendo poi la scarcerazione dell'imputato a Bologna[34]. E Cinuzzi? Cinuzzi era a Siena il 15 settembre 1558, quando ringraziava, «con tutto il cuore», il Principe «del benefizio fattomi, e de l'honor datomi, ne l'eleg-

---

[29] *Della institutione morale di messer Alessandro Piccolomini, libri XII*, appresso Giordano Ziletti, in Venetia 1560, pp. 115-116.

[30] P. Pirri, *Episodi di lotta contro l'eresia a Siena*, "Archivium Historicum Societatis Jesu" XXXII (1963), pp. 103-132, in particolare pp. 109-110. Cfr. anche V. Marchetti, *Gruppi ereticali* cit., p. 150 e nota n. 26. La lista dei "luterani" metteva in stato d'accusa personaggi influenti dell'oligarchia senese, ma si è voluto precisare che probabilmente non fu stilata dai Gesuiti, ai quali fu comunicata da qualcuno (K.M. Comerford, *Jesuit Foundations and Medici Power, 1532-1621*, Brill, Leida, Boston 2017, p. 143).

[31] V. Marchetti, *Gruppi ereticali* cit., p. 157. Il caso Spannocchi è stato segnalato preliminarmente da P. Pirri, *Episodi di lotta* cit. pp. 114 e ss.

[32] V. Marchetti, *Sull'origine e dispersione* cit., p. 158

[33] ACDF, *Stanza Storica* UV 12, c. 438v. Ringrazio vivamente Vincenzo Tedesco per avermi comunicato questo documento, fornendomi la sua trascrizione dell'indice del volume seicentesco (a uso dei funzionari del Sant'Uffizio) in cui si trova inserito.

[34] Cfr. V. Marchetti, *Sull'origine e dispersione* cit., p. 158.

germi per sua grazia potestà de la terra di Sarteano», con la commissaria della Valdichina senese. Dichiarandosi «fedel» servitore di casa Medici[35]. Insomma, era stato promosso e mandato al sicuro. Solo che, prima di assumere questo nuovo provvidenziale incarico, avvenne il 17 settembre la plateale reazione dei «luterani», diffondendo «di notte e senza authore alcuni sonetti» che attaccavano i Gesuiti. «Dicono molto male di questi preti riformati»: chiamandoli «buggiardi, sodomiti, adulteri, adulatori, spioni, expilatori de le povere vedove». Aggiungendo che, con le loro scelleratezze, avevano «amorbato tutto 'l mondo»[36]. Non ci fu verso di trovare materialmente questi componimenti, ma chi poteva esserne stato l'autore meglio di Marcantonio Cinuzzi[37]?

I Gesuiti non si persero d'animo, anzi sollecitarono l'introduzione dell'Inquisizione a Siena. Nella relazione del visitatore apostolico, il portoghese Emanuele Sá, del 25 giugno 1559, si puntò il dito contro l'Accademia degli Intronati, riaperta sotto il segno del potere mediceo, il «principale focolaio d'eresia»[38]. Nei fatti non si arrivò a tanto, ossia all'azione diretta, perché il Sá si rivolse ad Alessandro Piccolomini, Principe dell'Accademia, preoccupato di evitare un'inchiesta portata a fondo, come quella che da Roma sollecitava Michele Ghislieri. Si ottenne di non procedere formalmente contro gli Intronati, ma soltanto contro quei membri del sodalizio che fossero caduti in errore. «Contra alcuni particolari et non contra la stessa Academia»[39], dato che la maggioranza era formata da buoni cattolici. In cambio dell'impunità conquistata per l'istituzione, Piccolomini fu costretto ad avvicinarsi agli ambienti gesuitici, diventandone poi l'inter-

---

[35] «Non mi parrebbe passasse senza mio carico, se anco con queste due righe non le facesse piena fede, sì come io fo, né tanto per la cosa stessa, quanto perché ella si sia degnata d'annoverarmi fra suoi fedel servitori, di che io fo vera professione, se ben nel resto mi conosco e debile et inesperto. Tuttavolta qual io mi sia, la servirò con fede et con amore, stando continuamente svegliato a tutto quello che torni in suo servizio e in sua grandezza» (ASF, *Mediceo del Principato* 473, c. 210r).

[36] P. Pirri, *Episodi di lotta* cit., pp. 113-114.

[37] Ma è stato anche sostenuto che il contenuto in rima dei «cartelli», affissi per le vie di Siena, richiamerebbe la *Papeide*, un poema satirico in ottave attribuito al Cinuzzi, il quale avrebbe poi inserito nella sua opera i versi antigesuitici composti per l'occasione (V. Marchetti, *Gruppi ereticali* cit., p. 162). Marchetti non spiega le ragioni per cui assegna al Cinuzzi la *Papeide*. Per un'analisi degli indizi della paternità cinuzziana, «sicuramente un testo scritto dopo il 1566», si veda M. Fadini, *L'inquietudine in versi. Le opere di Marcantonio Cinuzzi e la letteratura religiosa eterodossa*, Tesi di Dottorato di Ricerca, Università degli Studi di Trento, 2013, pp. 227-230.

[38] P. Pirri, *Episodi di lotta* cit., p. 118.

[39] Ivi, p. 119.

mediario tra la Balìa e il duca Cosimo[40]. Forse non abbastanza da definirlo «early Jesuit supporter»[41]. Il cerchio comunque si chiudeva: l'onore degli Intronati era salvo. Venivano sacrificati i Sozzini, contro i quali si procedette nel 1560, quando si concretizzò l'intenzione romana di reprimere l'eresia a Siena con ogni mezzo[42].

2. Al servizio dei Medici

Attraverso il suo avvicinamento ai Gesuiti, Piccolomini aveva protetto Cinuzzi? Il dubbio è legittimo, anche se Marcantonio aveva dalla sua un avvocato migliore: il duca di Firenze e, dal 3 luglio 1557, di Siena, Cosimo I. E questi era impegnatissimo, dal canto suo, a evitare ogni intromissione del potere ecclesiastico nei suoi stati. Che dire dei rapporti di Cinuzzi con i Medici? Rapporti antichi, forse precedenti la stessa guerra di Siena. Sono documentati, infatti, i viaggi del giovane Marcantonio alla metà degli anni quaranta, che toccano Firenze[43]. Ma fanno testo le lettere indirizzate a Cosimo I, successive alla capitolazione senese del 17 aprile 1555, quando Cinuzzi entrava nella prima Balìa medicea, con la carica di segretario[44]. Le lettere di Marcantonio al duca sono vive e vivide. Copiose di richieste materiali: come quando l'autore parla delle confische da lui subite a Castel della Pieve, «due some di robba come capretti e formaggi e cose simili», o dei problemi coi bestiami di suo suocero, tal Girolamo Cinughi, provenienti dal Patrimonio, alla Dogana dello Stato Nuovo, in quel di «Caparbio», nella parte meridionale della regione[45]; relazionandone, ugualmente, il potente se-

---

[40] Cfr. V. Marchetti, *Gruppi ereticali* cit., pp. 174-176.

[41] K.M. Comerford, *Jesuit Foundations* cit., p. 144.

[42] Cfr. V. Marchetti, *Gruppi ereticali* cit., pp. 205 e ss.

[43] Si tratta di accenni, ricavati dal copialettere di Muzio Scevola Pecci (cfr. ivi, pp. 62-64).

[44] Il primo a segnalare, a mia conoscenza, questi materiali, presso l'Archivio di Stato di Firenze, è stato S. Bichi Borghesi, *Bibliografia* cit., c. 316r. Si veda in aggiunta il copialettere del Cinuzzi, dal 6 ottobre 1555 al 14 marzo 1556: «Registro secondo delle lettere fuor dal dominio del tempo di Marcantonio Cinuzzi secretario», con molti testi indirizzati «all'illustrissimo signor duca di Fiorenza» (ASS, *Balìa* 475). Per l'avversione di Cinuzzi verso i capi della fazione popolare e filofrancese esuli a Montalcino, considerati i «veri destruttori dela giustizia, dela quiete, dela pace et d'ogni buon governo», cfr. F. Glenisson Delannée, *Espirit de faction, sensibilité municipale et aspirations régionales a Sienne entre 1525 et 1559*, in: Quêtes *d'une identité collective chez les italiens de la Renaissance*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1990, pp. 175-308, in particolare p. 303. Si noti che tra costoro c'era Mario Bandini, ex capitano del popolo e antico Intronato.

[45] ASF, *Mediceo del Principato* 466, c. 338r-v.

gretario Bartolomeo Concini, al quale richiedeva una lettera di favore, «che almeno mi sieno restituite le cavalle, quando altro non se possa riavere»[46]. Sappiamo quanto gravi fossero i problemi annonari di Siena, il cui territorio era stato devastato dagli eserciti e in parte ancora occupato. E quanto le fide pagate alla Dogana dal bestiame transumante costituissero una delle entrate principali dello Stato[47]. Quando sollecita benefici, cariche pubbliche e raccomandazioni[48]. Quando guarda alla desolazione causata dalla guerra, come a Sarteano, dove aveva trovato i sudditi del duca «molto più poveri che io non pensavo», ancorché ubbidienti, bisognosi di tutto, ma più d'ogni altra cosa di avere, «come si spera», la pace[49]. Mentre batte, palmo a palmo, tutto il territorio senese, svolgendo le mansioni più disparate: quelle di rappresentante ufficiale del potere mediceo o quelle di informatore militare, se non di spia. Fa capolino, dalla corrispondenza, la figura di uno dei suoi fratelli, Gherardo[50]. Un altro si chiamava Jacopo, esperto di arte militare, e sul libro paga del duca di Firenze, che informava regolarmente delle azioni della repubblica senese ritirata in Montalcino e dei movimenti dei francesi[51].

Due sono i documenti più significativi, che emergono da queste lettere. Il primo riguarda le *Odi spirituali*, il secondo la *Canzone per l'incoronazione del serenissimo granduca di Toscana*.

Il 15 ottobre 1561, Marcantonio Cinuzzi scriveva da Siena a Cosimo I:

> Si può ricordar Vostra Eccellenza Illustrissima come, quando nel ritorno suo di Roma passò di qua l'anno passato, messer Piergiovanni Salviati, beata memoria, le presentò a mio nome un libretto di ode in nostra lingua, da me composto, il quale, perché è venuto a notitia di molti son persuaso e astretto grandemente da più che io lo devi dar a la stampa, al che fare, se ben io non fui mai inclinato, nondimeno atteso che sempre fui di facil persuasione, quando Vostra Eccellenza Illustrissima se ne contenti, e me ne consigli, e me ne dia buona licentia, finalmente mi risolverò di mandarla in luce, et a tale effetto le scrivo la presente, perché essendo le ode donate a lei, e segnatamente sue, non posso né debbo disporre altrimenti che secondo che pare a la sua volontà, da la quale io dependo. Però si degni, piacen-

[46] Ivi, c. 337r.

[47] E. Fasano Guarini, *Le istituzioni di Siena e del suo stato nel ducato mediceo*, in: L. Rombai (a cura di), *I Medici e lo stato senese 1555-1609. Storia e territorio*, De Luca, Grosseto 1980, pp. 49-62, in particolare p. 50.

[48] Cfr., per esempio, ASF, *Mediceo del Principato* 454, c. 17r.; ivi 521, c. 294r; ivi 558, c. 293r.

[49] ASF, *Mediceo del Principato* 474, c. 64r.

[50] ASF, *Mediceo del Principato* 466, c. 338r.

[51] V. Marchetti, *Il gruppo ereticale* cit., p. 153.

> dole, con minimo cenno aprirmi l'animo suo, nel quale sta il fine d'ogni mio desiderio, come di buono e fedelissimo servitore che le sono[52].

Si rievoca il dono del componimento al duca, «quando nel ritorno suo di Roma passò di qua». Cosimo I aveva fatto la sua "entrata" nello Stato Nuovo il 30 ottobre 1560, sulla strada per Roma, dove si fermerà, fino a dicembre, per incontrare Pio IV[53]. Al ritorno, nel gennaio 1561, fece una solenne visita ai suoi sudditi senesi; assistendo, alla presenza della corte, alla rappresentazione dell'*Ortensio,* la commedia, attribuita erroneamente ad Alessandro Piccolomini, degna dei primi tempi degli Intronati[54]. Allora gli vennero offerte le *Odi spirituali*. Il testo, rimasto inedito, reca la data in uno soltanto dei tre manoscritti che ci sono pervenuti, quello della Biblioteca del Trinity College di Cambridge: «Di casa, il dì primo di febbraio 1560»[55]. Da leggersi, in stile senese, 1561. Stando ai precisi rifermenti di Cinuzzi sul latore delle *Odi*, messer Piergiovanni Salviati, ex ambasciatore senese a Firenze, frattanto passato a miglior vita, che le consegnò nelle mani del destinatario, «nel ritorno suo di Roma». Quindi nel 1561. Nove mesi prima, non «l'anno passato», come nel testo. Il 1° febbraio 1561 non era poi una data come un'altra, perché proprio allora era avvenuta la promulgazione della *Reformazione del governo della città e stato di Siena*, la nuova costituzione, elaborata nel rispetto delle antiche forme di governo cittadine[56]. *Last but not least*, il parere del duca, in calce alla missiva, con il suo assenso inequivoco alla pubblicazione delle poesie: «L'aremo caro, per esser molto belle»[57]. Il che conferma il più articolato appunto del manoscritto di

---

[52] ASF, *Mediceo del Principato* 490, c. 623r.

[53] Per la data del solenne ingresso di Cosimo I in Siena, cfr. E. Fasano Guarini, *Le istituzioni di Siena* cit., p. 53. In generale, cfr. L. Grottanelli, *Gli ultimi anni della repubblica senese ed il cardinale Angelo Niccolini primo governatore mediceo*, Uffizio della Rassegna Nazionale, Firenze 1866, pp. 82-85; L. Carcereri, *Cosimo primo granduca*, I, Bettinelli, Verona 1926, pp. 42 e ss.

[54] P. Pirri, *Episodi della lotta* cit., p. 119, nota 45. Per la recita nel 1561 dell'*Ortensio*, allestito dagli Intronati e rimasto inedito fino al 1571, cfr. L. Riccò, *La «miniera» accademica. Pedagogia, editoria, palcoscenico nella Siena del Cinquecento*, Bulzoni, Roma 2002, pp. 40, 91-116, dove si considera la commedia frutto del lavoro collettivo dell'Accademia senese. In *Alessandro Piccolomini (1508-1579)* cit., si vedano i recenti contributi sul testo di B. Concolino, *Alessandro Piccolomini et les* Intronati*:* L'Ortensio*, l'accomplissement d'une tradition*, pp. 189-196, e di L. Miotto, *La scène de* L'Ortensio *de Bartolomeo Neroni dit Riccio, peintre et architecte*, pp. 197-213.

[55] M. Fadini, *L'inquietudine in versi* cit., p. 179.

[56] E. Fasano Guarini, *Le istituzioni di Siena* cit., pp. 51-52.

[57] ASF, *Mediceo del Principato* 490, c. 623r. La volontà manifestata da Cinuzzi di pub-

Cambridge: «Le habbiamo ricevute molto voluntieri, come molto belle e leggiadre, e in forma di nuova poesia apresso di noi, per haverne poche, e de le migliori no, e per vostro amore ce le godremo»[58].

Resta aperto il problema della mancata pubblicazione delle *Odi*. Segnalo solo che nell'Inventario della Biblioteca Mediceo Palatina, redatto nel 1588 da Domenico Mellini, troviamo, tra i «libri volgari scritti in penna», le «Rime di Marcantonio Cinuzzi»[59]. Vale a dire, le *Odi spirituali*, sottratte alla Palatina nel Settecento[60]. E che, l'Ode introduttiva, *Tazze d'argento o d'oro*, trabocca di riferimenti politici, una vera celebrazione del principato cosimiano, dall'Arno all'Ombrone, da Firenze a Siena. Giustificandone la politica di espansione territoriale:

Iova è che voi de l'Arno
Degno re fece, e de l'Ombrone altero;
Egli è che non indarno
Vi diè il nome di Cosmo, che l'impero
Vole accrescervi ancora
Fin dove Apollo i raggi imbruna e indora.

Il duca viene ritratto, nel solco della trattatistica ufficiale, come «principe giusto», «il più benigno e santo», dagli alti costumi, «quei, che fra noi di Iova hanno sembianza». Fino a preconizzare per lui uno scranno più alto:

Habbiate dunque in pregio
Iova, da cui depende ogni grandezza;
Così il bel nome regio
Vostro, che ognun sì reverente apprezza,
Glorioso nel mondo
Splenderà sempre ovunque a tondo[61].

---

blicare le *Odi* è confermata dalla lettera di Girolamo Bargagli a Giuseppe Franchi, inviata, neanche un mese dopo, da Siena, l'8 novembre 1561, con l'esemplare manoscritto da inoltrare a Fausto Sozzini in Lione: «Fra pochi mesi le ne mandarò, come credo, uno libretto stampato»: V. Marchetti, *Notizie sulla giovinezza di Fausto Sozzini da un copialettere di Girolamo Bargagli*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" XXXI (1969), pp. 67-91, in particolare p. 82.

[58] M. Fadini, *L'inquietudine in versi* cit., p. 181.

[59] BNF, Cl. II. 309, c. 30r.

[60] Cfr. V. Marchetti, G. Zucchini (a cura di), *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini (1561-1568)*, Panstwowe Wydawmictwo Naukowe, Warszawa 1982, p. 22, nota 68.

[61] BNF, Cl. VII, 143, cc. 1v-3v.

«Il bel nome regio vostro». Cinuzzi misurava qui, con molta attenzione, gli umori della politica. Infatti il conferimento del titolo regio, auspice Pio IV, per il quale si impegnò direttamente Bartolomeo Concini, era stato il vero obiettivo, dietro lo schermo del Concilio, della missione romana del duca Cosimo. «Non sine quare venit lupus ad Urbem», motteggiava mastro Pasquino. Anche se la cosa non era in realtà tanto pacifica, e finì per naufragare, per l'opposizione insuperabile incontrata presso il re di Spagna e l'Imperatore[62]. L'Ode introduttiva, «Tazze d'argento o d'oro», appare un componimento d'occasione, scritto tra la prima e la seconda visita di Cosimo I a Siena.

Almeno un accenno meritano i sonetti sull'*Assedio di Siena*, composti da Cinuzzi in coincidenza con le *Odi spirituali*. Anche questi versi furono sul punto di essere pubblicati, ma l'autore ne fu dissuaso dagli amici, come testimonia il *Copialettere* di Girolamo Bargagli:

> Gli ho letti di poi una volta, et insomma mi dispiace infinitamente ch'egli mostri che la ribellione che si fece da l'Imperio non fosse giusta e convenevole, perché una de l'honorate e belle resolutioni che facesse mai la nostra città fu quella, perché lo scuotere il giogo a coloro che son sempre vissuti liberi par cosa molto degna di lode, e tanto più quando ne vien posto da quelli che manco devevano porlo. E se ben da quel fonte son derivate tutte le nostre miserie, pur la cagione fu buona, se ben l'effetto riuscì gattivo. Et dovendo andare in istampa, non vorrei in alcun modo che si vedesse che noi medesimi ci oscurassimo questa bella gloria[63].

Tanto questi sonetti, andati perduti, quanto le *Odi*, «un libretto di cinquanta ode spirituali», finirono nelle mani di Fausto Sozzini, che lasciava Siena per rifugiarsi a Lione, in attesa di tempi migliori. Come se nulla fosse, perché la fuga dell'amico risaliva al 20 aprile 1561, Cinuzzi si adoperava per dare alle stampe questo libretto, «desiderato et aspettato da messer Fausto»[64].

La corte medicea sapeva di poter fare pieno affidamento sul letterato senese. Proprio Bartolomeo Concini gli commissionò nel 1569 un nuovo componimento per il duca Cosimo, prossimo a diventare granduca. Né bi-

---

[62] Cfr. L. Carcereri, *Cosimo primo* cit., pp. 27-44.

[63] V. Marchetti, *Notizie sulla giovinezza* cit., pp. 84-85. Il testo integrale della lettera di Girolamo Bargagli a Fausto Sozzini, Siena, 16-31 agosto 1561, si legge in V. Marchetti, G. Zucchini, *Aggiunte all'epistolario* cit., pp. 61-62.

[64] V. Marchetti, *Notizie sulla giovinezza* cit., pp. 71, 82-85.

sogna dimenticare che la concessione del titolo fu in gran parte un successo personale del segretario ducale[65]. Anche se Marcantonio si schermiva, era ben lieto di accettare la proposta:

> Essendo che la Signoria Vostra molto ben sappi come le poesie son cose da gioveni et otiosi, et non da uomini di sessant'anni, carichi di famiglia et poveri come son'io, tuttavia havendomi detto che io facessi qualcosa intorno a questa nuova esaltatione di Sua Altezza, ho più tosto voluto haver rispetto al desiderio di quella che alla mia età et a la necessità in che mi truovo. E così le mando la presente canzone, ne la quale, se sarà cosa buona habbino obligo a se stessa, essendone stato il primo motore, quando no, scusi la mia ignoranza, et la voglia ardente che ho di sodisfarle, non solo in cose tali, ma in qualsivoglia altro che io possa servirla[66].

Ecco come nacque la *Canzone per l'incoronazione del serenissimo granduca di Toscana*. Un testo, dove l'autore non si limitava a tessere l'elogio del Principe, «il gran Cosmo d'Etruria, hoggi gran Duca, / il cui chiaro splendor lunge risplende / sopra gl'altri di questa, o d'altra etade»[67]. Celebrava, infatti, anche la figura del pontefice regnante, Pio V, campione dell'ortodossia: «Con la corona / regal di grande, il degno nome in dono / hoggi vi dà chi tien di Pietro il manto, /chi presso et lungi fa sentire il suono / dell'alta sua bontà»[68]. Ossequiente alla svolta della politica religiosa medicea, con l'elezione al pontificato di Michele Ghislieri, l'autore metteva in risalto l'investitura di Cosimo I, una dignità che avrebbe trasmesso al suo erede, Francesco de' Medici:

> Fra questi pochi, honor dell'età nostra,
> O di valor vera gloria tempio,
> O di ben far esempio,
> Splendete Voi per l'alta virtù vostra.
> Quindi è che il Pio pastor tanto cortese

---

[65] P. Malanima, *Concini Bartolomeo*, in DBI, 27, 1982, pp. 722-725, in particolare p. 724.

[66] Marcantonio Cinuzzi a Bartolomeo Concini, Siena, 5 febbraio 1569 (ASF, *Mediceo del Principato* 546, c. 426r). L'autore si definiva qui sessantenne, essendo nato quindi nel 1508.

[67] BNF, Cl. VII, 1399, cc. 18r-26v, in particolare c. 19r. Il testo della *Canzone* è stato pubblicato in appendice a *Il* Rapimento di Proserpina *di Claudio Claudiano, tradotto di latino in verso toscano sanese da messer Marcantonio Cinuzzi Scacciato Intronato. Canzone quattro del medesimo traduttore*, appresso Gio. Ant. e Giacomo Franceschi, in Venetia 1608, pp. 86-96.

[68] BNF, Cl. VII, 1399, cc. 20r.

Non sol fu a voi di cotal don, ma ancora
A quei che sono, o che giamai saranno
Vostri heredi, et lo scettro in man terranno[69].

Insistito il tributo al principe, «vero successor del sangue vostro», già cooptato alla guida del governo dopo il suo matrimonio con Giovanna d'Austria:

Quell'ardente virtù per cui palese
Fate veder vostre honorate imprese
Nel vero successor del sangue vostro,
Degno d'ogn'altro et ben lodato inchiostro.
A lui 'l governo havete dato in mano
Di città, province, mari et porti
Giovane ancor ma sopra gl'anni saggio[70].

Cinuzzi doveva a Francesco de' Medici la sua nomina di ufficiale alla Dogana dei Paschi, da lui richiesta nel 1566[71]. Poi c'erano stati altri incarichi: capitano di Massa Marittima nel 1567, di nuovo deputato al Monte dei Paschi nel 1572, membro della Balìa nel 1571 e nel 1576[72]. Il personaggio più influente a corte, e l'uomo di fiducia di Cosimo I, era allora Bartolomeo Concini. Caduto in disgrazia presso Francesco I, asceso al trono nel 1574, fu progressivamente emarginato dagli affari di Stato[73]. Guarda caso, il suo protetto, Marcantonio Cinuzzi, non si vide assegnare le richieste di un capitanato e di un qualsiasi incarico pubblico, presentate dopo il 1575[74]. Ma è alla morte di Concini, avvenuta il 18 gennaio 1578, che cominciarono per lui i veri guai. Per paradosso, non sotto Pio V, ma al tempo di Gregorio XIII, pur tanto diverso e tanto lontano dal fanatismo del suo predecessore[75]. Fu incarcerato infatti il 27 ottobre 1578, ma la

---

[69] Ivi, c. 20v.

[70] *Ibid*.

[71] «Spinto da scusabil necessità, mi perdoni se le scrivo queste due righe, quali sono, solo per supplicarla che per sua infinita benignità e gratia si vogli degnare d'accettarmi per uno delli quattro dell'officio de Paschi, da tirarsi a settembre prossimo»: Marcantonio Cinuzzi a Francesco de' Medici, Cinigiano, 18 aprile 1566 (ASF, *Mediceo del Principato* 521, c. 294r.). In calce, il parere favorevole espresso da principe: «Mettesi in nota».

[72] Cfr. V. Marchetti, *Cinuzzi Marcantonio* cit., p. 653.

[73] P. Malanima, *Concini Bartolomeo* cit., p. 724.

[74] V. Marchetti, *Cinuzzi Marcantonio* cit., p. 653.

[75] M. Firpo, *Storie di immagini, immagini di storia. Studi di iconografia cinquecentesca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, p. 186.

sua causa sarebbe stata istruita a Roma, non a Siena, come gli era stato promesso[76].

3. Il processo inquisitoriale

Il processo inquisitoriale del Cinuzzi, «in causa Marcii Antonii Cinutii Senensis», che ho rinvenuto presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede[77], chiarisce molte cose. Tutta la documentazione oggi disponibile smentisce che la denunzia e la convocazione a Roma dipendano dalla sua precedente (e supposta) attività ereticale nel gruppo sozziniano. Nessun legame con il processo celebrato contro il contumace Camillo Sozzini, «che viveva in Svizzera ed era divenuto uno dei più attivi agitatori del radicalismo religioso». Nessun accenno alla *Papeide*, il violento poema anticlericale che gli è stato attribuito[78]. Certo, Marcantonio non fu il solo a cadere nella rete del nuovo inquisitore, Prospero Urbani, mandato a bella posta a Siena, a caccia di eretici[79]. Mentre il cardinale Giacomo Savelli, inquisitore maggiore alla morte di Scipione Rebiba (1577), tirava le fila da Roma[80]. A nulla valse, questo è vero, la supplica rivolta a Francesco de' Medici, il 22 gennaio 1579, «come devoto et fedelissimo servitore, che son stato già più di trenta anni et sono a la Serenissima Casa Sua»[81]. Cioè a partire dalla fine degli anni quaranta. Cinuzzi si diceva vecchio, «di età di anni 71», quindi nato nel 1508, ammalato, con «varie et diverse infirmità», povero. «Sa tutto 'l mondo la vita mia, et le mie compositioni ne posson far fede, et maggiormente quelle che pochi mesi sono le furono da messer

---

[76] V. Marchetti, *Ultime fasi* cit., p. 64.

[77] ACDF, *Siena, Processi* 15, cc. 403r-405v; 503r.; *Siena, Processi* 5, cc. 378.-380v.

[78] Ipotesi, tutte, formulate a suo tempo da V. Marchetti, *Cinuzzi Marcantonio* cit., pp. 654-655.

[79] Cfr. V. Marchetti, *Ultime fasi della repressione dell'eresia a Siena nel tardo Cinquecento*, "Rassegna degli Archivi di Stato" XXX (1970), pp. 58-87, in particolare pp. 65-72. Dagli originali delle carte processuali emerge che la causa del Cinuzzi si intrecciò con quella di Giovanni Scotti, consegnato all'Inquisizione romana, che ne aveva richiesto l'arresto il 22 maggio 1579: si vedano, in particolare i due costituti di tale Lelio Rinaldi, il primo del 2 ottobre 1579, il secondo del 7 (ACDF, *Siena, Processi* 15, cc. 523r-526v; 516v-519v.). Ringrazio Vincenzo Tedesco per avermi inviato la trascrizione di questi due costituti. Sul minore conventuale Prospero Urbani da Urbino, nominato inquisitore a Siena nell'estate del 1578, cfr. *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio 1581-1721*, a cura di O. Di Simplicio, EUT, Trieste 2009, pp. XLI-XLII.

[80] Su di lui, si veda I. Fosi, *Savelli Giacomo*, in DBI, 90, 2017, pp. 766-768.

[81] ASF, *Mediceo del Principato* 719, c. 185r; ed. in V. Marchetti, *Ultime fasi* cit., pp. 64-65.

Carlo Pitti presentate a nome mio»[82]. Il Pitti era un funzionario dello Stato mediceo, evidentemente legato al Cinuzzi, ma ignoriamo a quali scritti (e a quali circostanze) si alluda qui. Sappiamo solo che il granduca ordinò all'accusato di recarsi a Roma, obbedendo al Sant'Uffizio, e promise, potendo, di aiutarlo[83].

A nulla valse l'appoggio del duca D'Urbino, Francesco Maria II della Rovere, che intervenne presso l'Urbani, suo suddito, quando Cinuzzi, il 17 luglio 1579, era già stato condannato e chiuso nelle prigioni romane del Sant'Uffizio. L'episodio è stato segnalato da Stefano Dall'Aglio, attento a cogliere la motivazione della condanna, per quello che ne dicevano gli inquisitori a Siena: «Essendo lui stato quarant'anni incirca luterano […], tutto scholaro di Lutero et condiscipulo di Bernardino Ochino senese». Negli ultimi tempi, la sua posizione aveva subito esiti radicali: «Ci ha aggionto da sette anni in qua il non credere la divinità di Christo Nostro Signore, come né anco la verginità di Maria, vera madre del figliuol di Dio»[84].

Ma veniamo al dunque. Non ci è pervenuto il processo completo dell'eterodosso senese. Abbiamo uno schema dell'interrogatorio, da farsi nell'esame dei testimoni della causa contro Marco Antonio Cinuzzi, sospettato d'eresia, di inosservanza del culto cattolico, di aver mangiato carne nei giorni proibiti, di avere letto e tenuto libri proibiti, manoscritti o stampati, latini o volgari, e altro ancora. Il documento è datato, «Romae, in palatio Sancti Officii, die 26 martii 1579»[85]. E si tenga presente che il termine assegnato all'imputato per presentarsi al supremo tribunale della fede era quello del 17 febbraio di quell'anno[86]. Poi abbiamo il verbale della deposizione d'accusa, rilasciata il 31 maggio 1579 da un certo Filippo Renato,

---

[82] *Ibid*.

[83] «Confidiamo nell'innocenza vostra, la quale dove potremo non lasseremo di aiutare, ma non mancate già voi di obbedire il meglio che potete a quanto vi è imposto»: Francesco I a Marcantonio Cinuzzi, [Firenze], 28 gennaio 1579 (ASF, *Mediceo del Principato* 249, c. 194v; ed. in V. Marchetti, *Ultime fasi cit*., p. 65).

[84] S. Dall'Aglio, *Eresia e inquisizione a Siena nel secondo Cinquecento. Un nuovo documento su Marcantonio Cinuzzi*, in: M. Israël, L.A. Waldman (ed. by), *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, vol. II, Villa I Tatti-Harvard University Press, Firenze-Cambridge 2013, pp. 292-297, in particolare p. 293. Al duca d'Urbino, in visita a Firenze, Cinuzzi aveva dedicato il *Prometeo*, in data 4 febbraio 1578, accompagnato da una *Canzone*, oggi edita, con l'evidente richiesta d'aiuto testimoniata già nei primi versi (*Il Prometeo del duca* cit., p. 10).

[85] Sottoscritto da «Frater Flamminius Adrianus, Sacrosanctae et Universalis Inquisitionis Romanae Notarius» (ACDF, *Siena, Processi* 15, cc. 403r-405v).

[86] Per quanto egli stesso aveva scritto a Francesco de' Medici nella lettera del 28 gennaio: «È venuto che detto inquisitore mi mandi là in breve, et egli mi farà domane comandamento che fra 25 dì io sia a Roma» (ASF, *Mediceo del Principato* 249, c. 194v).

sacerdote, «arcipresbitero de Saturnia, eletto dalla Comunità e confermato per breve apostolico di Gregorio XIII, e arciprete […] homai sarà dieci anni»[87]. Questi dichiarava di avere conosciuto Cinuzzi quando era podestà di Saturnia; che non c'era stato, in coscienza, un amministratore migliore di lui; di essere stato sempre suo amico, «parendomi virtuoso e ragionando volentieri della Scrittura»; che l'avrebbe amato ancora di più «se non fosse stato scandalizzato da lui nelle cose della fede»[88]. I fatti risalgono all'anno santo del 1575.

Cinuzzi non era un nicodemita, nemmeno per sogno. Si comportava, in quello sperduto borgo del senese, come se fosse stato a Ginevra, e dichiarava anzi di volerci andare, «perché qui stavano i buoni e veri christiani»[89]. Non andava in chiesa, se non quando era obbligato a farlo, «menato dalli priori», ma si comportava poco devotamente, «al segno che […] egli menava la testa, e quando si alzava la santissima hostia, si metteva le mani agl'occhi e abassava il capo». Mai lo vide confessarsi, «in quel tempo che lui stette potestà in Saturnia», nonostante fosse l'anno santo, anzi in una circostanza lo ricercò che gli volesse dare l'assoluzione «in segno di cerimonia». Diceva che confessarsi al sacerdote era segno di pazzia. Non credeva all'eucarestia. Non rispettava i digiuni, né la venerazione dei santi e delle immagini, e «quando passavano le croci alle processioni, lui non si cavava la berretta»[90]. Non avendo riconosciuto nel comportamento del podestà azione che fosse conforme alla dottrina cattolica, l'arciprete aveva finito per denunziarlo al vescovo di Sarzana, come dichiarò nel suo secondo costituto, il 2 giugno 1579[91].

L'accusa più grave formulata nei confronti di Cinuzzi, fu quella di non credere alla divinità di Cristo, fondandosi sull'autorità dell'Ochino:

> Lui non credeva la divinità in Christo, et allegando io quella autorità di Santo Giovanni "In principio erat Verbum", lui exponeva che ciò si intendeva in questo modo, che la volontà di Dio aveva determinato che mandando il Messia, il quale non era Dio, ma bene apud Deum come intercessori; et

---

[87] ACDF, *Siena, Processi* 15, cc. 503r-508v, in part. c. 503r.

[88] Ivi, c. 504r.

[89] «Mi diceva che voleva andare in Genevra con la moglie, perché qui stavano i buoni e veri christiani, e tutto diceva solamente a me», ivi, c. 507r.

[90] Ivi, cc. 504r-505r.

[91] «Io cominciai a scoprirlo per Carnevale che fosse di mala fede, e cercavo col mio poco sapere e col mio poco giudizio di convertirlo, e non potendo farlo, mi risolvei alla Quadragesima cavalcar a Sarzana a denunziarlo» (ivi, c. 506v.).

> io sogiongendo l'Evangelio dice "Et Deus erat Verbum", lui disse "Questo passo l'expone bene l'Hochino", né mi ricordo che mi dicesse l'expositione di detto Hochino, e questo lo diceva di propria oppinione, e non disputandone, né per narrar l'oppinione d'heretici[92].

E interrogato sui libri proibiti, in possesso del podestà, prima di averli bruciati per timore dell'Inquisizione, il teste diceva: «Reverendo padre, io non so se non dell'Hochino»[93]. Decisivo fu dunque l'incontro di Marcantonio Cinuzzi con Bernardino Ochino, che a Siena non avevano dimenticato. Nel merito dell'accusa, sembrerebbe quasi scontato pensare alla lettura, da parte dell'imputato, dei *Dialogi XXX* dell'Ochino, «la goccia che fece traboccare il vaso», comparsi a Basilea nel 1563 e subito condannati dalle chiese riformate con l'accusa di poligamia, ma anche di antitrinitarismo[94]. Posto che qui si alludesse a un libro, e non a una testimonianza orale, tramandata per chissà quali vie. Erano passati quasi quarant'anni dall'apostasia e fuga in terra riformata dell'ex Generale dei Cappuccini, e ancora il suo nome era lì. In mezzo c'era tutta la vita di Cinuzzi, e un pezzo importante di storia senese, in cui il dissenso religioso aveva potuto trovare spazio, solo in relazione alle scelte di potenti consorterie familiari, i Monti, prima nel *caos* generato dalla crisi repubblicana, poi al tempo della *pax* medicea. Non si può escludere, naturalmente, che Marcantonio conoscesse, pur senza menzionarla, la *Brevis explicatio* di Fausto Sozzini, il commento al prologo del Vangelo di Giovanni, scritta prima dell'estate del 1563 e pubblicata in Transilvania nel 1568[95].

Cinuzzi non aveva scampo, anche se non sappiamo di preciso come andarono le cose, non essendoci pervenuta la sentenza di condanna. C'è, però, un documento allegato al processo, che spiega come l'imputato non rimanesse in carcere fino al 1583, come fin qui si era pensato[96]. Lo avevano liberato, infatti, il 5 gennaio 1581, ed egli se ne n'era andato a Siena,

---

[92] Ivi, c. 507r-v.

[93] Ivi, c. 507v. Nello Schema dell'interrogatorio troviamo puntualmente questi due riferimenti all'Ochino: circa la posizione dell'accusato in materia «de divinitate Dei», dovendo interrogarsi il teste «ut exprimat factum quomodo se habuit, et si in illo colloquio fuit nominatus Bernardinus Occhinus, et ad quod propositum»; se il medesimo avesse letto o tenuto libri proibiti, «et si nominaverit Ochinum, et Pasquinum in estasi» (ivi, c. 405r-v).

[94] M. Gotor, *Ochino (Tommassini) Bernardino*, in DBI, 79, 2013, pp. 90-97, in particolare p. 94.

[95] V. Marchetti, G. Zucchini, *Aggiunte all'epistolario* cit., p. 39.

[96] A partire da V. Marchetti, *Ultime fasi* cit., p. 65 e nota 5.

presentandosi all'inquisitore, nel convento di San Francesco[97]. Non trovò il suo implacabile giudice, Prospero Urbani, appena rimosso dall'incarico, per volontà di Francesco de' Medici, il quale era riuscito a liberarsi di quello scomodo personaggio, definito «di poco cervello», e «di troppa autorità et licenza»[98]. L'Inquisizione aveva fallito su tutta la linea, poiché «de pochi inquisiti al suo tempo, le più sono venuti assoluti, con tutto che oltre al sospetto de tal macchia, patitione, disagio et spesa, senza esserne rifatti, né gastigati i falsi e maligni accusatori»[99]. Per la verità, Cinuzzi non era tornato con i suoi piedi, ma in barella: «male conditionato»[100]. Stando al suo racconto, al «padre inquisitore», cioè al vicario generale, vista la sua indisposizione, non era rimasto che mandarlo a casa, dicendogli di riposarsi[101]. Quando si ricordarono di lui, e lo mandarono a chiamare, era il 12 agosto 1581, cioè erano trascorsi sette mesi. Gli chiesero se c'era un documento che attestava la sua liberazione, ricevendo questa risposta: «Io non ho havuto in scritto niente»[102]. Richiesto della sentenza del suo processo, dichiarava di non averla ricevuta, «perch'io me ne andai semplicemente […], pensandomi che a pena bisognato tal cosa me l'harebbero detto loro»[103]. Per cui lo interrogarono sul contenuto della medesima, presumendo che gli fosse stata letta a Roma, come doveva

---

[97] Interrogatus a quo tempore rediit ab Urbe ad civitatem Senarum, respondit: «A cinque di gennaio fui liberato, et agli sette mi partii et venni a Siena» (ACDF, *Siena, Processi* 5, c. 379r).

[98] Cfr. V. Marchetti, *Ultime fasi* cit., pp. 77 e ss. Sul contrasto esploso tra l'inquisitore di Siena e il granduca Francesco I, cfr. anche A. Prosperi, *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 153-181, in particolare pp. 155-156; F. Vitali, *I nunzi pontifici nella Firenze di Francesco I (1587-1609)*, Nuova Cultura, Roma 2017, pp. 25-26. Il nuovo inquisitore generale di Siena sarà fra Annibale Santucci, anche lui da Urbino, nominato il 18 gennaio 1581 (*Le lettere della Congregazione* cit., pp. XLII-XLIII).

[99] Come scriveva, già l'anno precedente, Federico Barbolani, governatore di Siena, a Francesco I, il 12 dicembre 1579 (ASF, *Mediceo del Principato* 1874, c. 269r; ed. in V. Marchetti, *Ultime fasi* cit., p. 75).

[100] ACDF, *Siena, Processi* 5, c. 379r.

[101] «Et io me ne andai in villa per star remoto, aspettando di giorno in giorno d'essere chiamato per fare l'obbedienza di quello che me ne verrà comandato, né mai m'è stato detto altro eccetto che hora» (*ibid.*). Il vicario dell'Inquisizione doveva essere quello stesso personaggio che, all'opposto dell'Urbani, il governatore di Siena aveva definito, scrivendo al granduca, «persona […] assai literata et accorta» (V. Marchetti, *Ultime fasi* cit., p. 70).

[102] «Allora mi fu detto dal cancelliere, del quale non mi ricordo il nome, et me disse che arrivato in Siena mi portasse al monastero di San Francesco avanti il padre inquisitore, et me disse che giongerebbe prima la lettera del cardinale Savello» (ACDF, *Siena, Processi* 5, c. 379r).

[103] Ivi, c. 379v.

essere accaduto. Ma il vecchio Marcantonio rispose beffardo: «A me non fu letta sententia, ma mi fu detto […] ch'io havevo havuto la grazia». Gli avrebbero imposto solo di portare l'abitello, cosa che aveva fatto, «che lo porto ancora et lo porterò fin tanto che non mi sarà comandato altrimente». Allibito, l'inquisitore replicò che era impossibile, perché dovevano avergli assegnato una qualche penitenza. Cinuzzi continuò a negare[104]. Naturalmente non gli credettero, e lo misero di nuovo in carcere. Nel senso che, viste le condizioni di salute, dopo aver consultato il medico, gli assegnarono una cella, *loco carceris*, nel convento di San Francesco. «Ad licentiam tamen illustrissimis gubernatoris Senarum, qui id concessit quo usque a Magno duce Etruriae aliud sibi commissus fuerit»[105]. La verità saltò fuori, quando il cardinale Savelli scrisse all'inquisitore di Siena, Annibale Santucci:

> Marco Antonio Cinuccio ha referito la bugia, per ciò che l'ordine fu che stesse prigione nel monasterio, però Vostra Riverenza ha fatto bene di tenerlo carcerato in una cella, che così fu ordinato da principio, et tanto più lo merita hora per la sua inobedientia et bugia[106].

Fatto sta che Marcantonio, pur avendo beffato l'Inquisizione, non rimase a lungo confinato in convento. «Si fa grazia che possa star in casa sua, nella città o alla villa dove più li piacesse, e fatta l'eccettione gli l'assegnassi per carcere, salvo però le penitenze». Era il 3 novembre 1581, quando giungevano le ultime disposizioni del Savelli, riguardanti il caso Cinuzzi[107]. «Marcantonius quondam Marianus Cinuzzi de Senis abiuravit publice in Urbe et fuit inviatae infrascriptis penitentis»[108]. Al vecchio nemico dei preti, si ingiungeva «che tu ogni giorno reciti la corona della Nostra Donna, dinanzi all'immagine del santissimo crocifisso, il Simbolo d'Athanasio et il psalmo *Miserere me Deus*». Infine, ogni lunedì, la recita de «l'Offizio de morti, et ogni venerdì li Septem salmi»[109].

---

[104] *Ibid.*

[105] Ivi, c. 380r.

[106] Giacomo Savelli ad Annibale Santucci, Roma 18 agosto 1581 (*Le lettere della Congregazione* cit., p. 3).

[107] ACDF, *Siena, Processi* 5, c. 380v.

[108] «Marcantonius quondam Marianus Cinuzzi de Senis» (*ibid.*). Quindi, era figlio di Mariano.

[109] *Ibid*.

L'Accademia degli eretici. Professori e studenti a Pisa tra Inquisizione e Granducato

*Barbara Donati**

Il 10 novembre del 1582 Giulio Cesare Salicini, dal 1568 consultore del Sant'Uffizio romano, riceve da Roma un incarico che richiede assoluta discrezione. Ad affidarglielo è un altro cardinale, Giacomo Savelli, inquisitore generale dello stesso tribunale. A Pisa, scrive Savelli, c'è un'«Accademia» dove si trattano «brutte et horrende cose», un'"accademia" che raduna «Dottori, Lettori di studio, et altre persone di qualità». La gravità dell'affare impone il ricorso all'intervento del granduca di Toscana, «zelante delle cose della Santa Sede»: bisogna «sradicare tale e tanta zizania», cogliere i sospetti sul fatto, incarcerare gli uomini, sequestrare le scritture.

Gli ordini contenuti nell'«istruttione» del Savelli furono puntualmente eseguiti, come si evince da alcune lettere destinate allo stesso cardinale. Sono missive di padri che impetrano la liberazione dei figli dalle carceri del Sant'Uffizio; padri noti, come il filosofo Francesco de' Vieri, insegnante di filosofia a Pisa, e padri meno noti come Guerino Maria Piso, lettore di diritto civile nella stessa università. Ma mentre il primo, grazie alle sue influenti amicizie, ottenne facilmente la liberazione del figlio, Piso dovette attendere otto mesi perché il suo ragazzo uscisse dal carcere «tuto scabioso e poco meno che leproso».

Pochi giorni dopo aver risposto positivamente alla supplica del Verino, gli stessi cardinali romani ordinarono che un altro professore, il filosofo aristotelico Giulio Libri fosse torturato «pro veritate habenda». Torturato una seconda volta, il professore ottenne le difese e, come lui, le ottenne Girolamo Borri, terzo docente di filosofia fin qui incontrato, arrestato anche lui durante il *blitz* ordinato da Savelli.

Giulio Libri e Girolamo Borri erano, insieme al Verino, gli "elementi di spicco" di questa rete d'intellettuali poco ortodossi ramificatasi attorno agli ambienti dello Studio pisano. Entrambi furono accusati da Leonardo

* b.donati2@gmail.com

Cesalpino, figlio del più noto Andrea, anch'egli professore di medicina a Pisa. Le imputazioni a carico del professor Borri, come vedremo meglio più avanti, inerivano materia grave: egli avrebbe, infatti, sostenuto «una opinione pazza», cioè che l'anima fosse mortale e per questo sarebbe stato costretto a partecipare, nel 1583, a «una grande abiuratione» nella chiesa della Minerva, a Roma. Quest'abiura chiude l'*affaire* dell'accademia eretica pisana, avviatosi l'anno precedente e conclusosi con il rilascio, dopo svariati mesi di detenzione e dietro pagamento di cauzione (e in un unico caso dopo aver superato i tormenti della fune), di tutti gli imputati.

Ma la questione sollevata dall'inquisitore generale Savelli, se, cioè, l'ambiente accademico pisano risentisse dell'operato di professori eterodossi, rimase aperta: avevano ragione, a Roma, a guardare con sospetto alle attività nascoste dei professori e degli studenti pisani o piuttosto anche l'inquisizione poteva divenire un'arma nelle mani di un professore a caccia d'impiego a scapito di concorrenti agguerriti? Se, infatti, a Roma qualche inquisitore temeva per l'ortodossia dell'accademia pisana, a Pisa certamente molti temevano ancora di più le invidie e le ambizioni dei colleghi, feroci e puntuali tanto quanto i tribunali del Sant'Uffizio.

1. Giudici e professori

Il primo processo conservato nel fondo *Inquisizione* dell'archivio di Pisa è proprio quello a carico del professor Borri. Si tratta di verbali inviati in copia da Roma e datati 1564, anno in cui formalmente il Sant'Uffizio pisano ancora non esisteva. Fu papa Gregorio XIII a istituire Pisa come sede inquisitoriale autonoma, da cui fece dipendere anche la città di Livorno. Eppure già alla fine degli anni '60 a Roma arrivavano lettere firmate «Inquisitore di Pisa»[1], lettere da cui sembra di capire che i primi giudici fossero molto più impegnati a indagare su ebrei, turchi e mercanti stranieri che a vigilare su professori e studenti pisani[2].

---

[1] Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), St. St. HH2-d, cc. 145rv, 147rv, 159r. Sull'argomento vedi J. Bahrabadi, *L'archivio del tribunale del Sant'Uffizio di Pisa*, "Bollettino Storico Pisano" LXXII (2008), pp. 133-162.

[2] La decisione di papa Gregorio XIII reca una data molto significativa, 1574, l'anno, cioè, in cui nasceva la città di Livorno: qui sarebbero dovuti arrivare numerosi mercanti stranieri attirati da esenzioni e privilegi; R. Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Olschki, Firenze 1990, pp. 41-51, 419-435; G. Laras, *I Marrani di Livorno e l'Inquisizione*, in: *Atti del Convegno Livorno e il Mediterraneo nell'età medicea*, Bastogi ed.,

Fino alla fine degli anni '20 del Seicento e, dunque, in più di cinquant'anni di attività, si contano soltanto diciassette procedimenti intentanti contro studenti e professori e soltanto in tre casi, se si eccettua quello del filosofo Borri, si giunge a una sentenza di colpevolezza, seguita dall'abiura e da quelle penitenze salutari che accompagnano ogni "spontanea comparsa"[3]. Quasi tutti gli studenti che a Pisa comparvero davanti all'inquisitore si videro accusare di credenze magiche, mentre solo i professori dovettero rispondere d'imputazioni più articolate e rilevanti, che andavano dalla lettura di libri proibiti, alla difesa di opinioni ritenute eretiche o addirittura ateistiche. Vediamo chi furono questi docenti in odore d'eresia, per poi verificare se effettivamente da loro abbia avuto origine l'effetto a catena tanto temuto dagli inquisitori.

Oltre a quella già citata del Borri, le carte dell'*Inquisizione* di Pisa riportano un'altra copia di verbali, inviata questa volta da Firenze: si tratta del provvedimento a carico dell'illustre filosofo Francesco de' Vieri, detto Verino II, nipote dell'omonimo filosofo neoplatonico ed esponente di spicco dell'accademia fiorentina. Verino II cercò d'introdurre a Pisa, primo in Europa, un corso di filosofia platonica: dal 1576 al 1580 divenne lettore "festivo" di Platone, tentando di dimostrare la possibilità (e l'utilità) di conciliare platonismo e cattolicesimo[4]. L'ostilità dei colleghi (dell'«aristotelicissimo» Borri *in primis*) a questo esperimento accademico fu tale e tanta che le lezioni del Verino andarono praticamente deserte, decretando, così, la fine dell'insegnamento platonico a Pisa. Fu durante questi anni che il Verino fu accusato di aver letto libri di autori messi all'Indice, uno tra tutti, Bernardino Ochino. Le radici umanistiche e fortemente cristocentriche del pensiero di Ochino avevano generato un diffuso allarme tra le autorità

Livorno 1978; F. Becattini, *Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana*, Pagani, Firenze 1787, p. 133; L. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Zamorani, Torino 2008; G. Marcocci, *Itinerari marrani. I portoghesi a Livorno nei secoli dell'età moderna*, in A. Prosperi (a cura di), *Livorno 1606-1806. Luogo d'incontro tra popoli e culture*, Allemandi, Torino 2009, p. 341-353.

[3] La *spontanea comparitio* era la specie giuridica dietro cui si celava la costrizione operata dal confessore nei confronti del penitente desideroso di ricevere l'assoluzione anche dai peccati di competenza inquisitoriale. L'imputato aveva la sua contropartita: un'abiura, in genere privata, cui seguivano alcune penitenze salutari, digiuni, pellegrinaggi, messe e/o rosari in alcune festività del calendario liturgico, vedi A. Prosperi, *I tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 465 e ss.; B. Donati, *Tra Inquisizione e Granducato, Roma*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 42 e ss.

[4] D. Barsanti, *I docenti e le cattedre*, in: *Storia dell'Università di Pisa*, vol. I, Pacini, Pisa 2000, p. 538.

inquisitoriali, particolarmente a Firenze, dove l'eco dei suoi sermoni rievocava lo spettro savonaroliano di una predicazione che saldava fortemente riforma religiosa, rigore dei costumi e destini politici di una città. Ancora alla fine degli anni '70 del Cinquecento, copie dei *Dialoghi* e delle *Prediche* di Ochino risultano sopravvissute al severo controllo della censura ecclesiastica e due delle prediche figurano anche nell'elenco dei libri «ritenuti» stilato dall'inquisitore di Pisa nel 1572. Oltre alle prediche di Ochino, Verino sarebbe stato in possesso di altri libri proibiti che non avrebbe voluto bruciare, preferendo riporli al sicuro, «in uno scrittoio foderato tutto di asse depinto»: il Boccaccio, il Morgante, oltre al *Dialogo tra Caronte e Mercurio*, anche qui tutti libri inseriti nell'elenco dell'inquisitore[5].

Dalla vicenda inquisitoriale del Verino – che, tra l'altro, non impedì al filosofo di concludere la sua carriera universitaria con emolumenti di tutto rispetto – passarono quasi quarant'anni prima che un altro professore dello Studio Pisano riuscisse ad attirare le attenzioni delle autorità religiose. Questo caso è di grande interesse per chi voglia comprendere il *modus operandi* di un tribunale inquisitoriale. Il dottor Thomas Dempster è al centro di un'opera di progressivo ed inesorabile accerchiamento: la prima a comparire "spontaneamente" davanti all'inquisitore è la moglie, il 31 marzo 1618. Un mese dopo, è la volta dei due servitori inglesi del dottore. A novembre, costretto a cedere di fronte alla pressione dell'intero ambiente familiare, è Dempster in persona a presentarsi davanti al giudice per rispondere dell'accusa di non voler collaborare alla conversione dei suoi servitori. Thomas Dempster, barone di Muresk, lettore di umanità e diritto in molti atenei europei, tra cui Tournay, Tolosa, Parigi, Pisa e Bologna, dove concluse la sua carriera, era nato in un famiglia cattolica scozzese e, tuttavia, intratteneva ottimi rapporti con Giacomo I d'Inghilterra che lo aveva addirittura nominato storiografo di corte. Lasciata Londra per l'Italia, dove alla fine fu accolto dal granduca Cosimo II, vi ritornò più volte, per riportare la moglie in Italia e per comprare dei libri con i soldi del granduca[6], per esempio; fu proprio questo andare e venire da un paese "eretico"

---

[5] ACDF, St. St. HH2-d, c. 225r.; B. Ochino, *I «Dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Claudiana, Torino 1985. Per un attento esame della letteratura che, non solo per i contenuti manifestamente eretici, ma anche per eccessiva oscenità, anticlericalismo o amore del profano, finì sotto il controllo dei censori ecclesiastici, si rimanda a G. Fragnito, *Rinascimento perduto: la letteratura italiana sotto gli occhi dei censori (secoli XV-XVII)*, il Mulino, Bologna 2019; M. Infelise, *I libri proibiti: Da Gutenberg all'Encyclopédie*, Laterza, Roma-Bari 2013.

[6] Il 7 giugno 1617 il granduca concesse a Dempster un prestito (probabilmente da de-

ed ostile ad attirare le attenzioni dei suoi detrattori, che non erano certo pochi[7]. Tra loro, un inglese, sir Robert Dudley, convertito al cattolicesimo e assunto dal granduca Ferdinando I come cartografo, progettista di navi e sovrintendente agli arsenali di Pisa e Livorno. Col tempo, sir Dudley, solo in Toscana conte di Warwick[8], era divenuto il motore di una sorta di ufficio di *placement* per tutti quei corsari che la pace anglo-spagnola aveva reso disoccupati e che ora se ne andavano in cerca di un nuovo sovrano cui offrire i propri servigi. Fu lui a concretizzare l'idea, nata in ambiente gesuita, di attirare «ne' stati de' Principi Cristiani, et ala religione cattolica» i corsari inglesi, promettendo loro «indulto delle cose passate, et agevolezza nelle cose loro per l'avvenire», ottenendo il duplice guadagno di liberare «la navigazione all'Indie» dalle rovinose ruberie dei corsari e di acquistare «la ridutione» di quelle anime alla fede cattolica, sotto il vigile, ma benigno controllo della Santa Inquisizione[9]. Perno di queste trattative tra inglesi e

---

trarre successivamente dallo stipendio) di 200 scudi, «per andare alla patria e condurre sua moglie e famiglia». Già l'anno precedente Dempster aveva beneficiato di un versamento *una tantum* di 200 scudi per sostenere i costi del suo trasferimento a Pisa e per il pagamento di un alloggio, Archivio di Stato di Pisa (d'ora innanzi ASP), Università, II, G. 77, c. 36r.

[7] La regina Elisabetta aveva, infatti, promulgato una serie di leggi che rendevano davvero complicato uscire dai confini del regno, a meno che non si fosse capitani, marinai o mercanti. Coloro che, cattolici, risiedevano per qualunque motivo nel Continente erano sempre sospettati di spionaggio a favore dei paesi ospitanti e a danno, ovviamente, della madrepatria. Per questo la regnante inglese si preoccupava d'inviare spie per tenere sotto controllo persone, istituti ed ogni realtà in cui potesse svolgersi, protetta e nascosta, l'attività dei "traditori". Uno dei maggiori impedimenti riscontrati nell'opera di conversione degli inglesi era la «confiscatione di beni che loro si faria in Inghilterra, quando venissero alla fede cattolica», ACDF, St. St. M4b, I parte, c. 605rv; ASP, Università, II, G. 77, c. 36r.

[8] Figlio del conte di Leicester, favorito della regina Elisabetta, proprio da quest'illustre paternità vide scaturire l'origine dei suoi molti guai. Accusato di appropriazione indebita del titolo di conte di Warwick, con cui continuerà sempre a firmare le sue lettere, sposato e con cinque figli, lasciò l'Inghilterra con la dama d'onore della regina. Arrivato in Italia, diventò cattolico, ottenne la dispensa papale e sposò l'amante. In cambio, re Giacomo I gli confiscò tutte le proprietà e lo bandì per sempre. Fu un esperto navigatore e ispiratore del viaggio d'esplorazione lungo le rive del fiume Orinoco finanziato da Ferdinando I nel 1608. Fu anche un eccellente cartografo, come testimonia la sua famosa opera dell'Arcano del Mare, stampata per la prima volta a Firenze nel 1646; W. Martigli, *L'Arcano del mare di R. D.*, in: *Livorno. Progetto e storia di una città tra il 1500 e il 1600*, Nistri-Lischi e Pacini, Pisa 1980, pp. 191-197; C. Ciano, *I primi Medici e il mare*, Pacini, Pisa 1980, pp. 151 ss., 168 ss.

[9] Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora innanzi ARSI), ROM 129 II, c. 446r. La fine del conflitto anglo-spagnolo (1604) rese più sicure le rotte mediterranee e indusse la corona inglese a revocare le *lettre de marque* in possesso dei capitani britannici: questi non avrebbero più potuto fare bottini in suo nome, predando le navi nemiche. La lettera di marca consentiva a una nave da guerra, allestita da privati, di attaccare il naviglio nemico, vedi R.C. Ritchie, *Capitan Kidd e la guerra contro i pirati*, a cura di F. Marenco, Einaudi, Torino 1988, pp. 12 e ss.

corte medicea fu, dunque, sir Dudley le cui ambizioni bene si sposarono con quelle dei Medici, intenzionati a guadagnarsi un posto di rilievo sulle rotte mediterranee ed atlantiche. Proprio per questo, quando scoppiò un'aspra contesa tra Dudley e Dempster, fu subito chiaro chi avrebbe avuto la meglio. Nel 1619, dopo tre anni di apprezzata docenza universitaria, Dempster aveva finalmente concluso il suo *De Etruria Regali*, che diverrà uno dei testi di riferimento per gli studi sull'etruscologia[10]. Ma il professore scozzese non fece in tempo a darlo alle stampe, perché costretto dal granduca Cosimo II a lasciare la Toscana dopo essere stato denunciato come eretico davanti all'inquisitore di Pisa. E a questo punto non stupirà il fatto che la fama di eresia di Thomas Dempster nacque e si alimentò nei salotti di casa Dudley[11].

Nel 1625, lo stesso anno in cui Dempster moriva avendo concluso la sua carriera universitaria a Bologna, a Pisa un suo collega di diritto civile e criminale otteneva dall'inquisitore il permesso di uscire dal carcere di Firenze per ritornare al suo lavoro. Si tratta di Giorgio Pinelli de Matos, uno dei numerosi insegnanti portoghesi iscritti nei ruoli di medicina e diritto dell'Università di Pisa. Come ha giustamente sottolineato Lucia Frattarelli Fischer, non era solo il prestigio accademico di università come Coimbra o Salamanca a guadagnare ai portoghesi l'accesso alle cattedre dello Studio pisano. Ai Medici non dispiaceva che, insieme alle loro indubbie qualità intellettuali, i portoghesi portassero in Toscana anche le loro ricche famiglie, come fece, appunto, Pinelli che arrivò a Pisa «con le famiglie di un suo cognato e di due cugini con negozi di mercatura»[12]. A questa breve panoramica dei professori che a Pisa ebbero a che fare con il tribunale dell'Inquisizione manca un caso di particolare interesse e, per questo, bisognoso di spazi e riflessioni proprie, quello da cui siamo partiti: il filosofo Girolamo Borri.

---

[10] L'opera sarà data alle stampe soltanto nel 1723-24, a Firenze, per volontà dell'inglese Thomas Coke; vedi M. Cristofani, *La scoperta degli Etruschi. Archeologia e antiquaria nel '700*, CNR, Roma 1983, pp. 15-43. Sull'argomento si veda anche G. Cipriani, *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Olschki, Firenze 1980.

[11] Archivio Storico Diocesano di Pisa (d'ora innanzi ASDP), *Inquisizione*, 7, c. 323r, 325r, 326rv-327.

[12] L. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Zamorani, Torino 2008, p. 73. Qualche anno prima, un altro Pinelli ebbe a che fare con il Sant'Uffizio di Pisa: Pinelli «leggeva matematica e facoltà di semplici» a Siena, dedicandosi nel tempo libero a realizzare quadri astrologici per amici e conoscenti, ASDP, *Inquisizione*, 8, c. 476v- 477r.

2. Una vita a processo. Il caso di Girolamo Borri

La prima volta che Borri attraversò l'ingresso di una prigione del Sant'Uffizio fu nell'ottobre del 1551. Purtroppo non conosciamo le ragioni del suo arresto: i *Decreta* sommano a una certa, connaturata avarizia d'informazioni, innumerevoli lacune dovute al saccheggio degli archivi dell'Inquisizione del 1559, anno della morte di papa Paolo IV. Ci viene in soccorso, come in molte altre occasioni, quella miniera di notizie che è il lungo processo al cardinal Giovanni Morone. Un testimone del processo lo annovera fra gli «amici lutherani» del cardinale, dal momento che spesso frequentava gli stessi suoi "salotti spirituali", quelli della marchesa di Pescara (certamente luterana come luterano era il suo «padre et mastro spirituale nelle cose di religione, 'l cardinal Polo»), e quello dell'arcivescovo di Otranto, Pietro Antonio di Capua. Durante gli incontri a casa dell'arcivescovo, Borri avrebbe commentato le *Lettere* di san Paolo, un'abitudine sempre più radicata nei circoli intellettuali del XVI secolo e resa possibile dalla pubblicazione di un numero crescente di edizioni delle *Lettere*, corredate di commento filologico, teologico e, talvolta, anche dal testo greco[13]. San Paolo fu l'autore alle origini della Riforma (basti pensare che solo Melantone diede alle stampe 30 edizioni della *Lettera ai Romani*), l'apostolo che aveva messo al centro della sua predicazione la certezza della salvezza per chi crede, la libertà del cristiano dalle leggi, il prevalere del carisma sull'istituzione.

Borri fu rilasciato quasi due anni dopo, nel 1533, e subito iniziò a insegnare filosofia a Pisa. Nel 1561 usciva la sua prima opera, *Del flusso e reflusso del mare*, dedicata alla duchessa di Toscana Giovanna d'Austria, seguita da un *Ragionamento*, un dialogo sulla perfezione delle donne. Il vescovo di Lucca intimò all'editore Busdraghi di non vendere più nessuna copia del libro di Borri, pena la scomunica[14]. Le preoccupazioni vescovili

---

[13] Nel Quattrocento furono pubblicati soltanto 15 commenti delle *Lettere* di Paolo, mentre dal 1500 al 1516 (anno del commento di Lutero alla *Lettera ai Romani*) uscirono 22 edizioni dell'epistolario paolino; dal 1517 al 1545, 203 commenti dell'intero epistolario e 224 di singole lettere. Nella seconda metà del Cinquecento, numerose sono le edizioni della Bibbia in volgare, mentre diminuiscono quelle del solo epistolario paolino, pur attestandosi su numeri significativi, vedi G. Pani, *Paolo, Agostino e Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Catanzaro 2005; M. Firpo, D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, nuova edizione critica, con la collaborazione di L. Addante e G. Mongini, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011-2015, 3 voll., vol. II, pp. 1048-1049.

[14] G. Borri, *Ragionamento di Telifilo Filogenio sopra la perfectione delle donne*, Busgrado, Lucca, 1561; vedi S. Adorni Braccesi, *Una città infetta. La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1994, pp. 218-235.

si concentravano su due aspetti diversi, uno inerente il contenuto del testo, l'altro, se così si può dire, attinente ai creatori materiali del testo, a chi, cioè, l'aveva materialmente scritto, commissionato e a chi aveva fatto da intermediario per l'intera operazione. Dell'autore era nota la frequentazione delle carceri inquisitoriali romane; del committente, Alberico I Cibo Malaspina, marchese di Massa, si temevano i legami compromettenti: sposato con Isabella della Rovere, figlia di Eleonora Gonzaga (donna molto vicina alla nuova sensibilità religiosa), il Riforma (Paolo Manuzio, Michele Bruto) e scelse come consigliere politico e letterario Girolamo Ghirlanda: fu lui a suggerire al marchese di dare alle stampe l'opera del Borri[15].

Ma anche *dentro* all'opera del Borri c'era qualcosa che allertò la vigilanza del Sant'Uffizio. Il *Ragionamento* si richiamava in modo evidente al *De nobilitate et praecellentia foemini sexus* di Enrico Cornelio Agrippa, opera già all'Indice. Riprendendo Agrippa, Borri affermava che è la stessa materia della creazione divina a segnare una netta differenza tra l'uomo e la donna, giacché il primo è impastato di «fecciosa terra», la seconda da una parte del corpo maschile. Lo stato della donna è dunque «più perfetto» di quello maschile ed è fine e perfezione dell'uomo[16]. Niente di più lontano da quanto avevano scritto i due inquisitori domenicani autori del *Malleus maleficarum*, secondo i quali la donna sarebbe dotata non soltanto di un intelletto inferiore rispetto a quello maschile, ma anche di una minor "capacità" di fede e, dunque, più esposta alle seduzioni del demonio[17].

Anche in questo caso, le posizioni filosofiche del Borri gli costarono due anni di prigionia, durante i quali il filosofo cercò di chiarire la sua posizione in una dettagliata autodifesa. Con un'argomentazione di erasmiana memoria, Borri respinge come folli le accuse tratte da «una honesta burla amorosa»: sbaglia chi tratta la finzione poetica al pari di un trattato teologico, perché un'opera letteraria si nutre dell'invenzione e del paradosso, mentre nel trattato si cerca e si argomenta la verità. Oltretutto, come dice san Paolo, «dove non è la legge, quivj non è la trasgressione […] et non si imputa il peccato» e, siccome non c'è nessuna norma ecclesiastica che vieti di provare la perfezione del genere femminile utilizzando passi delle Sacre

---

[15] G. Dall'Olio, *Ghirlanda Gerolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora innanzi DBI), 53, 1999, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960, pp. 803-805.

[16] G. Borri, *op. cit.*, p. 129.

[17] Per la letteratura sulla superiorità del genere femminile si rimanda a M. Zancan, *Nel cerchio della luna. Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo*, Marsilio, Venezia 1983.

Scritture, come ha fatto Borri, anzi è ormai consolidata una consuetudine «non solamente di tre […], ma anche di forse 20, se non 30» che hanno «addoperato» le verità della Santa Scrittura per provare la loro finzione letteraria, ne consegue che al massimo si possa parlare di "falsità", giammai di eresia. Borri non mischia la Parola di Dio «a parole lascive, dishoneste», ma scrive un libro «pudicissimo et castissimo, tal che il possono leggere le fanciulle vergini et le monache de' monasteri». Per questo certo il Sant'Uffizio non lo tratterà peggio di quanto ha trattato il cardinal Bembo o il conte Castiglione, delle cui opere assai più impudiche «ne è pieno il mondo, et particolarmente Roma». E se qualcuno dicesse che questa commistione tra Sacre Scritture e finzione letteraria è sì una consuetudine, ma assai cattiva, si risponderebbe che, secondo le leggi imperiali e canoniche, «*consuetudo, quamvis mala, facit ius et tollit legem*»[18].

Certo, rimangono accuse più circostanziate, come quella di aver conservato «le opere di Sant'Agostino colle epistole d'Erasmo et altri simili vietati», venticinque, trenta libri di cui non si era voluto privare, come del resto «non vi fu dottore nello Studio pisano che gli habbia consegnati [all'ordinario] già mai», anche perché il secondo e terzo Indice permettevano di tenere le opere *deletis nominibus*[19]. La lettura di testi inseriti nell'Indice era, infatti, una prassi diffusa negli ambienti universitari, permessa dagli stessi inquisitori attraverso lo strumento delle *licentiae legendi* che di fatto apriva fitti varchi nel sistema difensivo costruito dall'Indice del 1559.

Se anche Borri avesse mancato nella lettura dell'officio divino, o non fosse andato a messa con regolarità, dimenticando anche d'indossare la veste lunga[20], sarebbe da considerarsi «peccatore di sola omissione,

---

[18] ASDP, *Inquisizione*, 1, c. 12r.

[19] Ivi, 6v. In base all'Indice di Pio IV (1564) la lettura di libri scritti da autori riformati che non trattassero tematiche religiose e che avessero superato l'esame degli inquisitori era consentita una volta cancellati i nomi degli autori, degli editori e dei luoghi di stampa in odore di eresia, vedi A. Prosperi, *Damnatio memoriae*, in: G. Paolin, *Inquisizione: percorsi di ricerca*, Università di Trieste, Trieste 2001, pp. 11-34. V. Frajese, *La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Morcelliana, Brescia 2006; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, il Mulino, Bologna 1997; Ead., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2005; Ead., *La colpa di leggere nella prima età moderna*, in: *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, vol. I, pp. 171-182.

[20] ASDP, *Inquisizione*, 1, cc. 7rv. Le norme statutarie dello Studio pisano prevedevano che i «dottori leggenti» dovessero «portare la toga, tanto nei giorni che si legge, quanto negl'altri sino all'Ave Maria dell'ore 24 sotto pena di scudi 20», ASP, Università, II dep., sez. A. I. 6, c. 31r.

non commissione» e certamente «non heretico». La difesa del Borri si conclude, così, puntando tutto sulla distinzione, in vero spesso assai sottile, tra peccato e peccato d'eresia. Secondo un concetto di scolastica memoria, l'eresia è un atto dell'intelletto che esige la collaborazione della volontà e Girolamo Borri non ha mai compiuto atti di volontaria disobbedienza, al massimo ha omesso di compiere un bene dovuto, come la messa o le preghiere quotidiane. La pratica di qualche processo inquisitoriale ci ha, però, più volte dimostrato come per molti giudici del Sant'Uffizio un peccato di omissione non fosse necessariamente più innocente di uno di commissione. Dietro l'omissione dell'atto dovuto di andare a messa o di confessarsi in Quaresima, può celarsi un convincimento eretico che solo per opportunismo non si traduce in un aperto dissenso dottrinale: un'eresia "interiore", ma non per questo meno pericolosa. Qui sta, forse, la spiegazione del fatto che Girolamo Borri, rilasciato dalle carceri di Roma, sia comunque rimasto nella lista dei "sorvegliati speciali" del Sant'Uffizio romano, che da lontano continuò a seguirne carriera e relazioni[21].

Solo nel 1575 Girolamo Borri riuscì a riprendere il suo insegnamento a Pisa, tra le lamentele di molti suoi colleghi. Il 5 marzo 1576 Borri scriveva al granduca lamentandosi di un'avversione che aveva ormai tracimato nella calunnia: Verino II e Francesco Buonamici, altro illustre filosofo dell'ateneo pisano, erano addirittura arrivati a contestare la validità del suo dottorato; Buonamici, con altri professori, aveva fatto addirittura firmare una petizione agli studenti in cui reclamavano per il Verino la cattedra conferita al Borri. Due anni dopo anche il medico Camuzio insorgeva contro Borri, colpevole di aver fomentato l'odio contro di lui, di avergli sottratto gli alunni con calunnie, denaro e lezioni private coincidenti con le sue. In questo clima di fortissima rivalità accademica, l'accusa d'eresia poteva divenire l'arma decisiva per concludere definitivamente una battaglia finalizzata all'eliminazione dello scomodo concorrente. In questo contesto va collocato l'ultimo e più insidioso dei processi di Girolamo Borri, quello del 1582, da cui siamo partiti all'inizio del nostro racconto, quello in cui dovette difendersi dall'accusa di aver negato l'immortalità dell'anima.

La chiesa, con la bolla papale *Apostolici regiminis* del 1523, aveva ribadito con forza che una proposizione filosofica, per dirsi vera, do-

[21] ACDF, *Decreta*, 1563-65, cc. 157r-159r. Borri fu rilasciato alla fine del 1565, dopo aver alternato il carcere a misure di arresto domiciliare. ACDF, *Decreta*, 1563-65, c. 165rv.

veva in ogni caso essere conforme alla fede. L'immortalità dell'anima era una delle pietre fondanti della chiesa cattolica, la roccia che tra le altre cose fondava l'istituto della confessione; anche gli stati territoriali avevano tutto l'interesse a difenderla, e non solo nell'Italia della Controriforma. In Inghilterra, per esempio, l'abolizione della confessione auricolare aveva destato notevoli perplessità anche tra il clero riformato che, temendo la deriva morale per i fedeli abbandonati all'unica guida della loro coscienza, iniziò a raccomandare il ricorso ai consigli di un ministro della parola o alla lettura dei volumi di casi di coscienza[22]. La posizione di Borri doveva essere alquanto critica se per salvarlo fu necessario l'intervento di papa Gregorio XIII; il 5 novembre 1583, il filosofo scriveva al granduca: «A laude d'Iddio, son stato liberato, non dalla Inquisizione ma dal Papa», che così metteva fine a una lunga serie di processi intentati dal Sant'Uffizio ai danni di questo filosofo che aveva trascorso buona parte della sua vita entrando ed uscendo dalle carceri dell'Inquisizione.

Concluso con Girolamo Borri l'esame dei professori inquisiti a Pisa, possiamo dire che, per i pochi docenti inquisiti in questi oltre cinquant'anni di attività, non furono emesse sentenze di colpevolezza o, almeno, non sono sopravvissute negli archivi. Fatta eccezione per Borri, che ebbe rapporti continuativi e dagli esiti alterni con le autorità inquisitoriali di Roma e Pisa, gli altri docenti non dovettero abiurare; gli unici a farlo furono i domestici e la moglie del professore scozzese Thomas Dempster. Che fu anche l'unico a subire pesanti effetti negativi a seguito delle accuse di eresia: oppresso dai debiti (la sua biblioteca fu venduta dal provveditore allo Studio di Pisa, Girolamo Sommaia) e dalla fama di eresia che i suoi detrattori gli andavano cucendo addosso, fu costretto a fuggire a Bologna, dove però trovò chi lo accolse con tutti gli onori, compreso un lauto stipendio per la sua nuova cattedra di umanità.

A questo punto proviamo a verificare quel paradigma da cui siamo partiti: professori eretici, studenti eretici. Tanti o pochi che fossero, Girolamo Borri, Francesco Verino, Thomas Dempster riuscirono a influenzare negativamente la loro platea di giovani studenti, conducendoli sulla cattiva strada dell'eterodossia?

---

[22] K. Thomas, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Mondadori, Milano 1985, pp. 148 e ss.; A. Prosperi, *Tribunali* cit., pp. 213-543.

3. Giudici e studenti. A scuola di negromanzia

La lettura dei verbali inquisitoriali degli anni 1574-1626 sembra suggerire l'idea che gli studenti di Pisa fossero assai più intenti a imparare magie e sortilegi che a discettare della natura dell'uomo e dei suoi destini oltremondani. Dei sette studenti convocati alla presenza dell'inquisitore, uno «stagna il sangue», ossia conosce rimedi segreti per fermare le emorragie; un altro ruba ostie consacrate o ossa di morti al cimitero, necessarie a invocare demoni; tutti partecipano a riti magici dalle svariate finalità. Soltanto il lucchese Francesco Carli viene accusato di aver letto libri senza la dovuta licenza: passeggiando verso sera con alcuni compagni sul Lungarno pisano, si sarebbe vantato del fatto che lui, a differenza dei suoi professori, non chiedeva alcuna licenza per leggere i libri proibiti, perché, diceva, «me la piglio da me stesso»[23].

Anche se attenuata dalla prassi delle licenze, la censura rimase un problema con cui ogni professore e studente dello Studio pisano dovette fare i conti, spesso autolimitandosi prima che fossero altri a farlo in modo ancor più penoso. Quest'atmosfera di perenne sorveglianza non contribuì certo a richiamare in città docenti e studenti d'oltralpe. Il lento declino dell'università di Pisa si legge anche attraverso la lista dei libri proibiti requisiti dagli inquisitori: ogni sei mesi questo elenco doveva essere inviato a Roma e, di sei mesi in sei mesi, la lista iniziò ad assottigliarsi, finché nel 1669 l'inquisitore di Pisa scrisse laconico a Roma che la sua apparente inoperosità era dovuta a un'università sempre più in declino: «il poco numeri di quelli [scolari] è stato causa del poco numero di questi [libri]»[24].

Se i docenti vennero trovati in possesso di libri di Lucrezio, Ochino ed Erasmo, gli studenti sembravano interessati a un altro genere di letture. Lo spagnolo Gaspare Vitale, per esempio, aveva «un libro scritto a mano […] co' il quale diceva potersi scongiurare i demonij, condurre donne a far cose d'incanti per ogni cosa che voleva»[25]. Il volume (« i titoli del quale erano scritti di sangue») veniva abitualmente nascosto «sotto mattoni o materassi», come ebbe modo di verificare più volte la domestica. All'interno di questo libro erano disegnati «quadrangoli e spiriti dipinti». Vitale, poi,

---

[23] ASDP, *Inquisizione*, 5, 750r-765v.

[24] Lettera del 26 novembre 1668, citata da A. Prosperi, *Anime in trappola. Confessione e censura ecclesiastica all'Università di Pisa tra '500 e '600*, in: *Inquisizione Romana: letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 284.

[25] ASDP, *Inquisizione*, 1. cc. 596 e ss.

possedeva «una bussola da hostie con forsi dieci o dodici hostie […] consagrate. […] Quando udiva la messa ne teneva tre sotto la berretta» e, al momento della consacrazione, «lui doveva dir' altre parole che l'insegnava quel libro», ricordandosi di non inginocchiarsi mai. «Se farete simili cose sarete abrugiato», lo rimproverava un compagno, ma Vitale rispondeva che «in Valentia io non le farei perché l'Inquisitione di là è più rigorosa, non come qua che è si piacevole». L'antica fama di rilassatezza degli italiani non sembrava aver risparmiato neppure l'istituzione che del rigore si era fatta la più intransigente promotrice. Una fama che sembra confermata dai fatti. Diversi anni dopo, nel 1597, da Roma arriva un ordine all'inquisitore di Pisa: che riveda bene e da capo «tutti i processi che sono in questo archivio del Santo Offitio di Pisa». Padre Lelio Medici obbedisce, senza, però, riuscire a trovare nessuno che «sia stato mai condennato per heretico, o che li siano stati confiscati i beni». Per maggior sicurezza, l'inquisitore ha persino «ragionato con alcuni de più vecchi di questa Città che arrivano alli 25 anni», ma «anco questi asseriscono che qui in Pisa non è mai seguita alcuna confiscatione d'alcuno heretico»[26].

Più complesso, invece, il caso di un altro ex-allievo dello Studio pisano, il cavaliere Tommaso Baldracane. Tommaso è un cavaliere dell'Ordine di Santo Stefano accusato, nel 1575, di aver partecipato a riti d'invocazione al demonio. Ai tempi in cui era studente a Pisa (ben dodici anni prima), in un «horto» fuori le mura cittadine, avrebbe scongiurato un demonio affinché gli donasse «uno anello di scientia». Insieme a un compagno palermitano, ora frate a Roma, avrebbero fatto un circolo in terra con un coltello, «et con una candela per uno» in mano, stettero lì, dentro il cerchio, scongiurando lo spirito per più di un'ora: «Noi te comandiamo da parte di Dio à te Spirito che tu ci porti due anelli de scientia per sapere logica, et philosophia et tutte le altre scientie»[27]. La «scongiuratione» al demonio aveva qui finalità ben diverse da quelle perseguite con il rito della caraffa o con il battesimo della calamita: più che rimediare agli accidenti della natura, qui si trattava di penetrarne i segreti e farli propri. Per riuscire in quest'intento, i due studenti avevano copiato la «scongiuratione» da alcuni scritti, che poi avevano subito bruciato, perché dentro «vi erano molti segreti». Quali? Quelli *ad amorem* di Pietro d'Abano, per esempio, o dell'«Almadel di Salomone», la quarta sezione de *La Piccola Chiave di Salomone*, uno dei testi più famosi e censurati di demonologia. Così lo descrivono a Roma,

[26] ACDF, St. St. HH2-d, c. 786r.
[27] ASDP, *Inquisizione*, 1, c. 119r.

come un «responso di superstitione per acquistar scientie, thesori, haver potestà sopra demoni, farsi portar presto da Regno a Regno e per acquistar (dice il libro) le virtù d'Adamo nel stato dell'Innocentia»[28]. Baldracane ed il suo compagno avevano provato a replicare il rituale dell'Almadel e, se la loro «scongiuratione» non sortì gli effetti sperati, fu con ogni probabilità a causa dell'inadeguatezza del corredo cerimoniale[29]. Il cavalier Baldracane finì nella «pregione secreta de Cavaglieri»[30] dopo essersi presentato "spontaneamente" all'inquisitore, avendo saputo (non si sa come, né da chi) che dall'esame di un testimone stavano risalendo proprio a lui. Certo il cavalier Baldracane non era un uomo qualunque, se il granduca arrivò a scrivere ai cardinali inquisitori lamentandosi di non essere stato avvisato del suo arresto.

Ma quello del cavalier Baldracane non fu un episodio isolato. Negli stessi anni giunse a Pisa un orefice francese che sosteneva «d'essere nigromante et d'havere spiriti constretti in uno anello». Purtroppo non si riuscì a catturarlo, perché, proprio mentre si disponeva il suo arresto, partì «di Pisa, a dua hore di notte, *avvertito credo da suoi spiriti*»[31]. Difficile dire se l'inquisitore di Pisa ironizzasse sulle superstizioni diffuse tra i suoi fedeli, o lui per primo credesse nell'esistenza di entità ultraterrene chiuse in "anelli di scienza".

Altri studenti furono inquisiti per aver partecipato a riti d'invocazione al demonio o per aver "battezzato" calamite, in un clima culturale certamente sempre più asfittico e sorvegliato[32]. Tuttavia, il calo degli studenti d'oltralpe registrato tra '500 e '600 ebbe ragioni più complesse.

Il 13 novembre 1564 usciva la bolla *In Sacrosancta beati Petri* di papa Pio IV: tutti i precettori, i maestri, gli educatori, laici o ecclesiastici che fossero, erano tenuti a professare la loro fede cattolica davanti al vescovo o a un suo rappresentante. Lo stesso valeva per gli studenti che, prima dell'assegnazione dei punti, dovevano prestare giuramento di ortodossia

---

[28] ACDF, St. St. HH2-d, c. 317rv; sulla *Clavicula Salomonis* vedi F. Barbierato, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII-XVIII*, Sylvestre Bonnard, Milano 2002, pp. 24-25, 34-63.

[29] Volendo seguire alla lettera le indicazioni dell'*Almadel*, doveva trattarsi di oggetti "vergini", per esempio cera fabbricata appositamente per il rito e riposta con cura in apposite sacche: ivi, p. 47.

[30] ASDP, *Inquisizione*, 1, c. 119r; ACDF, St. St., HH2-d, c. 307r. La prigione in questione era probabilmente il Palazzo dell'Orologio, in piazza dei Cavalieri a Pisa, sede dell'ospedale e delle prigioni dell'Ordine dei Cavalieri di Santo Stefano, ordine militare creato da Cosimo I nel 1561 per difendere le coste toscane dalla minaccia barbaresca.

[31] Lettera del gennaio 1576, ACDF, St. St., HH2-d, c. 326r.

[32] ASDP, *Inquisizione*, 1, cc. 586r- 604v; ivi, *Inquisizione*, 10, c. 8r; 17r-36v.

religiosa. Ciò comportava l'automatica esclusione di acattolici e scomunicati. A Pisa, poi, al giuramento d'ortodossia si accompagnava quello di fedeltà verso il duca, sovrano garante dell'unità politica e religiosa dello stato toscano. Fedeli al papa e al duca, dunque, in un duplice giuramento che legava fede e pensiero politico.

4. Fedeli al duca e al papa

La bolla papale *In Sacrosancta* suscitò un comprensibile imbarazzo in università, come quella di Siena o di Padova, da lungo tempo meta dei viaggi d'istruzione dei giovani rampolli europei, attirati dall'idea di completare la loro formazione culturale in un prestigioso ateneo italiano. Mentre Venezia iniziava una dura battaglia in difesa della tradizionale autonomia dell'ateneo padovano, Firenze sembrava accettare di buon grado una disposizione che rischiava di scatenare un'emorragia di studenti, soprattutto tedeschi[33]. I principi toscani rimasero sordi a chi, come il collegio pisano dei dottori legisti, protestò per i più che probabili effetti negativi della norma. Nel 1566 Francesco de' Medici rispondeva ai legisti pisani che preferiva osservare le «sante constitutioni» piuttosto che «pensare alla perdita di quei pochi scolari che, ricusando avanti il grado del dottorato di prestar' simil giuramento, possono havere la coscienza macchiata da infettare molti altri virtuosi […]»[34].

Come in altre occasioni, però, anche qui i Medici trovarono il modo di coniugare ossequio della norma e riduzione del danno, rinunciando a uno scontro aperto con la Santa Sede, giudicato ora inopportuno, ora inconcludente. Il giuramento d'ortodossia, introdotto nella vita di studenti e professori pisani, non fu mai esteso all'altra sede universitaria toscana, quella senese. Per essere più precisi qui non fu mai introdotto alcun giuramento, anzi, con l'approvazione dei capitoli della nazione tedesca, nel 1574, si concessero particolari garanzie agli studenti tedeschi nei confronti delle autorità inquisitoriali. Si vollero, così, differenziare fortemente le due sedi universitarie toscane: Pisa, lo Studio dei fiorentini, Siena l'università aperta alle nazioni straniere e, pertanto, potenzialmente eterodosse. L'università di Pisa era ormai una "scuola di stato": rettore, consiglieri,

---

[33] P.F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, JHU Press, Baltimora 2002, pp. 191-192.

[34] ASP, Università, I, 2, c. 169.

professori erano in qualche modo "servitori" dello stato, cui si richiedeva lealtà verso quelle autorità per le quali esercitavano le loro funzioni. Lo stesso non poteva dirsi degli studenti stranieri, sui quali il granduca non poteva vantare alcun diritto di sovranità. Lo Studio di Pisa, poi, godeva di un bacino territoriale d'utenza piuttosto esteso e difeso dalle norme protezionistiche varate da Cosimo I, mentre a Siena la scarsa popolazione scolastica indigena sarebbe stata sostenuta dall'arrivo degli stranieri impensieriti dalle rigidità dell'ateneo pisano.

Il giuramento di ortodossia, allora, venne a saldarsi in modo coerente al precedente giuramento di fedeltà: chi professava la propria fede tridentina dava un'ulteriore prova di fedeltà al granduca, «Principe Cattolico et Cristiano». All'ombra dei due giuramenti si formava una classe dirigente coesa attorno alla figura del sovrano, garante dell'unità temporale e spirituale dello stato[35].

5. Il duca e l'inquisitore

L'arrivo di un inquisitore nella città di Pisa non fu da tutti salutato con favore. Anche fra gli ecclesiastici ci fu chi, già a pochi anni dal suo insediamento, cominciò a percepire questa figura come eccessivamente potente e autoreferenziale, tanto da arrivare all'aggressione fisica dello scomodo rivale. Nell'estate del 1581, un drappello di agguerriti canonici del duomo si diresse alla volta della chiesa di San Francesco con la chiara intenzione di dare una lezione all'inquisitore. Davanti a una folla nutrita e curiosa, padre Francesco Pratelli da Montefiore fu circondato dai canonici: «chi lo tirava di qua et chi lo ributtava di là, pestando et per terra strascicando», la faccia ormai «livida et pesta»[36]. Soltanto il temerario intervento del futuro notaio del Sant'Uffizio di Pisa (e futuro inquisitore di Treviso, Padova e Siena), padre Felice Pranzini, era riuscito a evitare il peggio.

---

[35] A Siena gli studenti protestanti tedeschi godevano di uno scudo se non giuridico, senz'altro politico nei confronti della giustizia ecclesiastica, sempre che si mantenessero «heretici, ma non scoperti», ossia non compissero atti manifestamente contrari alla religione cattolica; D. Marrara, *Lo Studio di Siena nelle riforme del Granduca Ferdinando I (1589-1591)*, Giuffré, Milano 1970, pp. 328-329; G. Minnucci, L. Kosuta, *Lo studio di Siena nei secoli XIV-XVI. Documenti e notizie biografiche*, Giuffré, Milano 1989; I. Fosi, *Stranieri in Italia: mobilità, controllo, tolleranza*, in *Studi storici dedicati ad Orazio Cancila*, Associazione Mediterranea, Palermo 2011, pp. 531-556.

[36] ASDP, *Inquisizione*, 2, cc.1r-27v; ivi, c. 3v.

Almeno all'inquisitore. Il notaio, invece, fu preso per il collo e tutti gridavano: «Ammazzatelo, ammazzatelo», mentre sopraggiungevano circa 60 preti, ognuno con la sua razione di percosse. Le numerose denunce per sospetta eresia a carico di frati del convento francescano, spesso originate dallo zelo dei loro stessi confratelli, sono un'ulteriore conferma del clima di forte conflittualità generato anche all'interno dell'ordine francescano dall'arrivo dell'inquisitore[37].

Arrivo che aveva importanti ripercussioni anche da un punto di vista politico. Padre Malatesti da Pistoia, per esempio, non appena nominato commissario dell'inquisizione di Siena, scrisse a Roma di giudicare «molto a proposito, anzi necessario, […] che Vostra Santità Illustrissima, *come da lei, et non mosso di qua*, scrivessi duoi versi al'eccellenza del duca nostro di Fiorenza»: se si vuole che in Toscana l'opera del Sant'Uffizio proceda con qualche speranza di successo «il favore di Sua Eccellenza Illustrissima ci è necessario»[38]. Necessario per più motivi. Il primo lo spiega l'arcivescovo di Pisa Pietro Giacomo Borbone: la mancanza di prigioni a uso esclusivo del Sant'Uffizio e l'impossibilità per la diocesi di fornirgliene "in prestito", rendeva «necessarissima» la collaborazione del granduca. Erano i suoi *birri* a catturare il presunto eretico ed erano loro a condurlo alle carceri secolari, anche se queste, «per trovarsi per il più ripiene di malfattori, servano al reo inquisito più per communicare ad altri i suoi mali pensieri che per atterrirlo et condurlo a penitenza»[39]. Anche per questo l'arcivescovo suggerì ai cardinali romani di ricorrere all'uso delle celle conventuali del convento di San Francesco, convinto che questo avrebbe fatto riguadagnare un piccolo margine di autonomia nei confronti di un ducato formalmente ossequioso nei confronti della Santa Sede, ma sostanzialmente attento a difendere le proprie prerogative giurisdizionali dalle ingerenze di Roma. Se, infatti, i Medici furono in genere disponibili alle richieste del Sant'Uffizio in materia di carceri, fu perché ritenevano che offrire le celle di una prigione fosse il modo più efficace per verificare anche chi vi fosse rinchiuso.

L'ombra del granduca poteva stendersi addirittura sulla scelta, tutta papale, degli inquisitori. Nel 1611 padre Priatoni, inquisitore di Firenze, chie-

---

[37] ASDP, *Inquisizione*, 2, cc. 668r-692v; 1, cc. 423r-479v; lo stesso notaio Felice Pranzini fu accusato dai frati di San Francesco di sostenere posizioni non ortodosse in materia di Trinità (2, cc. 425r-443v).

[38] Ivi, c. 101rv.

[39] Ivi, c. 319rv. Lettera dell'arcivescovo di Pisa, gennaio 1575.

deva a don Giovanni Medici di far in modo d'allontanarlo da questa città dove «non vi poteva più stare in modo alcuno poiche nelle cose del suo tribunale non riceve quell'aiuto da Sua Altezza che doverebbe, anzi quando li ha concesso la prigione, qualched'uno è fatto con arte fuggire, et se reclama à Sua Altezza, è rimesso alli ministri, et questi dicono non saper niente, in modo che le pare esser burlato»[40]. In visita confidenziale da don Giovanni, Priatoni lo prega «che *poi che era Sua Eccellenza stata cagione di farlo venir qua*, si contenti anco» di levarlo da questo «grandissimo fastidio». La richiesta dell'inquisitore di essere allontanato da un incarico tanto oneroso quanto improduttivo arriva a seguito di un caso che non è possibile ripercorrere in questa sede. E tuttavia basterà qui ricordare che, parlandone con il residente veneziano a Firenze, Giacomo Vendramin, Don Giovanni de' Medici lo invitò alla massima discrezione: dell'accaduto non doveva «far motto con persona vivente *acciò non apparisse che lo Inquisitore palesasse le cose del Santo Offitio*»[41].

Insomma se è vero, come scrisse Vincenzo Fedeli, ambasciatore della Serenissima a Firenze, che Cosimo I voleva sapere «eziandio dai parrochi fino il numero delle ostie, che si dispensano nelle comunioni; perché suol sempre dire che l'alterazione e mutazione della religione porta con sé il pericolo manifesto della mutazione delli stati», è altrettanto vero che precedere il potere ecclesiastico nella caccia agli eretici equivaleva a ridimensionarne le pretese giurisdizionali, tutelando quei sudditi che, di volta in volta, si ritenevano indispensabili per il buon funzionamento dello stato o per il suo erario. Insomma, spesso i Medici giudicarono molto più conveniente vigilare sui movimenti dell'inquisitore che su quelli degli eretici.

[40] Archivio di Stato di Venezia, *Dispacci degli Ambasciatori al Senato. Firenze*, XXVI, c. 205 e ss.

[41] B. Donati, *Tra Inquisizione* cit., pp. 176 e ss.

Prolegomeni a una fenomenologia della lauda e del travestimento spirituale tra Firenze e Roma

*Stefano Lorenzetti**

1. «*Consonet ut sonet*»

Nel suo saggio *La cornice e il quadro. Il concilio di Trento e la musica*, Paolo Prodi così leggeva il programma iconologico della celebre Santa Cecilia di Raffaello [Fig. 1]:

> Dipinta nel 1514-1515, essa rappresenta il momento prima della tempesta, il tentativo estremo di fissare la rottura di una sintesi teologico-umanistica ormai impossibile: al centro Cecilia, con in mano un piccolo organetto portatile, in «spirituale conversazione» con altri santi, in alto un coro di angeli, pure voci che cantano leggendo lo spartito, in basso, sul pavimento, una quantità di strumenti musicali frantumati e a pezzi. Siamo alla vigilia della Riforma e ben prima del concilio di Trento, ma in questo quadro sembra rappresentata tutta la storia futura: il mondo non sarà più quello di prima sia per coloro che aderiranno alle nuove dottrine sia per coloro che si manterranno fedeli al magistero della Chiesa di Roma. La crisi prima di divenire istituzionale, nella frattura delle Chiese e nelle guerre di religione, è sentita come rottura di una sintesi umanistica del mondo musicale e teologico. Al di là delle riflessioni sul rapporto con sant'Agostino e con il neoplatonismo di Ficino, è nella musica che viene colto il distacco tra un mondo celeste che si identifica con la musica vocale e un mondo terrestre che diviene profano[1].

Secondo l'illustre studioso, recentemente scomparso, la musica è sintagma in cui si rivela, meglio di ogni altra dimensione dell'esperienza este-

* stefano.lorenzetti@consvi.it

[1] P. Prodi, *La cornice e il quadro. Il Concilio di Trento e la musica*, in Id., *Arte e pietà nella chiesa tridentina*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 259-280, in particolare p. 260, originariamente pubblicato in *Barocco padano* 4, Atti del XII Convegno internazionale sulla musica italiana nei secoli XVII-XVIII, Brescia 14-16 luglio 2003, a cura di A. Colzani, A. Luppi e M. Padoan, AMIS, Como 2006, pp. 9-26.

tica, l'emergere della "modernità". Un significativo segno di tale emergenza lo si può cogliere rileggendo la *vexata quaestio* della liceità etica e della funzionalità rituale della musica con lo sguardo rivolto a due modalità dell'esperienza musicale apparentemente antitetiche ma paradossalmente interagenti nel medesimo mondo, nei medesimi spazi fisici e simbolico-rituali della moltitudine delle pratiche informali paraliturgiche: la semplice, devota, popolareggiante lauda devozionale, e la "licenziosa" e talora più artificiosa musica profana sottoposta a una vera e propria metànoia attraverso la sostituzione del testo originale con un testo pio e devoto. Pur nella diversità, le due pratiche sembrano condividere una medesima utopia: il conseguimento di un'ideale completa sottomissione della musica alle esigenze rituali nel segno di un'adeguatezza funzionale che vorrebbe fagocitare ogni altra dimensione della fruizione estetica.

Ma è proprio nello iato tra intenzione ed effetto, nel dissidio tra progettualità e percezione che si coglie quel distacco, quella frattura, quella riorganizzazione di reciproche interdipendenze tra mondo celeste e mondo terrestre che la musica rappresenta nelle loro tensive, irrisolte interrelazioni, non solo simbolicamente, come nella Santa Cecilia, bensì fenomenologicamente nella ricca, ambigua polisemia dell'evento sonoro.

La *vexata questio* è, a sua volta, sottoinsieme di una *questio* che, negli anni del concilio di Trento, pare rivestire una portata universale: la costruzione di una nuova eloquenza cristiana, organo per riaffermare una centralità culturale in pericolo, strumento per cercare di inverare nel teatro del mondo le verità conciliari, vessillo per ribadire a quello stesso mondo la centralità di Roma. Così, porre la musica sotto l'egida dell'eloquenza, significa riconoscerle un ruolo nella cristianizzazione del mondo, un compito nel trionfo della fede che pervade ogni campo, investendo di sé tanto il sacro, quanto il profano, come pare testimoniare il frontespizio a pala d'altare dell'*Orator christianus* di Carlo Reggio[2], in cui compare un organo con il motto *consonet ut sonet*, emblema dell'assimilazione dell'eloquenza religiosa alla musica sacra[3].

A ideale chiosa dell'immagine, si potrebbero leggere le parole che Matthias Schrick, biografo di Michael Lauretano, rettore del Collegio Germanico di Roma dal 1573 al 1587, dedica al canto figurato: al pari delle

---

[2] La prima edizione dell'*Orator christianus* fu pubblicata a Roma, da Bartolomeo Zannetti nel 1612.

[3] Cfr. M. Fumaroli, *La scuola del silenzio* retorica et res literaria *dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Adelphi, Milano 2002, pp. 466-467.

Fig. 1 – Raffaello Sanzio, *Estasi di Santa Cecilia*, Bologna, Pinacoteca Nazionale, ca. 1514



pitture, delle tappezzerie e degli altri ornamenti che adornano le chiese, quest'ultimo è fonte di bellezza e di decoro, scaturigine di un sottile fascino persuasivo-pervasivo di seduzioni mentali e fascinazioni sonore che indirizza la percezione di ascoltatori educati a riconoscere, nelle pratiche musicali, lo specchio dell'armonia divina[4]. La musica come le immagini, la perfezione del rito come lo sfarzo della celebrazione non sono altro che strumenti vicarii dell'eloquenza sacra concessi all'uomo per concretare quel *Logos* che sulla terra può esistere solo degradandosi, solo rivestendosi di forme sensibili.

Pietro Aron, nel *Toscanello in musica*, chiamando direttamente in causa l'autorità di Quintiliano, associa la rivendicazione dell'eccellenza della musica alla sua funzionalità retorica[5]. La lezione dell'*Institutio oratoria*, la quale, riscoperta nella sua integrità da Poggio Bracciolini, diviene uno dei testi chiave della cultura umanistica rinascimentale, è destinata a produrre grande impressione anche nel mondo musicale[6]. Quale reazione poteva suscitare, infatti, il leggere dalle parole del grande retore romano l'indispensabilità della musica nella formazione dell'oratore, la sua capacità a organizzarne tanto la *vox*, quanto il *gestus*, la sua attitudine a suscitare sentimenti nell'uditorio, provocando stati d'animo anche senza l'ausilio della parola, con la sola forza del suono degli strumenti?[7]

Rivitalizzando un concetto di musica che, in ossequio alla mentalità

---

[4] «Figuralis denique cantus ita dictus est, quod quemadmodum, picturae textilia, peristromata, aliaeve res artificiosae plus dignitatis, operae, et amoenitatis prae se ferrent, quos figurarum varietate illusae sint. Ita haec etiam caenedi ratio, dum per varios numerososque flexus, nativam vocum discordiam, iucundo sanè atque gratissimo, probis auribus sono ad concordiam reducit diviniorem quandam prae se fert harmoniam, quare suo quondam vire haec canendi ratio obtinuit, ut ad Ecclesiastica quoque officia admittatur», Roma, Archivum Historicum Societatis Iesu, ms.,*Vitae* 6, cit. in: T. Culley, *Jesuits and Music: I. A Study of the Musicians connected with the German College in Rome during the 17th Century and of their Activities in Northern Europe*, Jesuit Historical Institute, Rome 1970, p. 277.

[5] «Quintiliano afferma che la musica dà perfettione a tutte le altre sue sorelle dottissime, e niuno può essere perfetto in qualsivoglia delle arti senza musica, & Isidoro conferma che niuno può essere senza musica, ne anche cosa alcuna». P. Aaron, *Toscanello in musica*, Sessa, Venezia 1539 (1° ed. 1523), facs. Forni, Bologna 1969, libro I, capitolo I.

[6] «There is hardly an author on music in the last half of the sixteenth century who not dip into Quintilian's *Institutio oratoria*. It was one of the first printed books containing a discussion of music (Rome 1470). It spread the idea that music is closely allied to oratory and that, like oratory, it has the function of moving listeners to various passions». C.V. Palisca, Ut oratoria musica*: The Rhetorical Basis of Musical Mannerism in the Sixteenth Century (1972)*, in: Id., *Studies in the History of Italian Music and Music Theory*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 282-309.

[7] M.F. Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 10, 24-26.

Fig. 2 – Carlo Reggio, *Orator Christianus*, Roma 1612



dell'epoca, fonde in un *unicum* percettivo dimensione fisica e metafisica, sensibile e sovrasensibile, la verità ribadita da Quintiliano che filtra e riscrive il contributo dei retori precedenti, primo fra tutti Cicerone, è come una scia che percorre tutto il Cinquecento, e che non accenna a dissolversi neppure nel secolo successivo, come testimonia la continua riscrittura della metafora millenaria dell'oratore-musico che dispiega le mille fascinazioni della *persuasio* retorica e ne fa il vanto della propria arte:

> Hora il moderno compositore, per porgere diletto alla maggior parte (essendo il suo proprio fine) meglio considerando, cerca imitare un perfetto Oratore che spiegar voglia dotta e ben istessa oratione; Et si come scrive

> Celio Rodigino lib. 3 cap. 23 detto prima da Cicerone parlando di un perfetto oratore «Optimus orator est vir canorus, qui in dicendo animus audientium delectat et permovet». Così ricercasi al moderno compositore di Musiche nell'esprimere un Madrigale, Mottetto ò quali sieno altre parole, deve operare imitando con l'armonia gl'affetti dell'Oratione, accio che nel cantare habbino diletto non solo il proprio compositore, ma parimente gli Cantori et Audienti[8].

Se da sempre la musica è stata *instrumentum* dell'eloquenza, compito del compositore moderno sarà quello di assumere la piena consapevolezza di quel nesso, eleggendolo a nucleo sensoriale della propria *inventio* musicale, a paradigma mentale di riferimento che alimenta l'immaginazione e nutre di senso il proprio operare.

2. «Lo esteriore è ordinato all'interiore»

Quel nesso, però, è tanto percettivamente efficace, quanto pericoloso e difficile da gestire, perennemente sospeso com'è tra redenzione e dannazione:

> Il culto del cristiano è interiore e esteriore, ma lo esteriore è ordinato all'interiore, sì come il corpo è ordinato all'anima e la materia alla forma; e così il culto esteriore è fatto per servizio dell'interiore, e per aiutarlo e farlo più perfetto […]. E però si dice che li canti figurati sono più presto nocivi nella chiesa, che utili, perché quivi si debbe orare e contemplare Dio colla mente e coll'intelletto, e e' canti figurati non fanno altro che dilettare il senso e l'orecchio. Donde si legge che santo Atanasio non voleva che ne' canti della chiesa ordinarii si sentisse e alzassi quasi appena le voci[9].

Questo noto passo di Gerolamo Savonarola, se accostato diatopicamente alle sopracitate parole di Schrick, parrebbe costituirne la polarità opposta. Esso fa parte di una predica quaresimale[10] che riflette sul culto come cibo vitale dell'uomo: «Numquid scirpus vivere potest sine humore? […] Aut crescere carectum sine acqua?[11]», si legge *in exergo* alla *Predica XXI*.

---

[8] Cfr., per esempio, A. Banchieri, *Moderna pratica musicale*, in: *Cartella musicale*, Vincenti, Venezia 1614, facs. Bologna Forni, 1968, pp. 165-166.

[9] G. Savonarola, *Prediche sopra Giobbe*, a cura di R. Ridolfi, Angelo Belardetti editore, Roma 1957, vol. I, p. 393.

[10] *Predica XXI fatta il lunedì dopo la terza domenica di quaresima*.

[11] Giob. 8.

Quest'ultima affronta una questione fondamentale non solo per ogni religione positiva, ma anche per ogni antropologia possibile: la relazione tra interno ed esterno, tra il dentro e il fuori, indicando, al contempo, che tale relazione si costituisce mediante un movimento ineludibile, un percorso ideale e tensivo che concepisce l'esteriore come metafora e specchio dell'interiore: se esiste un esterno, infatti, esso esiste perché esiste un interno da rispecchiare, un 'atto di fede' condiviso da buona parte della filosofia occidentale.

Non appare cosa di poco conto che – a illustrare la natura di questo movimento e, al tempo stesso, i pericoli insiti in un suo possibile mutamento di direzione, il cui esito provocherebbe l'immediato corrompimento della relazione interno/esterno, fondativa della virtù stessa del sensibile – Savonarola utilizzi proprio la disciplina musicale: i canti figurati, infatti, si rivelano nocivi poiché possono far irrompere il senso, nella sua ingovernabile autonomia, sull'orizzonte della percezione. Quell'*autonomia dell'ornamento* che, per il biografo del Lauretano, è funzionale alla seduzione sensoriale, necessaria per l'intrinseca debolezza della natura umana all'accoglimento della Parola, è, per il monaco fiorentino, un diabolico impedimento che, oscurando il dominio della mente e dell'intelletto, mina irrimediabilmente la limpidezza di quel "movimento" stesso. Una "trasparenza" difficile, però, da mantenere senza esitazioni, cedimenti e perdite come le parole di Agostino, fondatrici di tale *topos* millenario, che riecheggiano, *ad sensum*, nella prosa del frate di San Marco, ci rivelano *ab origine*[12].

Più avanti, Savonarola discute in dettaglio le rispettive identità del culto interiore ed esteriore:

> Il culto interiore […] è il principale; però se tu vuoi condurti alla tua perfezione tieni saldo questo culto interiore nel tuo intelletto, e così quanto alla volontà, la quale è ordinata alla carità e all'amore di Dio e del prossimo; e lo amore e la carità è la maestra che t'insegna ogni cosa […]. In quanto al culto esteriore, noi abbiamo dua sacramenti nella Chiesa che sono *praecipuae*, infra gli altri, molto utili alla vita cristiana. L'uno è la confessione,
>
> e l'altro la comunione. Fa' che a questi tu attenda, e non vi andare con la mente vaga, ma con l'animo posato e ben disposto, e che prima tu abbi ben pensato quel che tu fai[13].

---

[12] Il *locus* prediletto sono le *Confessioni*, in particolare il cap. XXXIII, *Auditus*, del X libro.

[13] G. Savonarola, *Prediche sopra Giobbe* cit., pp. 393-395.

Il culto interiore è dunque organo di un intelletto che si costituisce in volontà, carità e amore di Dio, mentre il culto esteriore si invera nei sacramenti di confessione e comunione, restauratrici della grazia divina, quella medesima grazia che la Chiesa delle origini invocava e raggiungeva cantando con cuore puro *Ecce quam bonum*, lauda identitaria per eccellenza del pensiero savonaroliano[14].

La concezione che Savonarola ha della musica è una concezione eminentemente simbolico-funzionale: la musica può essere accolta solo se simbolo ubbidiente, ellissi di se stessa. L'ellissi, che sola le consente di raggiungere la virtù, consiste nel ritrarsi dal suono, quasi rinnegando la sua identità sensibile, come prescrivono i *desiderata* di sant'Atanasio, il quale «non voleva che ne' canti della chiesa ordinarii si sentisse e alzassi quasi appena le voci».

Ma si sa, il simbolo non è quasi mai ubbidiente, soprattutto non è quasi mai ubbidiente agli ordini di chi lo ha concepito, così altri passi delle prediche tentano di esorcizzare la paura della "impertinenza" del simbolo, del suo sfuggente e oscuro ribellarsi, del latente e impercettibile disobbedire della musica-simbolo alla soggezione teologica.

Complice la musica, l'anima si "sfrena", si slega, scioglie i vincoli: l'avversione per il suono è direttamente proporzionale all'ammissione del suo potere seduttivo:

> Egli hanno questi signori le cappelle de' cantori che bene pare un tumulto […], perché vi sta là un cantore con una voce grossa che pare un vitello e li altri li cridono atorno come cani e non s'intende cosa che dichino[15].

Il significante prevale sul significato: il *topos* tradizionale della polifo-

---

[14] Sulla lauda savonaroliana cfr. in particolare M. Ruffini, *Savonarola e la musica: dalla lauda al Novecento*, in: *La figura de Jer¡ónimo Savonarola o.p. y su influencia en España y Europa*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ennio Franceschini, Firenze 2004, pp. 93-129; P. Macey, *Bonfire Songs. Savonarola's Musical Legacy*, Oxford University Press, Oxford 1998 e Id, *The Lauda and the Cult of Savonarola*, in "Renaissance Quarterly" XLV (1992), pp. 439-483. Più in generale, sulla musica spirituale e la lauda ci si limita a segnalare i seguenti lavori: G. Rostirolla, D. Zardin, O. Mischiati, *La lauda spirituale tra Cinque e Seicento. Poesie e canti devozionali nell'Italia della Controriforma*, IBIMUS, Roma 2001; D.V. Filippi, *«Selva armonica» La musica spirituale a Roma tra Cinque e Seicento*, Brepols, Turnhout 2008; A. Piéus, *Musique et dévotion à Rome à la fin de la Renaissance: Les Laudes de l'Oratoire*, Brepols, Turnhout 2013.

[15] G. Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zacharia*, a cura di P. Ghiglieri, Angelo Belardetti editore, Roma 1971-1972, vol. II, p. 23.

nia che occulta l'intelligibilità della parola è qui riattualizzato tramite una similitudine estrema, ma particolarmente efficace, che vede i cantori tramutarsi in cani e vitelli che latrano e mugghiano: quasi un'immagine di valenza demoniaca della musica.

L'ideale è, dunque, una sorta di musica disumanata, de-sonorizzata che vive nelle pratiche virtuose, del cantare Laudi e *cantus planus*, che Savonarola intende promuovere presso i suoi amati fanciulli.

La musica, quella buona e giusta, è più un 'agire' all'interno della dimensione cultuale che un oggetto in sé. Il genere prediletto dopo il canto fermo è denominato da un verbo che l'uso, come connotato di genere, trasforma in sostantivo: *lauda*, è imperativo esortativo che sollecita l'azione del *lodare* Iddio. Ma come si articola per Savonarola il lodare? Egli distingue, significativamente, tra il «lodare le cose naturali» e il «lodare le cose spirituali»:

> Le cose naturali, e che sono a noi cognite al nostro intelletto, le possiamo ben sufficientemente laudare, perché interamente le conosciamo, ma le spirituali, perché vengano nel nostro intelletto imperfettamente, però non perfettamente le possiamo laudare[16].

Così le «laude nostre» in «lodare Dio sono imperfette», irrimediabilmente imperfette, ontologicamente imperfette. Ma, al tempo stesso, lodare Dio, è, agostinianamente, sinonimo di cantare e «cantare amantis est»[17]: cantare è proprio di chi ama.

Quali potrebbero essere le ricadute di queste fuggevoli osservazioni riguardanti il lodare, sullo statuto concettuale del nostro argomento? Non potrebbero forse spingerci a ritenere che la lauda non sia un genere musicale né, tantomeno, una forma musicale, bensì, soprattutto, una prassi d'uso volta all'agire, teologicamente orientato, per la lode collettiva di Dio, in contesti mutevoli: dalla chiesa all'oratorio, dal chiostro al palazzo, dalla strada alla piazza? Il canto della medesima lauda in così diversi contesti esperienziali richiama un'identità o sollecita una mutevole alterità? Quale dimensione prevale, *in situazione*, la lauda-oggetto, o la lauda-contesto? O se si vuole, quale interazione tra le due dimensioni mediante la *ripetizione* produce *differenza*?

Non si ha certo l'ambizione di rispondere, qui, in maniera sufficiente-

---

[16] G. Savonarola, *Prediche sopra Giobbe* cit., p. 406.

[17] Agostino, *Discorso 336 (Nella dedicazione della Chiesa)*, 1.

mente argomentata a tali quesiti, semmai di prospettare un'angolazione particolare, uno sguardo diverso che potrebbe fornire qualche risposta. Par di capire, infatti che la musicologia storica abbia studiato la lauda sposando prevalentemente una prospettiva di carattere simbolico. Ciò non significa che aspetti di cultura materiale, di trasmissione delle fonti, di prassi esecutiva siano stati ignorati o non sufficientemente analizzati, bensì, semplicemente, che il tutto sia stato inserito in un contesto epistemologico, più o meno consapevolmente eletto, di matrice simbolico-funzionale: un punto di vista "pseudo-savonaroliano", poiché a partire da un analogo punto di osservazione si è cercato di misurare la verità storica della lauda valutando le caratteristiche funzionali/dis-funzionali dell'oggetto musicale al compito teologico assegnatogli.

Sebbene tale prospettiva abbia prodotto risultati di grande rilievo, si vorrebbe proporre di affiancare, alla simbologia della funzione, una sorta di *fenomenologia della disobbedienza*, che metta in luce una zona rimasta un po' in ombra: il tradimento insito in ogni mediazione simbolica. Un tradimento pressoché ineludibile in un contesto di continuo richiamo all'ortodossia, testimoniato dall'ossessiva iterazione di concetti che si estendono nel tempo e nello spazio per due secoli almeno: da Firenze a Roma, da Savonarola ad Ancina, solo per indicare uno dei tanti percorsi possibili.

Una fenomenologia della lauda sembrerebbe possibile, ammesso che possibile lo possa essere, solo in quanto rivelatrice della congiunzione/disgiunzione tra intenzione e desiderio:

> Lasciate andare e' canti figurati, e cantate e' canti fermi ordinati dalla Chiesa. Voi volete pur sonare organi, voi andate alla chiesa per udire organi. Dice Dio: – Io non odo i vostri organi –. Voi non volete ancora intendere[18].

«Voi non volete ancora intendere»: qual è il senso di tale affermazione? Probabilmente stigmatizzare la riluttanza a intendere rettamente, da cui scaturisce l'intenzione retta, cioè l'orientamento consapevole della coscienza verso l'agire teologicamente orientato normato dal quel "movimento", analizzato all'inizio, che dovrebbe produrre l'esteriore come mero epifenomeno dell'interiore, ma il desiderare in quanto *primato della superficie* può corrompere la rettitudine di quell'intendere:

> Venite capi della Chiesa, venite preti, venite frati, venite secolari. Venga

[18] G. Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zacharia* cit., vol. II, p. 23.

> ognuno, venite cantori (quelli, dico, che beano prima molto bene e poi cantano messa), su, venite ognuno, facciamo una bella festa d'organi, di drappelloni, di cerimonie: queste non vagliano nulla senza quel di dentro[19].

La musica pare certificare l'esistenza di un possibile movimento inverso che rivendica l'*autonomia dell'esteriore*. L'esteriore è ordinato all'interiore prima di tutto nel segno di una relazione morfologica che ha ricadute sia sulla percezione, sia sulla cognizione. Ma cosa può succedere se tale relazione morfologica cambia verso, se, in altre parole, è l'interiore a essere ordinato all'esteriore? Savonarola afferma che senza "quel di dentro" tutto è vano, benché non si tratti tanto di denunciare l'assenza di un "di dentro", quanto di stigmatizzare l'occorrenza in virtù della quale, grazie all'azione sconsiderata della musica, quel "di dentro" rischia di essere modellato dal "di fuori"[20].

Una metafora corporea consente di approfondire meglio questo concetto: la pelle esiste per custodire, proteggere, racchiudere gli organi interni, oppure sono gli organi interni a esistere perché una pelle possa esistere? La pelle sembra rivendicare scandalosamente il primato della superficie che è anche il primato della bellezza: il corpo aperto, sventrato non può mai essere bello[21]. Adottare, anche solo per un attimo, tale similitudine consente l'instaurarsi di un'analogia tra la funzione della pelle nel corpo e la funzione della musica nel culto: semplicemente rendere possibile il primato della superficie, rendere possibile l'inversione di movimento: l'interiore ordinato all'esteriore!

Di questa inversione le fonti dell'epoca sembrano, peraltro, avere piena consapevolezza, come testimonia il passo che segue:

---

[19] Ivi, vol. II, p. 330.

[20] Su quest'inversione cfr. G. Didi-Hubermas, *Aprire Venere. Nudità, sogno, crudeltà*, Einaudi, Torino 2001.

[21] Il *topos*, sovente declinato per scongiurare qualsiasi forma possibile di *libido*, è antico, come rivela questo passo di Oddone di Cluny, anche teorico musicale: «corporea pulchritudo in pelle solummodo constat. Nam si viderunt homines hoc quod subtus pellem est, sicut lynces in Boetia cernere interiora feruntur, mulieres videre nausearent iste decor in flegmate, et sanguine, et humore, ac felle, consistit. Si quis enim considerat quae intra nares, et quae intra fauces, et quae intra ventrem lateant, sordes utique reperiet. Et si nec extremis digitis flegma vel stercus tangere patimur, quomodo ipsum stercoris saccum amplecti desideramus? [la bellezza del corpo consiste unicamente nella pelle. Infatti, se gli uomini vedessero ciò che sta sotto la pelle, avendo la capacità, come le linci di Boezia, di vedere l'interno, la sola vista delle donne sarebbe loro nauseabonda, consistendo la grazia di quest'ultime in muco e sangue e umore e fiele. E se noi non sopportiamo di toccare neppure con la punta delle dita il muco o il letame, come potremmo mai desiderare di abbracciare un sacco di escrementi? (la traduzione è mia)]». S. Odonis Abatis Cluniacensis, *Collationes*, II, 9.

> Però chi sa per prattica quanto gran fastidio, et peso sia lo stare tutte le domeniche, et feste dell'anno in choro alle messe et Vesperi, et altri […], può ben sapere che non si è introdotta per spasso nel Germanico la Musica (cosa di tanta spesa, disturbo, et aggravio alli Superiori che vi stanno) ma per pura necessità, cioè per fare stare più volentieri, et con maggior patienza li Alunni sì lungamente in choro; et per allettarvi la gente, non per dargli trattenimento […], [e perché] il concorso delli Uditori, o, spettatori, ecciti li Alunni à esercitare le dette ceremonie con maggior diligenza et edificatione: sapendo non solo d'essere veduti ma notati ancora dalli secolari, et questo concorso certo è che non ci sarebbe, se non fusse la gente tirata da questa benedetta musica[22].

Il rettore del Collegio Germanico ammette candidamente che gli uffici divini «non accompagnati dalla musica presto se n'andrebbero à niente», perché il culto andrebbe deserto. Il rigore dottrinale non può che mitigarsi per la necessità quasi fisica, elementare, di rendere umanamente più sopportabile il rito col farlo percettivamente più accattivante, e dunque, si spera, anche più affettivamente pervasivo delle coscienze. Se Savonarola ci dice che senza il dentro tutto si riduce a niente, questa fonte ci racconta l'esatto opposto: *senza il fuori* tutto si ridurrebbe a niente, poiché senza la musica il popolo non verrebbe in chiesa: come a dire *senza superficie non può esserci interno*.

Trattasi di una resa? Non proprio, non completamente almeno, ma non vi è dubbio che maggiore l'inserimento nel culto e maggiore il rigore riformistico, maggiore il paradosso che si deve contenere, limitare, circoscrivere. Maggiore la sacralità, più profonda la lacerazione che intacca dall'interno la struttura musicale. La lauda sembra essere il luogo per eccellenza che questo paradosso abita e interpreta, poiché, com'è noto, nelle soluzioni più radicali, essa sposa una pseudo polifonia semplice, al servizio della declamazione enfatica del testo: *Il primo libro delle Laudi* di Serafino Razzi, punto di cerniera che favorisce il transito della lauda da Firenze a Roma, pone anche fine all'arbitrio del *cantasi come*, codificando tanto la "maniera" del testo, quanto la "maniera" della musica e svolgendo anche in questo la sua funzione di *exemplum* e di paradigma normativo.

Ma sebbene tali scelte rendano la lauda lo strumento ideale per non

---

[22] *Circa il levare o lasciare la musica come hora è nel Collegio Germanico*, Roma, Archivio del Collegio Germanico, ms., Doc. 190, cit. in: T. Culley, *Jesuits and Music: A Study of the Musicians connected with the German College in Rome during the 17th Century and of their Activities in Northern Europe*, Jesuit Historical Institute, Roma 1970, p. 344.

soverchiare e, al contempo, rendere percettivamente efficace una ritualità che, comunque, deve tener conto della debolezza dell'umano; dall'altro, quest'ultima, in quanto musica, non può non continuare, comunque, a purgarsi. Il purgarsi della musica funziona come una *categoria ontologica* che mostra l'altra faccia del suo essere, poiché è proprio la necessità della purificazione a rendere evidente, e allo stesso tempo intelligibile, il peccato che è insito in lei: una sorta di peccato originale mai completamente sanabile, semmai, solo faticosamente, parzialmente, momentaneamente, circoscrivibile.

Così, anche il purgarsi più estremo della musica non è sufficiente a togliere qualsiasi pericolo d'inversione tra mezzo e scopo, tra dentro e fuori, non solo perché quest'ultima non può rinunciare completamente al primato della superficie – a pena di ridursi al silenzio, quel silenzio, che in fin dei conti Savonarola stesso avrebbe auspicato –, ma anche per le infinite variabili della prassi, per le infinite fascinazioni della prassi a cui non rinuncia neppure un rigorista come Ancina:

> Et per metter in prattica si nobile, fruttuoso, e dilettevol esercitio, se vuol gustar nettare, od ambrosia (per dir così) e sentir melodia soavissima di Paradiso, per mio consiglio facci chiamar à se tre voci limpide, et chiare delle più esquisite, e scelte di Napoli, con altrettanti stromenti Musicali ben accordati insieme, cioè Gravecimbalo, Tiorba, & Liuto, aggiuntovi per base il Basso d'una Vivuola d'Arco co 'l Sopranino: & così provarà esser vero ciò ch'io le dico. In tal maniera rimbombando chiaramente il dolce suono con le parole spiccate, & ben intese, oltra 'l piacer e diletto sensibile delle più delicate, & purgate orecchie de gli ascoltanti […] s'accenderanno i cuori di divotione, & si rapiranno d'amore à contemplar la suprema immensa bellezza della Beatissima Vergine, & à godersi pura, e castamente in quella[23].

Ma il richiamo a quella devozione che la musica ha prodotto, anche piegandosi a una dovizia di seduzioni sensoriali che avrebbero fatto trasalire il monaco di San Marco, non può essere altro che un auspicio, una legge di copertura rassicurante e consolatoria: chi mai potrebbe sostenere, infatti, che nel cuore degli ascoltanti che hanno assistito a questa seducente performance non sia stato, anche solo per un attimo, l'esteriore a ordinare l'interiore? La questione è molto complessa poiché investe non tanto il piano della morale, quanto piuttosto la dimensione conoscitiva che

[23] G.G. Ancina, *Tempio armonico della Beatissima Vergine N.S. Prima parte a tre voci*, Nicolò Mutij, Roma 1599, libro-parte di soprano, pp. [vii-viii].

si invera negli usi della musica: il trionfo della bellezza sensuale, promosso dalla musica, può rivelare la possibilità dell'esistenza di un altro modo di conoscere che può addirittura confliggere con il *logos* divino. L'abisso dischiuso dal primato della superficie manifesta la verità della musica come *eccedenza sensibile*, come *rottura immanente* del "tutto teologico".

3. Ripetere la musica

Il concilio di Trento non ha mai dato indicazioni prescrittive riguardo la musica, solo generiche raccomandazioni a osservare dignità e decoro, raccomandazioni comunque lasciate all'autonomia delle diocesi nel loro effettivo inveramento nelle pratiche rituali[24]. Ma sebbene la "politica musicale" sia risultata ancora più diversificata di quanto non lo sia stata la politica delle immagini, una dialettica tra due polarità interagenti, estremi di un *continuum* realizzantesi sempre secondo nuove modalità, può cogliersi proprio nello iato tra la musica degli Antichi e la musica dei Moderni discusso da Ludovico Zacconi, il quale, nel suo trattato *Prattica di Musica*, distingue tra una musica più "oggettiva" (quella degli Antichi) che si affida alla eloquenza del linguaggio nella sua dimensione costruttiva e una musica "più soggettiva" (quella dei Moderni) che si affida alla eloquenza del linguaggio nella sua dimensione performativa:

---

[24] Sul ruolo del concilio cfr. in particolare F. Romita, *Ius musicae liturgicae. Dissertatio historico-giuridica*, Marletti, Torino 1936; K.G. Fellerer, *Church Music and the Council of Trent*, "The Musical Quarterly" XXXIX (1953), pp. 579-594; G. Alberigo, *Studi e problemi relativi all'applicazione del concilio di Trento in Italia*, "Rivista storica italiana" 70 (1958), pp. 239-298; E. Weber, *Le Concile de Trente et la musique. De la Réforme a la Contre-réforme*, Libraire Honoré Champion, Parigi 1982; I. Fenlon, *Music and Reform in Sixteenth-Century Italy: Florence, Rome and the Savonarolian Tradition*, in: *Bellarmino e la Controriforma,* Atti del Convegno internazionale di studi, Sora 15-18 ottobre 1986, a cura di R. De Maio, A. Borromeo, L. Gulia, G. Lutz, A. Mazzacane, Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», 1986, pp. 853-889, 861-862; A. Borromeo, *La storia delle cappelle musicali vista nella prospettiva della storia della Chiesa*, in: *La Cappella musicale nell'Italia della Controriforma,* Atti del Convegno internazionale di studi, Cento, 13-15 ottobre 1989, a cura di O. Mischiati e P. Russo, Olschki, Firenze 1993, pp. 229-237; Barocco padano IV cit. Per le più recenti prospettive di ricerca cfr. in particolare *Listening to Early Modern Catholicism: Perspectives from Musicology*, a cura di D.V. Filippi e M. Noone, Brill, Leida 2017; D.V. Filippi, *«Audire missam non est verba missae intelligere…»: The Low Mass and the Motetti missales in Sforza Milan*, "Journal of the Alamire Foundation" IX (2017), pp. 11-32; *Mapping the Motet in the Post-Tridentine Era*, a cura di E. Rodríguez-García e D.V. Filippi, Routledge, Abingdon and New York 2018.

> Ma poi col tempo per opera d'Adriano Willaert, & di Ciprian Rore, che furono quei Vecchi nella professione si intelligenti, & dotti, s'incomiciò a ritrovarsi altri nuovi, & vaghi effetti: […] talché havendo imparato i moderni dallo stile de' nostri vecchi compongonohora Musiche con effetti assai dissimili da gl'antichi: perché oltra l'inventioni, si sono ritrovate vaghezze, che a quel tempo, non erano scoperte, & se pur erano qualche poco scoperte non erano conosciute: perché la mira loro non tendeva in altro, che ne gl'obblighi, nelle fuge, & nelle osservationi: pigliandosi piacere di condurre un capriccio sia al fine, non havendo rispetto più che tanto alle vaghezze, & dolcezze. Anzi che io mi son ritrovato a ragionare con Musici vecchi, i quali un sua gioventù hanno conosciuto famosi cantori di quel tempo, & compositori d'importanza, che cantavano le cantilene come le stavano scritte sopra de' libri, senza porgerli pur un minimo accento, o darli qualche poco di vaghezza: perché non erano intenti ad altro, né ad altro attendevano che alla pura & semplice modulatione: cavato per via di consonanze buone diversamente disposte; e prò possiamo dire che gl'antichi non cavassero gl'effetti Musicali suoi se non dalle pure, & semplici loro inventioni[25].

Tale dialettica sembra costituirsi a metafora e specchio del lungo processo di trasformazione che ha per oggetto la costruzione dell'identità individuale in senso moderno: a detta di Zacconi, a una restituzione pressoché "oggettiva" della musica, totalmente determinata dalle modalità della sua declinazione scritta, si sostituisce gradatamente l'agire dell'esecutore che proietta la sua soggettività sulla superficie testuale, riscrivendone parzialmente le modalità della percezione con caratteristiche che, almeno idealmente, conferiscono all'opera una sempre nuova verginità percettiva dipendente dalle variabili del contesto, e dal mutevole agire dell'elemento umano.

Lungi dal rimanere confinato nell'ambito della disposizione individuale, il costituirsi di una soggettività nuova finirà per ridefinire i nessi chiave dell'ordine sociale: la relazione con Dio, il rapporto tra il sacro e il potere, tra lo Stato e la Chiesa. Di tale processo di soggettivazione – di cui Riforma e Riforma cattolica costituiscono i due *eventi*[26] nel senso più filosoficamente pregnante di questo termine, in quanto risposte della cristianità al nuovo che avanza – la musica partecipa, non solo, a pieno titolo, ma anche con piena consapevolezza del mutamento di senso e di funzione cui deve far fronte. Benché consci che, in questo caso, ogni categorizza-

---

[25] L. Zacconi, *Prattica di musica*, in Venetia, appresso Bartolomeo Carampello, 1596, facs. Bologna, Forni, 1983, vol. I, p. 7v.

[26] Nel senso di un mutamento della cornice stessa attraverso la quale percepiamo il mondo e ci impegniamo in esso.

zione sia particolarmente fragile, si potrebbe idealmente ipotizzare che le sedi predilette per una musica più "oggettiva" siano il rito, che ha la sua quintessenza nello "spettacolo della messa", mentre per una musica maggiormente incline a rappresentare la disposizione soggettiva vi siano le miriadi di occasioni informali e paraliturgiche di una devozionalità diffusa potenzialmente in ogni dove.

Il caso del travestimento spirituale (che riguarda tanto, e forse *in primis*, la lauda, quanto il madrigale) appartiene, di elezione, a questa seconda categoria in cui le pratiche del disciplinamento sociale si manifestano in tutta la loro pregnante efficacia: se non è possibile abolire la musica profana quest'ultima può disciplinarsi attraverso una sorta di trasformazione metabolica che ne muta il segno:

> Attese grandemente a stroncare tutti li lacci del Demonio, e principalmente quelli, che sono tessuti con diletti e piaceri, perciò prese fatica indicibile a voler sviare gli uomini dal canto della musica profana. E perché non aveva facoltà di proibirla […], fece una estraordinaria diligenza di haver quelli Madrigali, et Canzoni, che più gradite et usate erano alli Musici, e levandone via le parole lascive, lasciò l'aria nel modo che prima stava inserendoci parole devote, et morali con le quali si potesse havere il diletto della musica, come prima, et si fugisse non solo il pericolo delle venenate parole, ma potesse cavarsene frutto però l'anime[27].

Neppure un rigorista come Giovanni Giovenale Ancina, non avendo potestà di impedire l'esistenza del canto profano, si astiene dal sfruttarne la potenza comunicativa, scegliendo proprio «quelle compositioni particolarmente che erano riuscite vaghe e dilettevoli»[28]. Adottando, con consapevolezza retorica estrema, la tecnica del travestimento spirituale, promuove il compiersi di una metànoia che metabolizza il diletto, quel medesimo diletto che alimenta «i lacci del Demonio», cambiandolo di segno: quei brani che maggiormente hanno provocato la più intensa *delectatio* immorale, uniti a testi licenziosi, saranno destinati a provocare la più intensa morale *delectatio* se si sposeranno alla parola del Verbo.

L'ufficio del riformatore della musica di Chiesa non è quello del compositore, bensì, più pragmaticamente, del «collettore»: con «molta fatica, studio, & diligenza», sceglie le opere più «vaghe ed ariose» dei migliori

---

[27] *Brevi punti considerabili intorno alla estirpazione del canto profano proposti dal P. Gio. Giovenale Ancina*, Roma, Biblioteca Vallicelliana, ms. O.27, cc. 112r-112v.

[28] *Ibid*.

autori e «toltene via le parole vane, & profane sopra l'istessa lor Musica di prima, poco o niente alterata», vi stende «altre parole, buone, honeste, divote, & pie, accioché in tal guisa accommodate puotesse ogn'uno etiamdio Religioso […] sicuramente senza scrupolo, & fuor di scandalo goder della sudetta armonia, & honestamente trastullandosi ricrearsi in quella»[29].

L'operazione di moralizzazione della musica si compie attraverso una spregiudicata teorizzazione della sua indifferenza etica: il piacere prodotto da essa è neutro, potenzialmente aperto a esiti di segno opposto. Nessuna considerazione sul carattere della melodia, o dell'impianto modale che potrebbero influenzare i costumi dell'animo, traspare dalle parole di Ancina: la musica sembra quasi essere depositaria di un enorme, non connotato potere affettivo, una forza autonoma priva di segno, che detiene un misterioso potere di coinvolgimento, senza aggettivi, né qualità.

Per opporsi a questa concezione, dovremo ascoltare la voce di un musicista. Agostino Agazzari, già maestro di cappella al Collegio Germanico, nel suo breve trattatello sulla *Musica ecclesiastica* (1638), rifacendosi all'autorità platonica mediata da Marsilio Ficino, rivendicherà la comune genitura di parola e musica: quasi sgorgando dal testo, l'aria è irrimediabilmente con quello interconnessa, irrimediabilmente, di quello, enfatizza e distilla il carattere: nessuna separazione è possibile, nessuna veste nuova è consentita, poiché essendo «l'oratione parte principale della Musica, à quella si hà da obbedire, e da quella si deve cavare la qualità dell'armonia»[30].

Ma, almeno in questo contesto, le parole del compositore senese non sembrano riflettere un comune orientamento, poiché anche coloro che criticano l'operazione del travestimento spirituale ne contestano la legittimità sostanzialmente per la compromissione della memoria:

> Né possonsi escusare coloro, i quali dicono, potersi usare le compositioni vane, solamente quanto all'harmonia, ò come si dice, quanto all'aria, con levarne le parole profane; & accommodarvi le divine e sacre. Posciache se bene cotale accomodamento non è di sua natura peccato, essendo quell'harmonia indifferente, ad esprimer e le Sacre, e le profane cose; & ell'une & all'altre potendosi riferire & applicare; nulla di meno la pratica dimostra che sempre và con somiglianti Compositioni congiunto alcuno effetto ò circostanza, che guasta l'attione, e la corrompe. Sono sovente quest'arie

[29] G.G. Ancina, *Tempio armonico della Beatissima Vergine N.S. Prima parte a tre voci*, Nicolò Mutij, Roma 1599, libro-parte di basso, p. [xxviii].

[30] A. Agazzari, *Della musica ecclesiastica*, Bonetti, Siena 1638, p. 6.

> provocatrici al male; quanto massimamente da alcuno sono riconosciute; e credisi, essere usate da' Musici à questo fine, di provocar gli uditori a' vani, & a' profani affetti: però che questa circonstanza, sempre il peccato v'interverrà ò morale, ò veniale, secondo la qualità del provocamento[31].

Se la qualità dell'harmonia è sostanzialmente indifferente «ad esprimer e le Sacre, e le profane cose», sarà solo il riconoscimento della "aria", che può riattivare il ricordo dell'originaria provenienza del brano, a costituire un potenziale pericolo per la morale, innescando la spirale del peccato dalla riminiscenza del passato. A questa obiezione Ancina risponde instaurando un sottile distinguo tra le "cose visibili" e le "cose udibili": la memoria può attivarsi molto più facilmente tramite la vista, per eccellenza senso esterno, compromesso col mondo. Senso interno, di quella molto più astratto e labile, l'udito riconnetterà più difficilmente il profano al sacro, più difficilmente, senza un'adeguata consuetudine percettiva, riuscirà a rendere consapevole l'intelletto dell'antica presenza del peccato sulla supercifie di santità costruita tramite un discorso che assume su di sé l'intera responsabilità etica dell'operazione.

Tanto per Giovenale Ancina, quanto per Anacleto Secchi – a dispetto di tutte le dispute erudite sulla teoria dell'*ethos* di ascendenza greca, che in quel periodo animavano il dibattito musicale – la musica sembra possedere una sua eloquenza muta, a patto di spogliarsi da ogni eloquenza, a patto di costituirsi a neutrale strumento della parola[32].

L'ossessiva iterazione del precetto nelle fonti è il segno più manifesto

---

[31] A. Secchi, *Della hinnodia ecclesiastica libri tre, ne' quali della nobiltà, de gli effetti, e del modo, di bene e regolatamente cantare i Salmi in Choro, copiosamente si tratta: composti dal già R.P.D. Anacleto Secchi della Congregatione de' Chierici regolari di S. Paolo et hora recati fedelmente di Latino in Volgare dal P.D. Donato Benzoni, Sacerdote della stessa congregatione. Dedicati all'Illustriss. e Reverendiss. Signore Monsignior Honorato Visconte Arcivesc. di Larissa, Abate di Gratasolo, Conte di Saliceto e Signore di Rhò, Casaluzzo e Castelpino &c.*, Giovanni Pietro Cardi, Milano 1643, p. 433.

[32] È così profondamente vero che la verbalità associata alla musica ne fagociti ogni indipendenza etica, che solo quando la musica si disgiunge da essa può ritrovare un suo *habitus* che influenzi la moralità dei comportamenti: «Quando, postosi il venerabil huomo ginochione [si tratta del vescovo di Perugia], cominciò a fare oratione, cominciò l'organista una certa ricercata allegra e gratiosa; stimando forse, di recare agli astanti diletto, e a sé applauso e molta lode: ma il Santo Vescovo, il qual conobbe, essere la qualità di quel concetto anzi comica che sacra; fatto venire il Rettore di quella Chiesa, con viso grave e severo gli disse: inviatemi voi alla Oratione, ò alle danze? Fate che taccia l'Organo, ò che si muti la sonata: alla Chiesa di Dio cotali concenti non convengono». A. Secchi, *Della hinnodia ecclesiastica libri tre* cit., pp. 438-439.

di un'impotenza a regolare realmente gli usi della musica che talora sfocia in rabbia incontenibile, come suggerisce l'icastica immagine di Ancina intento a tagliuzzare i libri parte per espungere i testi profani e rimpiazzarli con altre parole, «buone, honeste, divote, & pie, accioché in tal guisa accommodate puotesse ogn'uno etiamdio Religioso […] sicuramente senza scrupolo, & fuor di scandalo goder della sudetta armonia, & honestamente trastullandosi ricrearsi in quella[33]».

Il travestimento spirituale come metamorfosi si illude di abolire il profano relegando la musica in una prigione simbolica, dalla quale, però, quest'ultima, com'era stato per la lauda devozionale, può facilmente evadere. Ancina ha fede nella totale neutralità semantica della musica: basta cambiare il testo per convertire il peccato in grazia. Qualche anno dopo Anacleto Secchi avvertirà il pericolo che la melodia profana utilizzata possa far riemergere nella memoria il testo licenzioso al quale era stata originariamente associata, ma, per ambedue, il travestimento spirituale presuppone uno "svestimento" della musica, una sua sottrazione di senso[34].

Ma, forse, se è vero che la musica sia semanticamente neutra, non è, certo, sensorialmente neutra. Il vero vestito della musica è la nudità del suono, così come, per riattivare ancora una volta la metafora corporea, la nudità vera è la vestizione del corpo con l'unico vero vestito che possediamo: la nostra pelle. La musica *si veste di senso spogliandosi di significato*, così come il corpo si riveste spogliandosi degli abiti che ha indosso.

Articolando metaforicamente un'archetipica bidimensionalità, che alimenta un'infinita multidimensionalità, per Ancina, la musica degli uomini può riuscire nel miracolo di rendere udibile la «melodia soavissima di Paradiso», del paradiso divenendo *caparra*. Qui l'esteriore scompare, la superficie si dissolve in un disvelamento simbolico la cui compiuta trasparenza funzionale vorrebbe fagocitare ogni residuo fenomenico, ma l'affascinante paradosso di una musica che si vuole assoggettata al *logos divino* sta proprio nello spazio liminare tra la completa sottomissione al simbolo e la disobbedienza al simbolo; sta proprio in quell'*inbetween*, in quella fes-

---

[33] G.G. Ancina, *Tempio armonico della Beatissima Vergine* cit., libro-parte di basso, p. [xxviii].

[34] «Sono sovente quest'arie provocatrici al male; quanto massimamente da alcuno sono riconosciute; e credisi, essere usate da' Musici à questo fine, di provocar gli uditori a' vani, & a' profani affetti: però che questa circonstanza, sempre il peccato v'interverrà ò morale, ò veniale, secondo la qualità del provocamento». A. Secchi, *Della hinnodia ecclesiastica* cit., p. 433.

sura irriducibile che provoca un'irriducibile apertura tra l'essere completamente araldo dell'altro *da sé* e fenomeno dell'*in sé*.

Quali conclusioni, seppur parziali e provvisorie, possiamo trarre da questo ripetere la musica profana in un contesto sacro? Ovviamente la categoria della ripetizione non è categoria neutra. Hegel ci ha insegnato che la ripetizione non è mai pura ripetizione meccanica, bensì è l'atto della possibile idealizzazione che trasforma la realtà contingente in universalità concettuale:

> In Hegel, la ripetizione gioca un ruolo cruciale, ma all'interno dell'economia dell'*Aufhebung*[35]: attraverso la mera ripetizione, l'immediatezza è elevata all'universalità, una contingenza si trasforma in necessità – dopo la morte di Cesare, «Cesare» è ripetuto non più come la designazione di un individuo particolare, ma come il nome di un titolo universale. Non c'è spazio nel sistema hegeliano, per pensare la ripetizione «pura», una ripetizione non ancora catturata nel movimento dell'*Aufhebung*[36].

Senza ripetizione, tanto in senso meramente fattuale quanto nell'accezione hegeliana, il moderno concetto stesso di opera musicale non sarebbe potuto esistere. La musica è, infatti, opera, solo e unicamente attraverso la ripetizione. Attraverso il movimento dell'*Aufhebung* si opera una "riduzione" in virtù della quale l'opera sopravvive in un'altra modalità di esistenza, distaccata dalle sue originarie condizioni, deprivata del suo contesto vitale, persi per sempre una volta che dalla realtà empirica siamo passati alla sua apprensione concettuale, al suo superamento che la traduce in una sorta di universalità concreta e speculativa al tempo stesso[37].

Il travestimento spirituale sembra che possa costituire, così, una delle prime vestigia, seppur a uno stato evidentemente ancora embrionale, del concetto di opera musicale in senso moderno. Sillogi di madrigali famosi, un esempio su tutti le sillogi di Coppini, vivono una nuova vita, vengono ripetuti in ambienti diversi, ascoltati da altri orecchi, percepiti nella dialettica della convergenza-divergenza tra due forme diverse di sacralità:

---

[35] In italiano, il tale termine si traduce solitamente con *superamento*. Hegel usa il termine come rappresentativo della dialettica tra il conservare, il mantenere da un lato, e la negazione determinata di un contenuto dall'altro.

[36] S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, Ponte alle Grazie, Milano 2013, p. 600.

[37] Processo che, peraltro, Hegel si guarda bene dallo stigmatizzare, ma che, anzi, ritiene necessaria testimonianza dell'operazione di astrazione compiuta dalla Ragione.

l'intrinseca sacralità della musica in quanto disciplina e l'estrinseca sacralità religiosa a cui si piega funzionalmente, si intrecciano e si sovrappongono nella memoria e nel riconoscimento, nell'assunzione e nella perdita. Queste forme ellittiche, irregolari, diffuse di devozione ci spingono a chiederci come nasca l'individuo moderno nella musica, o meglio come la musica contribuisca alla sua nascita. Se una risposta compiuta a una tale quesito esorbita, ovviamente, i limiti di questo intervento, un tentativo di risposta su questo versante specifico ci spinge a interpretare la tecnica del travestimento spirituale non tanto come un modo per cancellare la modernità, quanto, invece, *un modo per portarla dentro la Chiesa*, poiché l'ingenuità di una tecnica che pretende di cancellare il profano con il semplice cambiamento del testo è inversamente proporzionale alla complessità delle questioni che introduce.

Paradossalmente, anche il travestimento spirituale è parte costitutiva e costituente di quella *fenomenologia della disobbedienza* a cui anche un genere nato nell'obbedienza, come la lauda, appartiene, poiché quella che sembrerebbe essere un'operazione di moralizzazione si rivela essere, inversamente, *il prodotto di una secolarizzazione in atto*. Secolarizzazione che non è da intendersi come il trionfo del profano sul sacro, bensì come nuova forma della loro mutua interrelazione nel segno di quella che Max Weber aveva definito de-magificazione o disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*)[38]: non un semplice ritrarsi del trascendente dall'universo terreno, ma una nuova relazione tra trascendenza ed empiria, crinale su cui si costruisce la moderna metafisica della soggettività.

[38] Non è certamente un caso che Weber individui nel protestantesimo l'atto finale di «quel grande processo storico-religioso di disincantamento del mondo che ebbe inizio con la profezia ebraica antica e che, in unione con il pensiero scientifico greco, rigettò come superstizione ed empietà tutti i mezzi magici di ricerca della salvezza»; M. Weber, *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 91. Alla Riforma luterana si può aggiungere, oggi, sebbene con distinte peculiarità, un altro attore: la Riforma cattolica. In senso più generale il concetto di de-magificazione è ripreso nel capitolo dedicato al sorgere delle religioni in P. Rossi (a cura di), *Economia e società*, vol. II, Edizioni di Comunità, Milano 1995, pp. 105-125.

Tra Firenze, Venezia e Londra: l'ultima fase del Tridentino e la crisi delle "speranze conciliari"

*Diego Pirillo**

Sulla politica conciliare di Cosimo I gli storici si sono più volte soffermati. Se ben noto è il peso crescente che il duca esercitò nell'ultima fase del Tridentino, quando inviò al concilio non solo agenti ma anche rappresentanti di rango diplomatico, ricerche successive hanno chiarito la complessa storia religiosa del principato cosimiano, mettendo in luce la fitta rete di relazioni che legò per anni la corte medicea agli ambienti valdesiani[1]. Solamente l'elezione di Pio IV e la nuova alleanza tra Roma e Firenze sancita pochi anni dopo dalla cessione del titolo granducale riuscirono a nascondere quel passato scomodo, ponendo le basi per «il mito del creatore dello Stato toscano come principe ideale della Controriforma»[2].

Mentre numerose ricerche continuano a essere dedicate agli orientamenti religiosi diffusi a Firenze nei primi decenni del principato, meno in-

* dpirillo@berkeley.edu

Questo articolo si basa su una più ampia ricerca dedicata al ruolo dei rifugiati religiosi italiani nella diplomazia anglo-veneziana della prima età moderna, per cui mi permetto di rinviare a D. Pirillo, *The Refugee-Diplomat: Venice, England and the Reformation*, Cornell University Press, Ithaca 2018. Un ringraziamento particolare a L Felici, G. Fragnito, S. Lo Re e M. Simonetta per le loro osservazioni sulla prima stesura del saggio.

Abbreviazioni: ACDF, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma; ASV, Archivio di Stato, Venezia; BL, British Library, Londra; CT, Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio, edidit Societas Goerresiana, Freiburg im Breisgau 1901 ss; DBI, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960; NV, *Nunziature di Venezia*, Roma: Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1958; PC, M. Firpo, D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, edizione critica, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 1998-2000, 2 voll.; PCA, S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 1991; SP, State Papers, National Archives, London.

[1] H. Jedin, *La politica conciliare di Cosimo I*, "Rivista storica italiana", 3, LXII (1950), pp. 345-374, e 4, LXII (1950), pp. 477-496; M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997.

[2] M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo* cit., p. 402.

dagati sono stati invece gli echi che la politica conciliare del duca ebbe fuori d'Italia. I servizi diplomatici europei seguirono con attenzione le azioni di Cosimo al concilio, cercando di valutarne le conseguenze sugli equilibri politici italiani. Per fare luce su questo aspetto l'articolo si concentra sul filo-protestante italiano Guido Giannetti, studiandone il ruolo di informatore e agente diplomatico al servizio dei Tudor nei decenni centrali del Cinquecento. Le lettere che Giannetti scrisse da Venezia a Elisabetta I – mai studiate con attenzione – permisero alla corte inglese di seguire da vicino l'ultima fase del Tridentino, ricavando informazioni non solo sulle questioni dottrinali ma anche sui delicati rapporti tra il papato e i principi europei. Interpretando il concilio come "sismografo" della politica europea, Giannetti informò i Tudor anche sulla politica di Cosimo, intuendo che la nuova alleanza tra Roma, Firenze e gli stati italiani segnava la crisi delle "speranze conciliari", che ancora animavano il circolo di Pietro Carnesecchi.

1. Al servizio dei Tudor

Il rapporto tra Guido Giannetti e i Tudor fu lungo e duraturo. Nel dicembre del 1559, scrivendo al segretario di stato William Cecil, Giannetti dichiarò di essere al servizio dell'Inghilterra da trentaquattro anni[3]. Nel 1528 egli era già il segretario di Gregorio Casali, l'ambasciatore di Enrico VIII presso Clemente VII che tentò senza successo di mediare tra Roma e l'Inghilterra e di impedire lo scisma anglicano[4]. In quell'anno Giannetti seguì Casali a Viterbo, dove la corte papale si era spostata a seguito del sacco di Roma, ed ebbe modo di conoscere il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi[5]. Alla morte di Casali nel 1536, Giannetti si legò prima a Thomas Cromwell, che lo utilizzò da Roma come spia per sorvegliare Reginald Pole, e poi all'arcivescovo di Otranto Pietro Antonio di Capua, attraverso il quale en-

[3] SP 70/9 c. 13: Giannetti a William Cecil (Venezia, 2 dicembre, 1559). Sulla biografia di Giannetti cfr. A. Stella, *Guido da Fano eretico del secolo XVI al servizio del re d'Inghilterra*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia" XIII (1959), pp. 196-238; G. Dall'Olio, *Giannetti Guido*, DBI, 54, 2000; M. Firpo, D. Marcatto (a cura di), *Il processo inquisitoriale di Giovanni Morone, nuova edizione critica*, 3 voll., Libreria editrice Vaticana, Roma 2013, vol. I, p. 282, nota 82.

[4] A. Prosperi, *Casali Gregorio*, DBI, 21, 1978, pp. 92-97; C. Fletcher, *Our Man in Rome. Henry VIII and his Italian Ambassador*, The Bodley Head, London 2012.

[5] PC, II, 1, pp. 198-199.

trò in contatto con i circoli degli spirituali[6]. Fu in questi anni che Giannetti mise in discussione la sua fedeltà alla chiesa di Roma. Nel 1541 egli ricevette da Carnesecchi una copia del *Beneficio di Cristo* non ancora completamente rielaborato da Marcoantonio Flaminio, e strinse amicizia con i luterani spagnoli Diego e Francisco de Enzinas[7]. Allontanatosi da Roma dopo il loro arresto Giannetti cercò rifugio a Venezia e strinse legami con l'ambasciata inglese, guidata da Edmund Harvel e dal suo segretario Baldassarre Altieri, a capo di una fitta rete filo-protestante nel Veneto che attraverso il sostegno di Martin Lutero tentava di stringere un'alleanza con la Lega di Smalcalda. Al servizio di Altieri, nel giugno del 1546 Giannetti si recò in Germania e presentò a Giovanni Federico di Sassonia i dettagli di un piano insurrezionale che intendeva riportare l'Italia alla sua «antica libertà» [*althergebrachte Freiheit*] e difendere in tal modo «la pura e giusta dottrina del santo vangelo» [*die reine rechtschaffene Lehr des heiligenn Evangelii*][8].

Il fallimento del piano insurrezionale, messo in crisi dalla sconfitta della Lega di Smalcalda a Mühlberg, e la morte di Enrico VIII non interruppero i rapporti di Giannetti con la corte inglese. Nel 1547 egli si trovava ancora a Londra, ospite del mercante fiorentino Bartolomeo Compagni e pochi anni dopo ebbe modo di incontrare in Inghilterra Reginald Pole, inviato oltre la manica come legato papale per guidare la restaurazione cattolica sostenuta da Maria Tudor[9]. Nel circolo di Pole Giannetti aveva molte conoscenze, da Pietro Carnesecchi a Donato Rullo. Fu in questo momento

---

[6] SP 1/135 c.10r: Giannetti a Thomas Cromwell (Londra, 2 agosto, 1538); SP 1/135 c.12r: Giannetti a Thomas Cromwell (Londra, 2 agosto, 1538); BL: Cotton Vitellius B/XIV c.251r: Giannetti a Thomas Cromwell (Roma, aprile 1538); BL, Cotton Vitellius B/XIV cc.270r-271r: Giannetti a Thomas Cromwell (Roma, 5 febbraio, 1539).

[7] PC, II, 1, pp. 198-199.

[8] A. Stella, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545-1547)*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 27, 1 (1965), pp. 133-182.

[9] *Calendars of State Papers, Foreign Series, of the Reign of Edward VI, 1547-1553*, Longman, London 1861, p. 235, nota 601: Bartolomeo Balbani a Francis Yaxley (Anversa, 3 gennaio 1553). Per i legami tra Giannetti e Balbani cfr. anche PC, II, 2, 512, and PCA, 299. Per l'incontro tra Giannetti e Pole cfr. PC, II, 3, p. 1116. Sul ruolo di Pole in Inghilterra durante il regno di Mary Tudor cfr. C. De Frede, *La restaurazione cattolica in Inghilterra sotto Maria Tudor nel carteggio di Girolamo Seripando*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1971, pp. 43-82, e sulle accuse rivolte a Pole da Pier Paolo Vergerio si veda P. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole: eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1977, T.F. Mayer, *Reginald Pole: Prince and Prophet*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 302-399, e A. Overell, *Italian Reform and English Reformations*, c. 1535-1585, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 145-166.

che egli pensò alla possibilità di riconciliarsi con Roma[10]. Partito dall'Inghilterra con gli ambasciatori di Mary Tudor diretti a Roma Giannetti decise però di cambiare strada e di dirigersi a Venezia dopo aver avuto notizia nel maggio del 1555 dell'elezione di Paolo IV, promotore dell'inquisizione e nemico degli spirituali[11]. Egli trascorse il resto della sua vita tra Venezia e Padova, continuando a servire Elisabetta come informatore e agente diplomatico.

Le lettere che Giannetti inviò alla corte inglese non sono semplici raccolte di notizie ricavate dagli avvisi in circolazione, ma rivelano invece un colto informatore politico con una solida formazione umanistica. La sua biblioteca conteneva una vasta selezione dei classici dell'umanesimo europeo, da Lorenzo Valla a Thomas More a Etienne Dolet, senza escludere testi in volgare, tra i quali spicca l'*Alcorano di Macometto*, la versione italiana del Corano stampata a Venezia nel 1547[12]. I due autori più rappresentati nella biblioteca di Giannetti erano però Erasmo da Rotterdam – di cui egli possedeva l'*Encomium moriae*, gli *Adagia* e il *Novum Testamentum* – e Niccolò Machiavelli – presente con *Il Principe*, i *Discorsi* e le *Istorie fiorentine*. Fu attraverso Erasmo e Machiavelli che Giannetti osservò l'Europa del Cinquecento, guardando con particolare attenzione all'impatto dello scontro confessionale sugli equilibri politici del continente. Come indica la sua ricca biblioteca, Giannetti non fu dunque semplicemente un informatore ma piuttosto un "professionista della penna", inserito a pieno titolo nell' «arena politica» della Venezia del Cinquecento, «uno spazio sociale extraistituzionale» nel quale l'informazione circolava al di fuori della sfera governativa grazie ai contatti informali tra membri del patriziato, rappresentanti di poteri stranieri e un folto numero di individui estranei al ceto dirigente[13]. Approfittando del ruolo di Venezia come centro di informazione Giannetti riuscì a raccogliere una gran quantità di notizie sugli affari internazionali, permettendo a Elisabetta di seguire da vicino le vicende politiche e religiose italiane, nonostante la fragilità della sua rete diplomatica. A quella data, infatti, l'Inghilterra non aveva in Italia alcun ambasciatore

---

[10] PC, II, 1, pp. 198-199.

[11] PC, II, 1, pp. 198-199.

[12] ASV, *Capi del Consiglio dei Dieci, Lettere di rettori, Padova*, b. 83, n. 73r (Padova, 14 luglio, 1566).

[13] F. De Vivo, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 160. Sul mondo dell'informazione nella Venezia della prima età moderna cfr. M. Infelise, *Prima dei giornali. Alle origini della pubblica informazione, (secoli XVI e XVII)*, Laterza, Roma 2002.

residente e nel gennaio del 1557 aveva chiuso a Venezia l'unica ambasciata che ancora aveva nella penisola[14].

2. Il Concilio come "sismografo della politica europea"

Da Venezia Giannetti fu in grado di raccogliere notizie non solo sull'Italia ma anche sull'Europa e sul mediterraneo. Sfruttando le reti informative che legavano la Serenissima all'Oriente, egli seguì con attenzione i conflitti tra la Spagna e l'impero Ottomano. Nel settembre del 1560, per esempio, Giannetti aggiornò Elisabetta sulla sconfitta della flotta spagnola a Gerba, al largo di Tripoli, caduta «in poter del Turco, accrescendogli potentia nel mar mediterraneo, e riputatione sopra tanta forza di si gran Principe christiano»[15]. Il tema che ritorna con più insistenza nelle lettere di Giannetti è però il concilio di Trento. Venezia non era solo la porta d'Oriente ma anche un osservatorio privilegiato dal quale seguire i dibattiti tridentini. Al concilio e ai suoi partecipanti l'attenzione di Giannetti si era già rivolta in passato. Nel novembre 1536, mentre sorvegliava i movimenti di Reginald Pole, Giannetti scrisse all'ambasciatore inglese Richard Pate per informarlo che il cardinale inglese era stato convocato dal papa per discutere del prossimo concilio[16]. Negli anni Quaranta, mentre si trovava a Roma come segretario di Di Capua, Giannetti continuò a seguire i preparativi per l'apertura del concilio che segnarono il pontificato di Paolo III. Ma fu soprattutto la terza e ultima fase del Tridentino, segnata dalla "grande crisi" scatenata dalla discussione sulla residenza episcopale, che Giannetti seguì con particolare attenzione per conto della corte inglese[17].

Dalla fine del 1560 Giannetti scrisse regolarmente a Elisabetta e ai suoi ministri informandoli sui partecipanti al concilio, sul progresso delle sessioni e inviando loro copie di documenti discussi e approvati a Trento. Nel

---

[14] Per la storia della diplomazia anglo-veneziana del Cinquecento mi permetto di rimandare a D. Pirillo, *The Refugee-Diplomat* cit.

[15] SP 70/18, cc. 11r-12r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 7 settembre, 1560).

[16] SP 1/111, cc. 189r-v: Giannetti a Richard Pate (Roma, 21 novembre, 1536). Su Richard Pate si veda T.A. Sowerby, *Richard Pate, the Royal Supremacy, and Reformation Diplomacy*, "Historical Journal", 54, 2 (2011), pp. 265-285.

[17] Sulla terza fase del Concilio si tenga presente, accanto a H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll. in 5 tomi, Morcelliana, Brescia 1973-1981, vol. IV, pp. 367-404, M. Firpo, O. Niccoli (a cura di), *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del concilio di Trento*, il Mulino, Bologna 2010, e la sintesi di J.W. O'Malley, *Trent. What Happened at the Council*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2013, pp. 168-247.

dicembre 1560, Giannetti inviò alla regina inglese un sommario della bolla *Ad ecclesiae regimen* con cui Pio IV aveva riaperto il concilio, spiegando che «il Concilio è convocato a la città di Trento, rimovendone la sospensione fatta da Iulio Terzo. Il giorno da cominciarlo è la prossima pasqua di resurrettione. Le cause di congregarlo son dette: il voler estirpar le heresie, rimuovere lo schisma, corregger li costumi»[18]. Più tardi, nell'estate del 1562 Giannetti aggiornò la corte elisabettiana sui dibattiti tridentini sull'eucarestia, inviando in Inghilterra anche il testo delle richieste presentate dagli ambasciatori francesi e una copia del decreto sulla comunione approvato nella sessione XXI[19].

Agli occhi di Giannnetti, il concilio non era solo un'assemblea di prelati intenta a discutere dottrine teologiche ma soprattutto un «sismografo» della politica europea[20]. Seguendo le sessioni conciliari era possibile fare luce sui mutevoli rapporti di forza tra i principi europei e il papato. Nell'agosto del 1560, informando Elisabetta sulla riapertura del concilio, Giannetti precisò che le incertezze sulla possibilità di riportarlo a Trento o di spostarlo in una nuova sede erano dovute alle divisioni tra i sovrani cattolici emerse dopo l'abdicazione di Carlo V. Mentre nella prima metà del secolo l'imperatore era stato la forza trainante dietro il concilio, la divisione dell'impero asburgico tra Austria e Spagna aveva ridisegnato l'equilibro di potere in Europa con conseguenze immediate sulla politica conciliare:

> Serenissima e Clementissima Regina. Havendo il Papa offerto Concilio generale al'Imperatore, al Re di Francia, al Re di Spagna, e ad altri Principi, il Re di Spagna accetta l'offerta. Del luogo dove si debbe tenere, essendogli proposta la città di Trento, si rimette a quello, che piacerà al'Imperatore, e al Re di Francia. Il Papa, o suo consiglio sopra ciò apena che ardisce darlo a Trento, temendo la presente potentia di Germania, e non si assecurando tanto sotto la protettione di Ferdinando, quanto già si assicuravano sotto quella di Carlo Quinto, il quale oltra l'Imperio Germanico haveva tanti altri reami, che rendevano la sua potentia formidabile[21].

---

[18] SP 70/21 cc. 89r-90v: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 21 dicembre, 1560). Per il testo della bolla *Ad ecclesiae regimen* si veda CT, VIII, 104-107.

[19] SP 70/39, cc. 25r-26r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 11 luglio, 1562); SP 70/40, cc. 7r-9v: Giannetti a Cecil (Venezia, 1 agosto, 1562).

[20] H. Jedin, P. Prodi (a cura di), *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea*, il Mulino, Bologna 1979; A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 44-50.

[21] SP 70/17, cc. 15r-16v: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 3 agosto, 1560). Sulla politica conciliare di Carlo V si veda H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento* cit., vol. I, pp. 251-302,

Se la Spagna aveva imposto sul suo territorio "un re e una fede", l'impero e la Francia avevano invece permesso forme di coesistenza religiosa e avevano dunque diverse aspettative dal concilio. Da un lato, Ferdinando I richiedeva discontinuità con il passato e faceva pressione sul papato per indire un nuovo e diverso concilio, «più libero, d'altra condizione del superiore Tridentino», aperto anche ai protestanti: «Vedendo chiaro il Tridentino haver operato contrario effetto a la intentione, essendo per occasione di quello divenuta maggiore e più gagliarda la parte protestante. E lo domanda, (non so quanto caldamente) in città libera di Germania»[22].

Dall'altra, la diffusione del calvinismo in Francia aveva spinto i Valois a cercare un compromesso con gli ugonotti opponendo a Roma la tradizione gallicana che considerava il concilio «superiore al Papa (e la Chiesa di Francia non l'ha mai inteso altramente) e libero, e securo si che gli Alamanni vi possino essere uditi: cosa che il Papa non concederebbe mai, se li Re di Christianità di propria autorità nol facessero»[23]. Secondo Giannetti il disaccordo tra Roma e i principi europei aveva avuto conseguenze inaspettate mettendo il papato in seria difficoltà. Riaperto con l'intenzione di fermare l'avanzata del calvinismo in Francia, il concilio l'aveva in realtà accelerata. Sospendendo l'assemblea tridentina, il papato avrebbe corso il rischio di fomentare altri scismi. Facendola continuare, si rischiava invece di dare spazio alla discussione sul potere papale e sul suo rapporto con l'autorità conciliare. In entrambi i casi, Roma rischiava di trovarsi in una situazione assai delicata, che Giannetti commentò con il proverbio latino «auribus lupum tenent»:

> Non è huomo che creda, che li Papali sieno per fare in Concilio cosa che voglino. Hanno pensato chiamando Concilio a Trento impedire il corso de la riformatione in Francia: e pare che più tosto l'habbino affrettato. Temono mandare avanti il Concilio, e parimente il rivocarlo. Rivocandolo, qualch'altra provintia senz'altro aspettare si commoverebbe da la sua posta a riformatione di chiesa. Onde le cose anderebbono per Roma di male in peggio. Mandandolo avanti, benché Protestanti non vi comparissino, li Vescovi Spagnuoli, Francesi, e Tedeschi per Imperadore facilmente al primo tratto verrebbono a questo punto, che tengono, che il Papa al Concilio non sia superiore, ma debba sottoporsi: dove si havrebbe a disputare de la potestà del

---

e M. Firpo, *Politica imperiale e vita religiosa nell'età di Carlo V*, in: "Studi storici", 2 (2001), pp. 245-261.

[22] SP 70/17, c. 15r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 3 agosto, 1560).

[23] SP 70/21, cc. 45r-47r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 7 dicembre, 1560).

Papa. Talché mentre fuggissino i pericoli, in quelli ricaderebbono tuttavia. In questo modo, Auribus Lupum tenent[24].

Le ultime parole rimandavano agli *Adagia* di Erasmo, un testo presente nella biblioteca di Giannetti[25]. Facendo risalire il proverbio al *Formione* di Terenzio, Erasmo aveva spiegato: «Dicitur in eos, qui eiusmodi negocio involvuntur, quod neque relinquere sit integrum neque tolerari possit» aggiungendo che «ut lepus auribus quippe praelongis commodissime tenetur, ita lupus quod aures habet pro corpore breviores, teneri iis non potest neque rursum citra summum periculum e manibus dimitti belua tam mordax»[26]. Appropriandosi del proverbio raccolto e commentato da Erasmo negli *Adagia*, Giannetti sottolineava la difficile situazione del papato nella terza fase del tridentino, paragonando il concilio a un lupo dalle orecchie troppo corte, che Roma aveva difficoltà ad addomesticare, non potendolo né afferrare né lasciar andare.

Oltre ad aggiornare Elisabetta sui conflitti tra papato e principi europei, Giannetti informò la corte inglese sulla politica conciliare degli stati italiani, dalla Repubblica di Venezia al ducato di Savoia fino al principato mediceo. All'aristocrazia italiana e ai suoi legami con Roma Giannetti rivolse dure critiche. La lotta all'eresia costituiva ormai la base di un'alleanza tra il papato e i principi italiani, che «aborriscono quella predicatione: e sarebbono presti di fare ogni cosa per sbandirla del mondo», ritenendo «che questa dottrina tende a camino di non obedire a magistrati, di rivoltare e rinovare stato e signoria»[27]. Nel ducato di Savoia, dove «si scuopre ogni di più gagliarda la parte de professori de l'Evangelio», solo la forza delle armi permetteva alla comunità filo-protestanti di resistere alla repressione[28]. Perfino i patrizi veneziani, intimoriti dalle conseguenze sociali dell'eresia, sembravano a Giannetti ormai schierati sulle posizioni di Roma, temendo «che per conto di Religione si vada a pericolo di muta-

[24] SP 70/32, cc. 40r-41r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 15 novembre, 1561).

[25] ASV, *Capi del Consiglio dei Dieci, Lettere di rettori, Padova*, b. 83, n. 73r (Padova, 14 luglio), 1566.

[26] Desiderius Erasmus, *Adagia* in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, North-Holland Publishing Co., 1969-, vol. II, 1, pp. 498-99.

[27] SP 70/41 c. 106r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 12 settembre, 1562).

[28] SP 70/41 c. 106r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 12 settembre, 1562): «Ne le terre di Savoia sono popoli, che stanno su l'armi per non essere forzati ne la religione».

tione di stato, cosa che non vorrebbono vedere, che avvenisse in Italia»[29]. Se negli anni Quaranta del secolo Giannetti aveva partecipato al piano di Baldassarre Altieri, che intendeva trasformare Venezia nella "Ginevra italiana", l'ultima fase del concilio aveva ormai evidenziato la lontananza tra l'Italia e l'Europa protestante.

Nelle sue lettere Giannetti riservò una speciale attenzione alla politica conciliare di Cosimo. Se al concilio gli ambasciatori veneziani non erano altro che spettatori, il duca era invece annoverato tra i protagonisti[30]. Attraverso Giannetti, la corte elisabettiana seguì da vicino la mutevole politica religiosa di Cosimo. Se negli anni Quaranta, anche in ragione dei pessimi rapporti con Paolo III, egli aveva protetto i dissidenti religiosi, fino ad affidare a Pontormo un ciclo di affreschi per tradurre in immagini il catechismo di Juan de Valdés, la situazione era completamente cambiata durante l'ultima fase del Tridentino[31]. L'elezione al soglio pontificio di Giovanni Angelo Medici aveva spinto Cosimo a riappacificarsi con Roma, fino a diventare consigliere del papa sulle materie conciliari:

> Per tanto ha grandemente sollecitato il Duca di Fiorenza di andar a Roma, volendo consigliarsi con lui sopra ciò, facendo grande stima de la sua amistà, e del suo consiglio. L'ha sommamente honorato e accarezzato, e allogiato a sue spese lui e la Duchessa nel suo palazzo papale. Si è consigliato seco sopra i suoi affari, spetialmente in questo più importante del Concilio nel quale ha detto haver il Duca in luogo di suo consigliero[32].

Come Giannetti spiegò alla corte inglese, l'alleanza tra Firenze e Roma aveva un preciso obiettivo politico. Cosimo aveva bisogno del sostegno del papato per ottenere il titolo granducale, che l'Imperatore non aveva invece intenzione di concedere: «Ma quello che importa più è che il Duca di Fiorenza vorrebbe dal Papa, e dal Imperatore, o almanco di consenso del Imperatore, esser criato Re di Toscana: e il Papa vorrebbe farlo. Ma l'Imperatore gagliardamente lo diniegò […] con dire, che essendo esso Re di Romani, non deve interporre altro Re in Italia»[33]. Se nessuno degli

---

[29] SP 70/40 cc. 244r-v: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 29 agosto, 1562).

[30] SP 70/36, c. 118r-119r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 25 aprile, 1562): «Questi Illustrissimi Signori Venetiani a grande instantia del Papa finalmente vi hanno mandato doi ambasciadori huomini del lor Senato gravi e prudenti: I quali, se in Trento non si procederà d'altra maniera, dovranno essere solamente spettatori».

[31] M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., pp. 327-39, 393-403.

[32] SP 70/21, cc. 46r-v: Gianetti a Elisabetta I (Venezia, 7 dicembre, 1560).

[33] SP70/21 c. 90v: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 21 dicembre, 1560).

stati italiani a quella data nutriva dubbi sull'importanza del rapporto con Roma, quella relazione era di vitale importanza per la dinastia medicea[34]. Fu su questo sfondo, segnato dalle trattative tra Cosimo e Pio V per la cessione del titolo granducale e dall'estradizione di Pietro Carnesecchi, che si decise anche il destino di Giannetti, arrestato per eresia e inviato da Venezia a Roma nell'agosto del 1566[35].

3. La rete informativa

La dettagliata analisi del concilio che Giannetti sviluppò nelle lettere inviate alla corte inglese spinge a interrogarsi sulle fonti di informazione a sua disposizione. Dopo quarant'anni trascorsi al servizio dei Tudor Giannetti poteva contare su una fitta reta di contatti, che includeva ambasciatori italiani e stranieri, patrizi e cittadini veneziani, prelati e membri di rilievo degli spirituali. Tra questi spicca l'ambasciatore francese Arnaud du Ferrier, il rappresentante dei Valois a Trento, da cui si spostò poi a Venezia dove guidò l'ambasciata francese fino al 1582[36]. Nell'ultima fase del concilio Du Ferrier difese con forza l'indipendenza della chiesa gallicana rendendosi sospetto alla diplomazia pontificia[37]. Secondo il nunzio a Venezia Du Ferrier si comportava da cattolico solo esteriormente, ma si recava raramente a messa e andava dunque considerato «più tosto in opinione di luterano che di cattolico»[38]. Le segrete simpatie di Du Ferrier per il calvinismo furono confermate più tardi anche da Michel de Montaigne, che raccontò il suo incontro con l'ambasciatore francese nel *Journal de voyage*[39]. Stretto

---

[34] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 75-83.

[35] Per l'estradizione di Giannetti e le trattative tra Roma e Venezia si veda la conclusione dell'articolo.

[36] É. Frémy, *Un ambassadeur libéral sous Charles IX et Henri III*, E. Leroux, Paris 1880; A. Tallon, *Diplomate et 'politique': Arnaud du Ferrier* in: T. Wanegffelen (a cura di), *De Michel de l'Hospital à l'édit de Nantes: politique et religion face aux églises*, Presses universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand 2002, pp. 305-333; A. Bettoni, *La dissidence discrète d'Arnaud du Ferrier*, "Les Dossiers du Grihl", [En ligne], 2013-01 | 2013, mis en ligne le 09 mars 2013, consulté le 20 décembre 2015.

[37] CT, IX, 841-844. Sul ruolo di Du Ferrier al concilio si veda A. Tallon, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, École française de Rome, Rome 1997, pp. 394-408, 444-446.

[38] NV, VIII, p. 76: Giovanni Antonio Fachinetti a Michele Bonelli (Venezia, 20 luglio, 1566).

[39] M. de Montaigne, *Journal de voyage*, a cura di F. Rigolot, Presses Universitaires de France, Paris 1992, p. 68.

amico di Michel de l'Hospital, Du Ferrier era in realtà una figura di spicco dei *politiques*, e con essi difendeva la giurisdizione dei sovrani francesi sugli affari ecclesiastici cercando una soluzione diplomatica alle lotte di religione. Secondo Du Ferrier, quel modello gallicano che in Francia era in crisi, godeva invece di ottima salute a Venezia, dove lo stato esercitava un attento controllo sulle questioni religiose. Nella sua corrispondenza con Carlo IX, Du Ferrier invitò il re francese a seguire l'esempio dei senatori veneziani, che erano riusciti a evitare le guerre civili e a difendere l'ordine politico concedendo margini di tolleranza religiosa[40].

I rapporti tra Du Ferrier e Giannetti furono presto notati dal nunzio a Venezia[41]. Come confermano le fonti inquisitoriali, Giannetti frequentò abitualmente la residenza veneziana dell'ambasciatore francese, dove le discussioni erano stimolate dalla lettura degli avvisi provenienti dalla Francia. Come Endimio Calandra confessò agli inquisitori nell'aprile del 1568:

> Io ho pratticato con messer Guido da Fano in casa degli ambasciatori di Francia, dove si ragionava di queste cose di religione alla ugonotta secondo gli avisi che venivano et secondo le persone che venivano di Francia. Et mi ricordo particolarmente che venne l'ambasciatore Ferrerio, qual era stato a Roma mandato dal regno di Francia, et ragionò molto lungamente del negocio che haveva trattato a Roma […] et la conclusione fu che a Roma non farebbono mai cosa buona se non per forza. Et a tutto questo fu presente Guido Giannetti. Mi sono anco ritrovato dell'altre volte dove secondo, come ho detto di sopra, gli avisi et le persone che venivano si parlava di queste cose di Francia circa alla religione, et tutti mi parevano d'una opinione, così italiani come francesi: et per il più delle volte vi era presente il detto messer Guido. Ho anco ragionato con lui particolarmente sotto le loggie di San Marco, secondo l'occasione d'avisi ch'egli haveva da un messer Bartholomeo Compagno, se ben mi ricordo, che gli scriveva d'Inghilterra, et discorrevamo sopra di quelli et alle volte ragionavamo in favore delle cose degli ugonotti[42].

La familiarità tra Giannetti e l'ambasciatore del re Cristianissimo non deve stupire. Come è stato fatto notare, i Valois, in modo non dissimile dai Tudor, utilizzarono i filo-protestanti italiani come informatori e agenti diplomatici per difendere i propri interessi in Italia[43]. Grazie ai suoi

---

[40] A. Tallon, *Diplomate et 'politique'* cit., pp. 314-318.

[41] NV, VIII, p. 76.

[42] PCA, p. 299.

[43] S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 240-269; A. Tallon, *Le 'parti français' et la dissidence religieuse en France et en Italie*, in:

legami con Du Ferrier, Giannetti riuscì a fornire ai suoi protettori inglesi una ricca quantità di informazioni sulle posizioni francesi al concilio. Nel gennaio del 1563, per esempio, egli inviò a Elisabetta e Cecil il testo dei 34 articoli che gli ambasciatori francesi avevano presentato a Trento pochi giorni prima, nei quali i Valois avevano richiesto la comunione sotto ambedue le specie, l'uso del volgare nella liturgia e la riorganizzazione del sistema dei benefici[44]. Di nuovo, nel marzo del 1564, pochi mesi dopo la chiusura del concilio, Giannetti aveva informato la regina inglese dell'opposizione che i decreti tridentini avevano incontrato in Francia, riferendo i dettagli dello scontro tra il cardinale di Lorena e Michel de l'Hospital[45]. Mentre Lorena tentava di convincere il re ad accettare i decreti e a diffonderli in tutto il regno, l'Hospital aveva risposto che non c'era alcun obbligo in proposito, dal momento che Trento non era stato nemmeno un «vero Concilio»[46]. Come Giannetti precisò nella sua lettera, le pressioni dei Guisa non avevano avuto effetto e il parlamento di Parigi aveva dichiarato che il concilio «si può nel regno di Francia, sbattere per nullo, con quattro ragioni: la prima che non è stato legittimamente congregato: la seconda che si doveria farlo di nuovo, e non seguitare il camino del precedente a farne tutto uno: la terza, che il Papa ha fatto che l'ambasciatore di Spagna vi sedesse in modo, che si era fatto pregiuditio a la Maestà del Re di Francia: la quarta che il Papa rimane sopra il Concilio: e non il Concilio sopra il Papa: e questo contra l'antica appellatione de l'Università di Theologia di Parigi»[47].

P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon (a cura di), *La Réforme en France et en Italie: contacts, comparaisons et contrastes*, Ecole française de Rome, Rome 2007, pp. 381-399.

[44] SP 70/49 cc. 2r-v: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 16 gennaio, 1563); SP 70/49 cc. 4r-6v: Giannetti a William Cecil (Venezia, 16 gennaio, 1563. Sulle richieste degli ambasciatori francesi si veda A. Tallon, *La France et le concile de Trente* cit., pp. 705-715 e pp. 842-867.

[45] SP 70/69 cc. 108r-110v: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 25 marzo, 1564). Sul cardinale di Lorena e la terza fase del Tridentino si veda A. Tallon, *Giovanni Morone, il cardinale di Lorena e la conclusione del concilio*, in: M. Firpo, O. Niccoli (a cura di), *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del Concilio*, pp. 143-158; M. Firpo, G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Einaudi, Torino 2019, pp. 591 e ss. Sulle reazioni francesi al Concilio si veda anche R.M. Kingdon, *Some French Reactions to the Council of Trent*, "Church History" 33 (1964), pp. 146-156; T.I. Crimando, *Two French Views of the Council of Trent*, "The Sixteenth-Century Journal" 2 (1988), pp. 169-86; B. Plongeron, *Unità tridentina e diversità francese: filoromani, giansenisti, gallicani e costituzionali*, in: C. Mozzarelli, D. Zardin (a cura di), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni, Roma 1997, pp. 145-169.

[46] SP 70/69 c. 108v: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 25 marzo, 1564).

[47] SP 70/69 c. 109v: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 25 marzo, 1564).

Se attraverso Du Ferrier Giannetti riuscì dunque a raccogliere informazioni di prima mano sui conflitti tra Roma e la Francia, sulla politica conciliare di Cosimo egli trovò una fonte molto ben informata in Pietro Carnesecchi e nel suo circolo veneziano. La residenza di Carnesecchi ospitava numerosi dissidenti e spiriti inquieti, tra cui l'ambasciatore di Cosimo Pietro Gelido, il cappellano di Pole Apollonio Merenda e l'ex segretario di Ercole Gonzaga Endimio Calandra. Attraverso Carnesecchi, Giannetti riuscì a incontrare in segreto anche il suo antico protettore, l'arcivescovo di Otranto Pietro Antonio di Capua, nominato nell'ottobre 1565 nunzio a Venezia[48]. Con Carnesecchi e il suo circolo Giannetti si incontrò regolarmente, discutendo della crisi religiosa e talvolta leggendo ad alta voce i *Commentarii de statu religionis et reipublicae, Carolo Quinto Caesare* di Giovanni Sleidano, apparsi anche in italiano nel 1557[49]. Come Calandra confessò agli inquisitori, «in casa di monsignore Carnesecca […] si leggeva qualche volte l'Historie dello Slidano […] Mi ricordo bene di messer Guido Giannetti, che lui ancora ci veniva et pratticava domestichissimamente lì: et potria esser che anco lui l'havesse inteso a legger perché ci veniva alle volte a disinare, et doppo desinare si leggeva»[50].

Trento aveva sollevato grandi speranze nel circolo di Carnesecchi, prospettando una possibile soluzione conciliare alla crisi religiosa. Com'è noto, il concilio e le sue conseguenze furono al centro della corrispondenza di Carnesecchi con Giulia Gonzaga[51]. Nell'ottobre del 1559, Carnesecchi aveva scritto alla sua protettrice spiegando che invece di lasciare l'Italia per motivi religiosi era meglio restare e attendere la fine delle contro-

---

[48] PC, II, 3, p. 1230. Su Di Capua si veda A. Gardi, *Pietro Antonio di Capua (1513-1578). Primi elementi per una biografia*, "Rivista di Storia e letteratura religiosa" 2 (1988), pp. 262-309, e D. Marcatto, *"Questo passo dell'heresia": Pietroantonio di Capua tra valdesiani, spirituali e inquisizione*, Bibliopolis, Napoli 2003.

[49] G. Sleidano, *Commentarii overo historie nelle quali si tratta de lo stato de la Repub. e de la religione christiana* ([Ginevra: Antoine Davodeau, Jacques Bourgeois, François Jaquy], 1557). Sulla traduzione italiana di Sleidanus si veda D.E. Rhodes, *La traduzione italiana dei Commentarii di Giovanni Sleidano*, "La Bibliofilia" 3 (1966), pp. 283-87. Sull'influenza di Sleidano nell'Italia della prima età moderna si veda A. Prosperi, *Lo stato della religione tra l'Italia e il mondo: variazioni cinquecentesche sul tema*, "Studi storici" 1 (2015), pp. 29-48.

[50] PCA, p. 293.

[51] Sui rapporti tra Giulia Gonzaga e Carnesecchi si veda C. Russel, *Giulia Gonzaga and the Religious Controversies of Sixteenth-Century Italy*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 127-208, e S. Peyronel Rambaldi, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Viella, Roma 2012, pp. 232-256.

versie teologiche. Presto un papa angelico sarebbe arrivato e con esso la conversione degli ebrei e la riunificazione religiosa del mondo:

> … quando piacerà a Dio di fare che tutto sia un ovile et un pastore. Di che pare che s'avvicini il tempo, intendendosi che anche molti giudei sono illuminati, ma che non si risolvono a pigliare il battesmo perché vogliono aspettare che siano terminate le controversie che veggono essere tra noi christiani circa le cose della fede. Hora staremo a vedere quel che Dio vorrà fare, attendendo a pregare Sua divina Maestà che ci conceda un pastore il qual sia atto a congregare et riunire insieme le povere pecorelle smarite, introducendo nelli buoni et salutiferi pascoli quelle che non vi sono ancor entrate et riducendovi quelle che ne fussino uscite…[52].

Nel Cinquecento il concilio aveva ridato forza al mito del papa angelico, alimentando attese millenaristiche e speranze di riforma religiosa[53]. Come Delio Cantimori osservò in un saggio assai noto, e come ricerche successive hanno confermato, tali aspettative non vennero meno dopo le prime sessioni né dopo la chiusura del Tridentino[54]. Nel circolo di Carnesecchi furono in molti a nutrire grandi speranze nel concilio. Nel marzo del 1562, dopo essere fuggito a Ginevra per motivi religiosi, l'ambasciatore fiorentino Pietro Gelido scrisse a Cosimo una lunga lettera sostenendo che era ormai tempo di convincere il papa a mettere da parte «ogni ambizione e ogni interesse» per convocare «un concilio legittimo nel mezzo di Germania» in modo che «davvero si riformasse la Chiesa»[55]. In modo non dissimile da

---

[52] PC, II, 2, p. 715.

[53] C. Vasoli, *L'immagine sognata: il 'papa angelico'*, in: L. Fiorani, A. Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 16. Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, Einaudi, Torino 2000, pp. 75-109; A. Prosperi, *"Un papato 'spirituale': programmi e speranze nell'età del Concilio di Trento"* in: G. de Rosa, G. Cracco (a cura di), *Il Papato e l'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 239-254.

[54] D. Cantimori, *'Nicodemismo' e speranze conciliari nel Cinquecento italiano*, in: Id., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 518-539. Si veda anche D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale*, Laterza, Roma 1960, ripubblicato in Id., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992, pp. 421-481. Le tesi di Cantimori sono state riprese negli studi più recenti di A. Prosperi, *L'eresia del Libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000, e G. Caravale, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, il Mulino, Bologna 2011. Per alcune osservazioni mi permetto di rinviare inoltre a D. Pirillo, *Peace Movements*, in: I. Lazzarini (a cura di), *A Cultural History of Peace: the Renaissance*, Bloomsbury Publishing, London 2019.

[55] C. Cantù, *Spigolature negli archivi toscani*, "Rivista contemporanea" 21 (1860), pp. 371-414 in particolare p. 387. G. Dall'Olio, *Gelido Pietro*, DBI, 53, 2000, pp. 2-5. Per la relazione tra Giannetti e Gelido si veda PCA, p. 293.

Carnesecchi, anche Gelido interpretava la politica conciliare alla luce delle sue idee millenaristiche. Rivolgendosi a Cosimo, egli dichiarò che prima o poi una tale concilio sarebbe stato convocato, indipendentemente dalla volontà dei principi: «Et in ogni modo a questo si verrà contra la voglia et potentia sua et di tutti i principi, perché come disse Gamaliel, la cosa viene da Dio et non dissolvetur»[56].

4. La crisi delle "speranze conciliari"

Pur ricavando dal circolo di Carnesecchi informazioni di prima mano sul Tridentino e sugli orientamenti di Cosimo, Giannetti sviluppò una diversa valutazione del concilio, poco propensa a dare credito alle "speranze conciliari". Alle attese millenaristiche di una prossima riunificazione religiosa, Giannetti oppose una valutazione disincantata dei rapporti di forza, che oltre a evidenziare i conflitti tra Roma e i principi europei riuscì a cogliere lo scontro tra concilio e Inquisizione[57]. Attraverso le sue lettere, la corte elisabettiana poté dunque seguire attentamente le tensioni interne al collegio cardinalizio, diviso tra la linea degli spirituali, rappresentata da Reginald Pole e Giovanni Morone, e quella intransigente di Gian Pietro Carafa e Michele Ghislieri, convinti che la lotta all'eresia fosse lo strumento indispensabile per la riforma della Chiesa. Da questo punto di vista, le lettere di Giannetti confermano l'orientamento della storiografia più recente, che, distanziandosi da Jedin, ha sottolineato la conflittualità interna alla Controriforma, mettendo in evidenza come negli anni del concilio si combatté «una battaglia tutta interna ai vertici della Chiesa, per purificarla dalle contaminazioni eterodosse infiltratesi nel sacro collegio», che solo in un secondo momento si concentrò sulla periferia, contrastando la diffusione dell'eresia in altri ambiti culturali e sociali[58].

Durante la terza fase del Tridentino, la tensione tra concilio e inquisizione riemerse con la nomina di Morone a legato papale a Trento nel mar-

---

[56] C. Cantù, *Spigolature negli archivi toscani*, cit., p. 387. Cfr. Atti degli apostoli, 5, 39.

[57] Sui conflitti tra Concilio e Inquisizione si veda A. Tallon, *Le Concile de Trente et l'Inquisition Romaine*, "Mélanges de l'Ecole Française de Rome" 106 (1994), pp. 129-159; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza* cit., pp. 117-134; M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana (1550-1553)*, Laterza, Roma 2014.

[58] M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo per eresia*, Morcelliana, Brescia 2005; M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana* cit.; M. Firpo, *L'eretico che salvò la Chiesa* cit.

zo 1563[59]. Come Giannetti spiegò a Cecil, Pio IV non aveva simpatia per il Sant'Uffizio e per questo aveva tentato di ridurne il potere, riabilitando Morone, che Paolo IV aveva invece processato per eresia: «Il Papa haveva ne i suoi consigli per il primo il Cardinal Morone, quell'amico del Cardinal Polo, che il suo antecessore Paolo quarto teneva in prigione per heretico»[60]. La corte inglese fu informata da Giannetti anche della missione di Morone in Germania, per discutere con l'Imperatore della richiesta della comunione sotto ambedue le specie e del matrimonio dei sacerdoti[61]. La nomina di Morone, convinto che fosse «molto meglio procedere con questi moderni heretici con mansuetudine che volerli irritare con ingiurie», sembrò per un momento ridare forza alle "speranze conciliari"[62]. A differenza di Carnesecchi e degli spirituali, Giannetti comprese subito che il potere crescente dell'Inquisizione romana aveva indebolito Morone, mettendo in discussione l'intero progetto conciliare di riforma della chiesa *in capite et in membris*. Come egli scrisse a Elisabetta nel marzo del 1563, «li Prelati Italiani in Trento non vogliono attentare di riformar Papa, Cardinali, e corte Romana […] Così dove bisognerebbe medicare la testa, e i membri vitali, purgano l'unghie a pena»[63]. Di nuovo, nel dicembre dello stesso anno, informando la corte inglese della chiusura dell'assemblea conciliare, Giannetti prese atto del fallimento delle "speranze conciliari", rivolgendo un duro atto di accusa non solo al papato ma anche ai principi europei, i quali, «dove potevano fare ciò che voluto havessino, mediante un concilio condotto da loro, non habbino voluto fare più che tanto»[64].

Come Giannetti sapeva bene, il conflitto tra concilio e inquisizione aveva avuto un impatto decisivo sulle vite dei filo-protestanti italiani. Nella

---

[59] Sul ruolo di Morone nell'ultima fase del Concilio cfr. M. Firpo, O. Niccoli (a cura di), *Il cardinale Giovanni Morone* cit.

[60] SP 70/10, c. 63r: Giannetti a William Cecil (Venezia, 20 gennaio 1560. Sul conflitto tra Pio IV e l'Inquisizione si veda E. Bonora, *Inquisizione e papato tra Pio IV e Pio V*, in M. Guasco, A. Torre (a cura di), *Pio V nella società del suo tempo*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 49-83.

[61] SP 70/69, c. 110r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 25 marzo, 1564).

[62] W. Friedensburg, *Giovanni Morone und der Brief Sadolets an Melanchthon vom 17. Juni 1537*, "Archiv für Reformationsgeschichte" I (1903), pp. 372-80, in particolare p. 380. Sulle reazioni degli "spirituali" davanti alla politica conciliare di Morone cfr. G. Fragnito, *La terza fase del concilio di Trento, Morone e gli 'spirituali'*, in: M. Firpo, O. Niccoli (a cura di), *Il cardinale Giovanni Morone* cit., pp. 53-78, e L. Felici, *Al crocevia della riforma. Egidio Foscarari nella terza fase del Tridentino*, ivi, pp. 79-116.

[63] SP 70/52 cc. 122v-123r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 13 marzo, 1563).

[64] SP 70/66, c. 100r: Giannetti a Elisabetta I (Venezia, 18 dicembre, 1563).

primavera del 1561, dopo dodici anni di esilio, Pier Paolo Vergerio tornò a discutere con il nunzio pontificio in Germania della possibilità di ottenere un'udienza al concilio tentando, senza successo, di riappacificarsi con Roma[65]. Nel settembre di quell'anno Ludovico Castelvetro, che da pochi mesi aveva abbandonato l'Italia per sottrarsi all'inquisizione, tentò la medesima strategia senza ottenere esito positivo[66]. Dal suo osservatorio veneziano Giannetti seguì con attenzione le traversie inquisitoriali del patriarca di Aquileia Giovanni Grimani. Accusato di eresia dall'inquisizione nel settembre del 1561, Grimani era fuggito a Venezia chiedendo che la sua posizione fosse ascoltata dai padri conciliari. Dopo mesi di consultazioni una speciale commissione tridentina lo assolse, ribaltando il giudizio dell'inquisizione[67]. Il 20 giugno 1562, nel mezzo della controversia, Giannetti aggiornò Cecil sulla vicenda, facendo notare che le disavventure di Grimani risalivano a sedici anni prima, quando egli si era pronunciato a favore della giustificazione per sola fede affermando che Dio aveva già predestinato gli eletti alla salvezza e i reprobi alla dannazione[68].

Se Pio IV aveva riabilitato Morone e portato a termine l'assemblea tridentina, il suo successore Pio V riaprì invece la partita, intensificando la lotta contro gli spirituali e portando a termine "la presa di potere dell'Inquisizione romana"[69]. Poco dopo la conclusione del conclave, intuendo gli orientamenti del nuovo pontefice, Giannetti inviò a Elisabetta un breve profilo di Pio V, un domenicano di umili origini che dopo aver fatto carriera nell'Inquisizione sedeva ora sul trono di Pietro:

> Serenissima e Clementissima Regina l'haver io cambiato stanza da Venetia a Padova, è cagione, che io non ho scritto a Vostra Maestà, già sono molti

---

[65] Su Vergerio a Trento cfr. A. Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio: the Making of an Italian Reformer*, Droz, Genève 1977, pp. 188-215.

[66] Cfr. Josef Šusta, (a cura di), *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vols. (Vienna: A. Hölder, 1904), vol. I, pp. 76-77: Carlo Borromeo a Ercole Gonzaga (Roma, 20 settembre, 1561).

[67] Sulle vicissitudini inquisitoriali di Grimani cfr. P. Paschini, *Tre illustri prelati del Rinascimento. Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovanni Grimani*, Lateranum, Roma 1907; P.J. Laven, *The 'causa' Grimani and Its Political Overtones*, "The Journal of Religious History" 4 (1967), pp. 184-205, A. Tallon, *Le Concile de Trente et l'Inquisition Romaine* cit.; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza* cit., pp. 129-132; e M. Firpo, *L'iconografia come problema storiografico. Le ambiguità della porpora e i 'diavoli del Sant'Ufficio. Identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, "Rivista storica italiana" 3 (2005), pp. 825-871.

[68] CSP, Foreign, V, n. 226, p. 109 (Venezia, 20 giugno, 1562).

[69] M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana*. Su Pio V si rimanda, anche per ulteriore bibliografia, a M. Guasco, A. Torre (a cura di), *Pio V nella società del suo tempo* cit.

> mesi et il non ritrovarmi a Venetia, dove s'intende più de le cose importanti, fa che le mie lettere non sieno come vorrei che fussino, degne di presentarsi a Vostra Real Altezza. Nondimeno […] prendo la presente occasione di scrivere del nuovo Pontefice Romano […] Il mese prossimo di Marzo farà nove anni, ch'egli da Paolo Quarto fu fatto Cardinale detto Alessandrino, prima essendo fra Michele Inquisitore de l'heresia in Roma, per altro, semplice e povero frate de l'ordine di San Domenico: ma Cardinale in tempo di quel Papa fu sommo Inquisitore: dipoi sotto Pio Quarto è stato uno de Cardinali Presidenti al'Inquisitione: et hora tanto in alto è salito, che i suoi Principi e Monarchi si gl'inchineranno per reverentia[70].

L'offensiva che Pio V lanciò negli anni del suo pontificato contro gli spirituali finì per colpire anche Giannetti. I dispacci diplomatici tra Venezia e Roma nell'estate del 1566 mettono in luce la tenacia con cui il nuovo pontefice ottenne l'estradizione di Giannetti dalla Serenissima. Come l'ambasciatore veneziano Paolo Tiepolo scrisse ai Capi del Consiglio di Dieci nel luglio di quell'anno, a Roma Giannetti era considerato «homo tristissimo, et perniciosissimo, sopra il qual il Papa ha l'occhio addosso dal primo tempo»[71]. Per le sue strette relazioni da un lato con gli spirituali e dall'altro con la corte inglese, Giannetti era visto come una preziosa fonte di informazione, dal quale «si può più cavar che da qual si voglia altro»[72]. Inizialmente Venezia provò a resistere alle pressioni romane, facendo notare che «mandar Guido a Roma sarebbe un disautorizzare il tribunale della S. Inquisitione di Vinetia»[73]. Pio V rispose però che il caso ricadeva sotto l'autorità di Roma e non di Venezia, intimando «che fosse ritenuto, et mandato qua un Guido Zanetti da Fano, et ha scolari a dozena in Padoa, homo di pessima dottrina, et di gran scandolo, si come nella inquisition è provato»[74]. Poche settimane dopo Venezia venne incontro alle richieste del papa[75]. Il 24 agosto del 1566, Pietro Bizzarri, anch'egli a Venezia come agente al servizio dell'Inghilterra, informò Cecil che Venezia aveva acconsentito all'estradizione inviando Giannetti a Roma:

> Il povero messer Guido Giannetti da Fano è stato finalmente condotto a Roma ligato e per man di sbirri […] O Dio, che l'havesse mai creduto! Et

---

[70] SP 70/82, cc. 41r-42r: Giannetti a Elizabeth I (Padova, 25 gennaio, 1566).
[71] ASV, *Capi del Consiglio di Dieci, Dispacci degli ambasciatori*, f. 25, n. 5-6 (6 luglio, 1566).
[72] ASV, *Capi del Consiglio di Dieci, Dispacci degli ambasciatori*, f. 25, n. 7-8 (13 luglio, 1566).
[73] NV, VIII, p. 76: Giovanni Antonio Fachinetti to Michele Bonelli (Venezia, 20 luglio, 1566).
[74] ASV, *Capi del Consiglio di Dieci, Dispacci degli ambasciatori*, f. 25, n. 5-6 (6 luglio, 1566).
[75] ASV, *Consiglio di Dieci, Parti segrete*, r. 8, c. 65r (7 agosto, 1566).

> pur è così […] So ancora quant'egli amava V.S. La prego dunque haverlo raccomandato appresso di Sua Maestà affin che s'ottenga qualche favor appresso questi Signori Venetiani de quali molti si sono maravigliati che volesser mai condiscender a la richiesta del Papa al quale tante volte per avanti l'avevano negato[76].

Le protezioni di cui Giannetti aveva goduto a Venezia fino a quel momento vennero meno davanti alla determinazione di Pio V. Il nuovo papa era riuscito a modificare attraverso l'inquisizione i rapporti di forza tra Roma e gli stati italiani. Le conseguenze furono chiare non solo a Venezia ma anche a Firenze, dove l'insistenza romana riuscì a ottenere l'arresto di Pietro Carnesecchi nonostante la sua vicinanza ai Medici. Nei suoi colloqui con l'ambasciatore veneziano, Pio V citò il caso Carnesecchi e la fedeltà di Cosimo a Roma come un esempio da seguire anche per la Serenissima: «haveva da lodarsi assai, del duca di Fiorenza […] che le havesse dato il Carnesecchi suo amico intrinsico»[77]. Inviato a Roma il 19 agosto 1566 Giannetti fu processato e condannato a carcere a vita. Nel 1575 egli fu tuttavia liberato ed ebbe la possibilità di tornare a Fano[78]. Secondo l'ambasciatore veneziano Michele Suriano, nonostante fosse stato per «XX anni immerso nelle heresie», la sua vita fu risparmiata per via delle informazioni che rivelò all'inquisizione e per il fatto di non essere già stato processato per eresia: «li è stata salvata la vita, parte perché dicono che per lui si ha havuto notitia di molte cose importanti, parte perché non è mai stato abiurato et però non si può haver per relapso»[79].

5. Conclusioni

Pur nella sua specificità, il caso di Giannetti permette di formulare alcune considerazioni più generali. Innanzitutto la vicenda di Giannetti mette in luce il ruolo dei filo-protestanti italiani nella storia diplomatica del Cinquecento. In un'epoca nella quale le pratiche diplomatiche non erano ancora uniformi né rigidamente definite, i filo-protestanti italiani furono spesso impiegati come agenti diplomatici, servendo l'Inghilterra e altre

---

[76] SP 70/93, c. 75r: Pietro Bizarri a William Cecil (Venezia, 24 agosto, 1566).

[77] ASV, *Capi del Consiglio di Dieci, Dispacci degli ambasciatori*, f. 25, n. 5-6 (6 luglio, 1566).

[78] ACDF, *Decreta Sancti Officii*, 1574-1576, c. 111v (30 giugno, 1575).

[79] ASV, Senato, *Dispacci degli ambasciatori e residenti*, Roma, f. 4, cc. 169-171 (28 maggio, 1569).

potenze europee non solo come informatori ma anche come mediatori culturali, traduttori, professionisti della propaganda e della comunicazione politica e talvolta anche come negoziatori. Appoggiandosi a questa diplomazia parallela i Tudor riuscirono a mantenere aperti canali di comunicazione con l'Italia anche quando lo scontro confessionale li obbligò a chiudere le ambasciate, privandoli di rappresentanti ufficiali nella penisola[80]. Mentre il Cinquecento è stato letto tradizionalmente come l'epoca segnata dalla rivoluzione delle ambasciate permanenti, il caso di Giannetti e dei filo-protestanti italiani suggerisce di riscoprire l'«origine poligenetica» della diplomazia della prima età moderna, quando gli ambasciatori residenti furono affiancati e talvolta sostituiti da una pluralità di agenti e mediatori non ufficiali, in grado di gestire i contatti tra stati in modo più flessibile e riservato[81].

Inoltre, il caso di Giannetti segnala l'attenzione con cui i Tudor e in particolare la corte elisabettiana seguirono le vicende conciliari, consapevoli che a Trento si ridisegnavano gli equilibri politici del continente e si verificavano i rapporti di forza tra il papato e i principi europei. Dall'Inghilterra Elisabetta si tenne informata non solo sugli scontri tra Roma, l'Impero e le monarchie nazionali europee ma anche sulle ripercussioni dell'assemblea tridentina sugli stati italiani. Come Giannetti indicò nelle sue lettere, oltre a segnare la crisi delle "speranze conciliari," ancora diffuse nel circolo di Carnesecchi, l'ultima fase del concilio aveva contribuito all'ascesa di Cosimo, che grazie all'alleanza con Roma aveva conquistato il titolo granducale, rafforzando così la sua posizione nella società dei principi dell'Europa moderna.

---

[80] D. Pirillo, *The Refugee-Diplomat* cit.

[81] I. Lazzarini, *Communication and Conflict. Italian Diplomacy in the Early Renaissance, 1350-1520*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 31-48. Il tema è al centro della *new diplomatic history*. Si veda per una rassegna generale J. Watkins, *Toward a New Diplomatic History of Medieval and Early Modern Europe*, "Journal of Medieval and Early Modern Studies" 38, 1 (2008), pp. 1-14; R. Sabbatini, P. Volpini (a cura di), *Sulla diplomazia in età moderna. Politica, economia, religione*, Franco Angeli, Milano 2011; E.N. Rothman, *Afterword: Intermediaries, Mediation, and Cross-Confessional Diplomacy in the Early Modern Mediterranean*, "Journal of Early Modern History" 19 (2015), pp. 245-259, T.A. Sowerby, J. Hennings (a cura di), *Practices of Diplomacy in the Early Modern World c. 1410-1800*, Routledge, Londra 2017.

Libri di esuli fiorentini nello spazio francofono

*Chiara Lastraioli**

Delle relazioni franco-fiorentine molto è stato detto e scritto negli ultimi decenni da storici, letterati e filosofi che hanno indagato, al di qua e al di là delle Alpi, gli itinerari di studenti, professori, mercanti, religiosi, uomini d'arme ed esuli; tuttavia molti archivi restano ancora da indagare, così come molti fondi librari composti da manoscritti e testi a stampa che posso informare sulla presenza, duratura o episodica, di personaggi meno conosciuti che hanno nutrito le schiere di oriundi italiani nelle province transalpine. Lo studio che si presenta in questa sede non pretende assolutamente di fornire un quadro esaustivo e del tutto nitido di un fenomeno complesso quale quello della presenza di esuli fiorentini e toscani nello spazio francofono; esso si fonda infatti sui dati, talvolta disparati, raccolti in questi ultimi anni nel quadro del progetto EDITEF (*L'édition italienne dans l'espace francophone à la première modernité*), iniziato nel 2013 e tuttora in corso[1]. L'oggetto principale del progetto in questione è la produzione, la commercializzazione, la lettura e il collezionismo di libri in italiano della prima età moderna (1450-1630) nello spazio francofono, cioè in quell'area che comprende il regno di Francia, l'attuale Svizzera romanda, la Vallonia e il principato di Liegi. L'idea primigenia era quella di misurare il grado di permeabilità di queste regioni alla diffusione della cultura rinascimentale italiana in lingua vernacolare, ma fin dai primissimi mesi ci siamo resi conto che le nostre ricerche ci permettevano di chiarire una quantità di fenomeni connessi alla diffusione del libro italiano a nord delle Alpi e di apprezzarne la durata, le implicazioni economiche e politico-religiose, nonché le relazioni complesse intessute tra le diverse comunità italiane all'estero tanto con gli stati della penisola che con quelli che le ospitavano e di cui costituiscono spesso una gruppo socio-economico

* lastraioli@univ-tours.fr

[1] Sulle attività e pubblicazioni del progetto EDITEF (Projet ANR-13-BSH3-0010-01) si vedano soprattutto il sito istituzionale, che presenta oltre alla lista dei collaboratori, alcune risorse digitali (http://www.editef.univ-tours.fr/index.htm) e il relativo blog alla pagina https://editef.hypotheses.org/.

di grande rilievo. La messe d'informazioni raccolte fino a ora ci permette di avere una visione più nitida della mobilità di uomini, libri, idee, risorse economiche in entrata e in uscita dalla Svizzera romanda, che come è arcinoto non costituiva all'epoca in alcun modo uno spazio linguistico, confessionale e politico uniforme, ma anche di esplorare per la prima volta in modo sistematico buona parte dei fondi librari in italiano delle aree francofone dei Paesi Bassi meridionali, fino a ora pressoché inesplorati[2]. Per quanto concerne invece la Francia, se molto tempo è stato speso in una dozzina di biblioteche, moltissimo resta ancora da fare data la consistenza dei fondi librari e la loro dispersione su un vasto territorio. Inoltre, due ulteriori progetti, intimamente legati al programma EDITEF, ci hanno permesso di investigare in parte il *milieu* editoriale lionese, cioè quello concepito da Silvia d'Amico sull'attività di Gabriele Simeoni e del suo entourage e quello, condotto dalla medesima con Susanna Longo Gambino, che è sfociato nel volume collettivo *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance*[3]. Naturalmente, alla quantità di informazioni eteroclite raccolte in questi anni si aggiunge un considerevole numero di studi storico-letterari e bibliografici di altri studiosi di cui non si darà conto che parzialmente in questo studio, ma che hanno orientato le ricerche dell'équipe EDITEF degli ultimi anni. Così, mettendo a profitto appunti, digitalizzazioni e "pizzini" d'ogni sorta assieme ai dati estratti dal database bio-bibliografico EDITEF[4] è possibile fornire qualche modesta pista interpretativa sui libri degli esuli fiorentini al tempo di Cosimo I alla luce della crisi religiosa che investe l'intera Europa.

---

[2] Due volumi, frutto delle collaborazioni nate in seno al progetto EDITEF, illustrano da un lato le reti commerciali e intellettuali che hanno permesso la diffusione europea del libro italiano (*Il libro e le sue reti. La circolazione dell'edizione italiana nello spazio della francofonia (sec. XVI-XVII)*, a cura di L. Baldacchini, Bononia University Press, Bologna 2015) e dall'altro la scarsa fortuna riservata a tale produzione nelle province francofone dei Paesi Bassi meridionali (N. Bingen, R. Adam, *Lectures italiennes dans les pays wallons à la première modernité (1500-1630)*, Brepols, Turnhout 2015). Due ulteriori volumi di atti di studi svolti in occasione di tre distinte giornate EDITEF sono in uscita: E. Boillet, B. Conconi, C. Lastraioli, M. Scandola (a cura di), *Traduire et collectionner les livres en italien à la Renaissance*, Champion [Paris 2020] e R. Adam, C. Lastraioli (a cura di), *Itinéraires du livre italien à la Renaissance. Regards sur la Suisse romande, les anciens Pays-Bas et la Principauté de Liège*, Garnier [Paris 2019].

[3] Cfr. S. D'Amico, C. Magnien Simonin (a cura di), *Gabriele Simeoni (1509-1570?). Un Florentin en France entre princes et libraires*, Droz, Genève 2016 e S. D'Amico, S. Gambino Longo (a cura di), *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance*, Droz, Genève 2017.

[4] La base bio-bibigliofica EDITEF è consultabile all'indirizzo http://www.editef.univ-tours.fr/Base/index.asp.

1. Non tutti i *Florentins* sono Fiorentini

I libri in italiano che ci interessano in questa sede non sono solo quelli appartenuti o letti dai fiorentini della diaspora – una diaspora che non è sempre *religionis causa* o motivata da ragioni politiche, ma che può essere il frutto di strategie individuali o di scelte economiche della famiglia-impresa cui si appartiene –, ma anche quelli redatti, stampati, commercializzati dai fiorentini residenti all'estero e destinati talvolta alle comunità italofone transalpine, talvolta ai lettori della penisola. Inoltre, i protagonisti di tale diffusione possono risiedere per lunghi periodi in un'area francofona o trovarvisi solo di passaggio e non son rari i casi di autori fiorentini che, pur restando a sud delle Alpi, decidono di far stampare altrove i propri scritti. Un ulteriore fattore aggiunge un tratto di indeterminatezza all'oggetto che ci interessa: se da un punto di vista fiorentino è straniero tutto quel che sta al di là dei confini del (gran)ducato, che peraltro nei decenni che ci interessano appare in continua espansione, è spesso difficile distinguere perfettamente come "fiorentina" l'attività di alcuni esuli che sono in costante relazione con altre potenti comunità toscane, i lucchesi *in primis*, ma non di rado anche i senesi. D'altronde, nella percezione di lionesi e ginevrini, la caratterizzazione di stranieri e oriundi italiani dipende più dall'appartenenza comune a una "nazione" e a un *milieu* professionale (sia esso mercantile, finanziario, artigiano o altro) che dalle origini reali di questo o quel personaggio. Persino nel momento in cui a Ginevra, all'inizio degli anni 1550, una "chiesa straniera" di lingua italiana dovrà definire il proprio perimetro, accogliendo transfughi di ogni parte della penisola, si procederà a una sorta di "auto-certificazione": i nuovi abitanti della città che confluiscono in questa chiesa si dichiarano fiorentini, senesi, veneziani, genovesi nonostante le loro origini siano talvolta diverse; in certi casi inoltre si tratta di oriundi della "seconda" e talvolta anche della "terza generazione", siano essi naturalizzati o meno, nati in Francia o in altre comunità estere. Per non parlare poi degli spagnoli, portoghesi e greci associati *de facto* alla chiesa italiana sulla base, forse, di una comune *koiné* linguistica a uso di mercanti e artigiani più istruiti oppure a causa dell'assenza di un'altra chiesa "straniera" che potesse accoglierli[5].

[5] Si veda a questo proposito J.-P. Gaberel, *Histoire de l'église de Genève*, vol. I, Cherbuliez, s.l., 1853, pp. 366-286, il sempre utile J.-B.-G. Galiffe, *Le refuge italien de Genève aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles,* H. Georg, Genève 1881 e O. Grosheintz, *L'Église italienne de Genève au temps de Calvin*, Borgeaud, Losanna 1904.

Vi è poi un'altra questione che complica il quadro e di cui si dovrà necessariamente tener conto alla lettura di queste pagine: gli esuli del tempo di Cosimo raggiungono spesso delle comunità fiorentine, toscane o più generalmente "italiane'" che preesistevano tanto a Lione, quanto a Ginevra, Bruges, Parigi, ecc., ma alcuni oriundi fiorentini presenti nello spazio francofono prima dell'avvento della Riforma finiscono per scegliere il protestantesimo all'estero e in forme semi-clandestine, non vivendo quindi l'esperienza dell'esilio nelle stesse forme dei transfughi. Bisognerà inoltre tenere a mente la moltitudine di persone appartenenti agli strati sociali meno abbienti di cui si è persa ogni traccia: non solo le maestranze impiegate nel mondo dell'edizione, ma anche coloro che lavoravano nell'industria tessile e nella produzione di armi. Nel principato di Liegi e nelle province vallone, invece, la presenza di toscani per periodi più o meno lunghi appare meno rilevante di contro ad altre zone dei Paesi Bassi meridionali, quali le già menzionate Bruges e Anversa.

2. La lingua di Dio o del dibattito linguistico in ambito scritturale

Il ruolo dei fiorentini, siano essi esuli *strictu sensu* o meno, nella produzione intellettuale e tipografica dei territori francofoni appare interessante da vari punti di vista, tanto per qual che pertiene alla diffusione di correnti eterodosse rinascimentali, che per quanto riguarda la diffusione di un italianismo letterario dai risvolti ideologici che si riveleranno determinanti per la politica culturale di Francesco I, prima, e per la legittimazione di Caterina de' Medici in qualità di regina e reggente, poi. Nella "fiorentina" Lione e a Parigi, l'attività incessante di eruditi del calibro di Luigi Alamanni, Gabriele Simeoni e Jacopo Corbinelli, che agirono in tempi e in modi diversi presso la corte (nel caso di Alamanni e Corbinelli) o al servizio di mecenati sovente di origine italiana (nel caso di Simeoni), era tesa a promuovere una cultura toscana dell'esilio che aspirava a dialogare in modo critico con quella elaborata nella penisola e in particolare nella Firenze cosimiana[6]. Sarebbe un errore pensare che le comples-

[6] Sull'attività di Alamanni, Corbinelli e Simeoni si vedano soprattutto: F. Tomasi, *"L'amata patria", i "dolci occhi" e il "gran gallico re": la lirica di Luigi Alamanni nelle "Opere Toscane"*, in: J. Balsamo, C. Lastraioli (a cura di), *Chemins de l'exil Havres de paix. Migrations d'hommes et d'idées au XVI^e siècle*, Champion, Paris 2010, pp. 353-380; E. Frege Gilbert, *Luigi Alamanni, Politik und Poesie: von Machiavelli zu Franz*, P. Lang, Frankfurt

se operazioni culturali messe in atto da questi autori – quali la rilettura in senso civile di Dante e Petrarca da parte dell'Alamanni, per far solo un esempio – fossero destinate al solo pubblico francese e rispondessero esclusivamente alle logiche commerciali delle tipografie transalpine. Esse furono al contrario il prodotto più alto di una fitta rete di collaborazioni intellettuali, finanziarie e tipografiche con il *milieu* lionese, cui parteciparono in prima persona anche il banchiere fiorentino Lucantonio Ridolfi o il lucchese Matteo Balbani, la cui munificenza indusse il Simeoni a dirsi fiorentino di "nazione" ma "d'obbligo lucchese"[7]. Com'è noto, in questi stessi *milieux*, dapprima a Lione e, dagli anni Cinquanta in poi, soprattutto a Ginevra, vengono pubblicate e commercializzate tanto le Sacre Scritture in traduzione italiana che una serie di testi eterodossi la cui matrice fiorentina, e più in generale toscana, è palpabile ivi compreso dal punto di vista linguistico. È fatto arcinoto che, nel giro di otto anni, tra il 1547 e il 1555 escono a Lione la traduzione del *Nuovo testamento* del Brucioli presso lo stampatore "italianisant" Rouillé (1547), più volte riedita[8]; ma anche *Il nuovo ed eterno Testamento di Giesu Christo. … per Massimo Theophilo,*

---

am Main et New York c2005; G. Alonge, *Poesia ed evangelismo tra Italia e Francia: Luigi Alamanni, Antonio Caracciolo e Antonio Brucioli*, "Italique" XXI (2018), pp. 137-180; M. Tavoni, *Guillaume Postel, gli 'aramei' e Iacopo Corbinelli: episodi anniani e danteschi nella mitologia linguistica del Cinquecento*, in: *Tra Rinascimento e strutture attuali: saggi di linguistica italiana*, vol. I, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 81-91; V. Lepri, *Jacopo Corbinelli editore politico alla corte di Francia: il caso della princeps dei* Ricordi *di Guicciardini*, "Rinascimento" 46 (2007), pp. 497-555; S. D'Amico, C. Magnien Simonin, *Gabriele Simeoni (1509-1570?)* cit.

[7] Cfr. R. Cooper, *Le cercle de Lucantonio Ridolfi*, in: M. Clément, J. Incardona (a cura di), *L'émergence littéraire des femmes à Lyon à la Renaissance, 1520-1560*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2008, pp. 29-50 e S. Lo Re, *Lucantonio Ridolfi tra Firenze e Lione*, in: *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance* cit., pp. 89-105. Sull'importanza del mecenatismo del banchiere lucchese, si veda F. Tomasi, *La "Vita di Gabriel Symeoni di natione fiorentino et d'obbligo lucchese" e le sue rime*, in: *Gabriele Simeoni (1509-1570?)*, cit., pp. 107-122 e l'elogio del Balbani a opera del G. Simeoni, *Le imprese heroiche et morali ritrouate*, Guillaume Rouillé, Lione 1559, pp. 44-45.

[8] USTC fa menzione di almeno 8 edizioni lionesi del *Nuovo testamento* del Brucioli, dal 1547 in poi. Per un catalogo dell'insieme dei testi biblici curati da Brucioli si veda il database *La Bibbia nel '500. Edizioni, interpretazioni, censure* [http://bibbia.filosofia.sns.it/] e E. Barbieri, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Editrice Bibliografica, Milano 1992; Id., *Éditeurs et imprimeurs de la Bible en italien (1471-1600)*, in: *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, sous la direction de B. E. Schwarzbach, Bibliothèque Nationale de France, Paris 1999, pp. 246-259. Sull'edizione in italiano a Lione si veda tra gli altri, I. Andreoli, *Impressions italiennes: imprimeurs, auteurs et livres italiens à Lyon au XVI^e siècle*, "Cahiers d'études italiennes" 27 (2018) (https://journals.openedition.org/cei/5167; 30 settembre 2018).

fiorentino da Jean de Tournes (1551) e le *Figure del Vecchio Testamento, con versi toscani, per Damian Maraffi nuovamente composti*… sempre dal de Tournes nel 1554[9]. L'anno seguente, a Ginevra, escono due diverse edizioni del *Nuovo testamento*, presso Jean Crespin, il tipografo accreditato di Calvino in questi anni[10], e in una versione bilingue edita dal Pascale[11]. Le due edizioni esibiscono sin dal titolo – che in entrambi casi recita "fuggendo sempre […] ogni durezza et oscurità, e sopra tutto ogni vana et indegna affettatione d'importuni e mal convenienti toscanismi" – una matrice profondamente anti-toscana, una rivendicazione evidente di autonomia linguistica dalle precedenti edizioni dei fiorentini Brucioli e Teofilo. Come è stato recentemente dimostrato da Franco Pierno, l'anonima traduzione pubblicata da Crespin sarebbe da attribuire a un redattore senese che ebbe un ruolo di prima importanza in seno alla nascente chiesa italiana e

---

[9] Cfr. A. Del Col, *Il Nuovo Testamento tradotto da Massimo Teofilo e altre opere stampate a Lione nel 1551*, "Critica storica" XV (1978), pp. 642-675; D. D'Aguanno, *Varianti lessicali delle Bibbie cinquecentesche*, in: *Lingue e testi delle riforme cattoliche in Europa e nelle Americhe (secc. XVI-XXI)*, Atti del convegno, Napoli, Università "L'Orientale", 4-6 novembre 2010, a cura di R. Librandi, Cesati, Firenze 2012, pp. 201-250; Id., *Massimo Teofilo, traduttore del Nuovo Testamento*, "Lingua e Stile, Rivista di storia della lingua italiana" 1 (2017), pp. 49-86; sui libri biblici figurati, si veda M. Engammare, *Les Figures de la Bible. Le destin oublié d'un genre littéraire en image (XVI^e^-XVII^e^ s.)*, in: "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée" 106, 2, (1994), pp. 549-591, Id., "Mosè italiano" *dans les* Figure de la Biblia *lyonnaises au XVI^e^ siècle*, in: *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance* cit., pp. 197-221 e G. Bucchi, *Traduzioni e traduttori a Lione nel secondo Cinquecento*, ivi, pp. 275-290.

[10] *Del Nuovo Testamento di Jesu Christo nostro Signore. Nuova e fedel traduttione dal testo greco in lingua volgare italiana. Diligentemente conferita con molte altre traduttioni, e volgari, e latine et insieme pura e semplicemente tessuta con quella maggior chiarezza e facilità di parlare, ch'era possibile: fuggendo sempre (quanto però la qualità di tale scrittura, e la natura de le cose che vi si contengono, poteva comportare) ogni durezza et oscurità, e sopra tutto ogni vana et indegna affettatione d'importuni e mal convenienti toscanismi*, apresso Gio. Crispino. Nel LV. Su quest'edizione e il suo stampatore si vedano E. Barbieri, *Le Bibbie italiane del Quattrocento et del Cinquecento* cit., p. 65 e J.-F. Gilmont, *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVI^e^ siècle*, Droz, Genève 1981; Id., *Calvin et la diffusion de la Bible*, in: *La Bible imprimée dans l'Europe moderne* cit., pp. 230-242.

[11] *Del Nuovo Testamento di Jesu Christo nostro Signore. Nuova, e fedel traduttione dal testo Greco in lingua volgare italiana: diligentemente conferita con molte altre traduttioni e volgari, e latine: et insieme pura e semplicemente tessuta con quella maggior chiaressa e facilità di parlare, ch'era possibile: fuggendo sempre (quanto pero la lqualità di tale Scrittura, e la natura de le cose che vi si contengono, poteva comportare) ogno durezza et oscurità, e sopra tutto ogni vana et indegna affettatione d'importunità mal convenienti toscanismi. Stampata di nuovo in compagnia d'un altra buona traduttione in lingua francese: et amendue partite per versetti*, Giouan Luigi Paschale, [Ginevra] 1555.

su cui ritorneremo in seguito[12]. Concentriamoci dapprima sui traduttori fiorentini: com'è noto Antonio Brucioli e il benedittino Massimo Teofilo fecero semplicemente stampare all'estero delle traduzioni prodotte in Italia dove, nel caso di Brucioli, furono egualmente stampate ed ebbero grande fortuna. Le due versioni ebbero un destino assai diverso: la traduzione del Brucioli fu diffusa in quantità tanto tra i lettori protestanti quanto presso i cattolici, anche altolocati, mentre la Bibbia del Teofilo, impressa a Lione dapprima da Jean Frellon (1551), poi da Jean de Tournes I e Guillaume Gazeau (1556) e infine dal fiorentino Sebastiano Onorati (1565)[13], circola per lo più in ambito riformato, soprattutto a seguito dell'iscrizione nell'Indice del 1559. Come recentemente illustrato da Daniele D'Aguanno, la versione del Teofilo reca i segni di un marcato fiorentinismo linguistico rivendicato dallo stesso autore nell'*Apologia overo Difesa sopra la sua tradozzione del Nuovo Testamento in volgare e di tutte l'altre Sacrosante Scritture volgarezate*[14]. Teofilo iscrive dunque il proprio testo in una tradizione linguistica fortemente segnata dall'esempio di Machiavelli e di quanti operavano a favore dell'affermazione del fiorentino contemporaneo quale lingua della comunicazione alta, nel caso specifico anche della lingua biblica, un'opzione che com'è noto ebbe una fortuna relativamente limitata di contro all'opzione bembesca che sembra abitare anche le pagine del Brucioli. Di fatto, fu essenzialmente grazie al sostegno dei fiorentini dell'esilio, Sébastien Honorat *in primis*, e alla tutela imposta dal testo liminare di Calvino che l'edizione del Teofilo poté circolare a più riprese, rinunciando però al grande pubblico che accolse con maggior favore

---

[12] Si vedano a tale proposito F. Pierno, *La Parola in fuga. Lingua italiana ed esilio religioso nel Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018 e Id., *I volgarizzamenti biblici italiani nella ginevra calvinista e cinquecentesca. Un contributo storico-linguistico e un'ipotesi autoriale*, in: *Itinéraires du livre italien à la Renaissance: Suisse romande, anciens Pays-Bas et Liège* cit.

[13] L'Onorati (che a Lione sottoscrive le edizioni come Sébastien Honorat) procede a una sorta di "rinfrescatura" di uno stock del 1551 invenduto, modificando solo il frontespizio e le parti liminari (cfr. *Il Nuouo Testamento di Giesu Christo nostro Signore, nouuamente riueduto e ricoreto secondo la verita del testo greco, aguntoui una esposicione sopra le pistole di s. Paulo à romani, galati, e agli ebrei, con vna intelligenza di alcuni vocaboli sparsi nel nuouo Testamento, vtile e necessaria*, Bastiano Honorati, Lione 1565).

[14] L'apologia in questione ricorre nell'edizione del 1551 de *Le semenze del'intelligenza del Nuouo Testamento, per Massimo Theofilo Fiorentino composte e adunate, con la loro tauola dietro. L'Apologia del medesimo sopra la sua tradozzione. Con un sommario di tutta la scrittura sacra, domandato*, [Jean Frellon], Lione 1551 e ne *L'intelligenza di alcuni vocaboli sparsi per el nuouo Testamento, di Massimo Theofilo fiorentino nuouamente poste in luce, con vna apologia del medesimo*, Bastiano Honorati, Lione 1565.

la traduzione brucioliana. Quanto all'illustrazione della Bibbia versificata dal Maraffi e illustrata da Salomon[15], essa appare come il frutto di sinergie editoriali lionesi sebbene sia assai difficile affermare se il Maraffi fosse realmente, come molti affermano, uno degli assidui collaboratori di Jean de Tournes a Lione negli anni in cui quest'ultimo tenta delle incursioni sul mercato lionese del libro italiano dominato da Roviglio. Le edizioni a carattere profano del Maraffi, spesso in versione bilingue, escono soprattutto da altri editori lionesi, quali Eustache Barricat (ma nella tipografia di Balthasar Arnoullet), Jean Temporal (ma per i tipi di Jacques Faure) e il già menzionato Roviglio[16]. Quel che è certo è che il Maraffi è uno dei precursori di un vero e proprio genere letterario e tipografico, quello delle "figures de la Bible", cioè le scritture illustrate ed esemplificate in versi, che annovera tra autori italiani e francesi un altro esule fiorentino, Gabriele Simeoni[17]. Quanto all'anonima versione dei libri testamentari pubblicata da Crespin, essa sembra attribuibile con una buona dose di certezza al

---

[15] *Figure del Nuouo Testamento, illustrate da versi vulgari italiani*, Giovanni di Tournes, Lione 1554, (due altre edizioni lo stesso anno, quindi sempre presso Jean de Tournes nel 1559 e 1557).

[16] Cfr. P. Tredehan, *Tresor de vertu, ou sont contenues toutes les plus nobles, & excellentes sentences, & enseignements de tous les premiers auteurs, hebreuz, grecz, & latins, pour induire vn chacun à bien & honnestement viure. Thesoro di vertu doue sono tutte le più nobili, & excellenti sentenze & documenti di tutti i primi auttori hebrei, greci & latini, che possino indurre all'buono & honesto viuere*, Iean Temporal, Lyon 1555 (Imprimé à Lyon, chez Iaques Faure); D. de San Pedro, *Petit traité, de Arnalte et Lucenda. Picciol trattato d'Arnalte & di Lucenda intitolato L'amante mal trattato dalla sua amorosa, nuouamente per Bartolomeo Marraffi fiorentino, in lingua Thoscana tradotto*, Eustace Barricat, Lyon 1555 (Imprime à Lyon, par Balthazar Arnoullet); *Discorso sopra la presa di Calès e altre fortezze circonuecine a detto luogo, tradotto di lingua franzese, in lingua italiana, per Bartolomeo Maraffi… insieme con i quattro Stati tenuti in Parigi innanzi a s. maestà christianissima, in questo mese di gennaio 1558*, Gulielmo Rouillio, Lione 1558.

[17] Cfr. *Figure de la Biblia, illustrate de stanze tuscane per Gabriel Symeoni*, Gulielmo Rouillio, Lione 1565 (illustrazioni di Pierre Eskrich) più volte ristampate in Francia e in Italia. Sulle "figures de la Bible" come genere devozionale e editoriale si veda soprattutto M. Engammare, *Les Figures de la Bible. Le destin oublié d'un genre littéraire en image (XVI^e^-XVII^e^ s.)*, in "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée" 106, 2 (1994), pp. 549-591; E. Kammerer, *Entre recréation de l'âme et récréation des yeux: les Figures de la Bible au XVI^e^ siècle*, 2012. (HAL SHS https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00666111); Id., *Lyon, capitale d'imprimerie. Les figures de la Bible multilingues dans l'atelier de Jean de Tournes (1545-1565) - Druckerstadt Lyon. Mehrsprachige "Biblische figuren" in Jean de Tournes' Offizin (1545-1565)* in: E. Kammerer, J. D. Müller (Eds.), *Imprimeurs et libraires de la Renaissance. Le travail de la langue. Sprachpolitik der Drucker, Verleger und Buchhändler der Renaissance*, Droz, Genève, 2015, pp. 176-221.

senese Lattanzio Ragnoni (o Rangone)[18], uno dei numerosi rifugiati che ripararono a Ginevra nei primi anni Cinquanta, che fu pastore della chiesa italiana, di certo più in linea con l'ortodossia calvinista del primo ministro della comunità, il senese Bernardino Ochino cui il Ragnoni doveva probabilmente la sua prima conversione.

3. Mecenati e imprenditori fiorentini nella Lione riformata

A ben guardare, la produzione di testi religiosi tra Lione e Ginevra appare in larga parte nelle mani di fiorentini, senesi e lucchesi: escono nella Svizzera romanda ben 9 edizioni di Pier Martire Vermigli (2 in italiano e 7 in francese), il raffinato interprete dei testi sacramentali che Calvino avrebbe voluto a Ginevra; vengono inoltre pubblicate ben 27 edizioni in latino ed in italiano di Bernardino Ochino e 5 opere di Niccolò Balbani[19], ma anche un libello di Scipione Calandrini (*Confutatione delle calunnie et delle aldicentie, le quali da avversarii della verità sogliono esser date alle chiese evangeliche et allor pastori, e ministri di Dio*…, Ginevra, 1596) ed il *Formulario* del già menzionato Lattanzio Ragnoni[20]. Nessun toscano assume invece la responsabilità economica ed editoriale di tali pubblicazioni, edite per lo più da stampatori di origini piemontesi (Jean Girard, Giovan Luigi Pascale, Giovan Battista Pinerolo), calabresi (Fabio Todesco), oriundi francesi e ginevrini.

Nello stesso giro di anni, a Lione, si stampano in quantità le opere di Brucioli, Simeoni e Maraffi, unitamente a quelle, eruditissime, di Ugolino Martelli[21] e due opere che ben esemplificano il complesso rapporto in-

---

[18] Cfr. M. Cignoni, *Messer Lattanzio Ragnoni (1509-1559). Dalla Repubblica di Siena alla Ginevra di Calvino*, Pagnini e Martinelli, Firenze 2001 e il già menzionato studio di Franco Pierno.

[19] Per la descrizione di tali edizioni si rinvia alla preziosissima base bibliografica approntata da J.-F. Gilmont, GLN 15-16 (http://www.ville-ge.ch/musinfo/bd/bge/gln/).

[20] *Formulario nel qual si contiene tutta la somma della vera dottrina e religion christiana. Di cui fanno perpetua confessione tutti i fedeli della Chiesa Italiana, congregata in Geneva, e secondo il quale hanno a render conto della lor fede tutti quei che vengon di nuovo della medesima natione, prima che siano ricevuti, et incorporati con gli altri. Composto per M. Lattanzio Ragnioni, Senese, Ministro della detta Chiesa*, Stampato per Giovan Battista Pinerolio, [Ginevra] 1559.

[21] Si vedano a tale proposito le edizioni. che seguono: U. Martelli, *De anni integra in integrum restitutione. Vna cum apologia quae est Sacrorum temporum assertio*, ex officina Francisci Conrardi, Lugduni 1582; Id., *La chiaue del calendaro gregoriano. Del r.m. Hugolino*

tessuto dai fiorentini con l'amata/odiata patria: le *Historie della città di Fiorenza* di Jacopo Nardi e la strenua difesa di Firenze e di Caterina de' Medici del medico Paolo Mini[22]. A esse si aggiunge un nutrito gruppo di opere a carattere letterario di Lucantonio Ridolfi, mecenate e promotore di tante iniziative editoriali franco-italiane edite dal fido Roviglio[23]. Ovviamente, da un punto di vista dell'impegno confessionale, un conto è stampare un ecumenico volumetto sulle figure della Bibbia da parte di Maraffi e Simeoni, altro è lanciarsi nell'edizione sistematica di sermoni, catechismi e trattati esegetici in italiano e francese come nel caso di Ochino e Vermigli. È chiaro infatti che negli ultimi due casi si cerca di rispondere a una domanda crescente delle comunità riformate che necessitano di strumenti a uso di pastori e ministri italiani e francesi non solo per le chiese locali, ma anche per quelle site nelle valli dei Grigioni, in Piemonte e, ovviamente, in Francia.

Quello che a mio parere è sfuggito a tutt'oggi all'occhio attento del-

---

Martelli vescouo di Glandeua, [François Conrard], Lione 1583. Si vedano inoltre, U. Martelli, *Lettere a Piero Vettori (1536-1577)*, a cura di V. Bramanti, Vecchiarelli, Manziana 2009 e V. Bramanti, *Ritratto di Ugolino Martelli (1519-159)*, "Schede umanistiche" 2 (1999), pp. 5-51.

[22] J. Nardi, *Le historie della citta di Fiorenza di M. Iacopo Nardi cittadino fiorentino. Le quali con tutta quella particolarità che bisogna, contengono quanto dal'anno 1494. fino al tempo del'anno 1531. è successo. Con vn catalogo de Gonfalonieri di Giustizia, che hanno seduto nel supremo magistrato della citta di Fiorenza. Et nella fine vn discorso sopra lo stato della magnifica città di Lione*, Theobaldo Ancelin, Lione 1582; P. Mini, *Difesa della citta di Firenze, et de i fiorentini. Contra le calunnie & maledicentie de maligni. Composta da Paolo Mini fiorentino medico e filosofo*, Filippo Tinghi, Lione 1577. Sulle *Historie* del Nardi si vedano tra gli altri T. Picquet, *Jacopo Nardi: regards sur un passé perdu: le livre X des "Istorie della città di Firenze"*, Olschki, Firenze 1996; V. Bramanti, *Sulle "Istorie della città di Fiorenza" di Jacopo Nardi: tra autore e copista (Francesco Giuntini)*, Olschki, Firenze 1997. Sul Mini si vedano F. Luti, *Mini Paolo*, DBI, 74, 2010, e il saggio di P. Cosentino, *Le difese della città di Firenze: letterati, astrologhi, medici fiorentini a Lione*, in: *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance* cit., pp. 298-309.

[23] Guillaume Rouillé pubblicherà, in collaborazione con Ridolfi, un'edizione del *Decameron* nel 1555 seguita dal *Ragionamento hauuto in Lione, da Claudio de Herberè gentil'huomo franzese, & da Alessandro degli Vberti gentil'huomo fiorentino, sopra alcuni luoghi del Cento Nouelle del Boccaccio: i quali si ritroueranno secondo i numeri delle carte del Decamerone stampato in Lione, in picciola forma da G. Rouillio, l'anno 1555*, Guglielmo Rouillio, Lione 1557, nonché l'*Aretefila, dialogo, nel quale da vna parte sono quelle ragioni allegate, lequali affermano, lo amore di corporal bellezza potere ancora per la via dell'vdire peruenire al quore [!]: et dall'altra, quelle che vogliono lui hauere solamente per gl'occhij l'entrata sua: colla sentenza sopra cotal quistione*, Guglielmo Rouillio, Lione 1560. Si veda inoltre il rarissimo opuscolo intitolato *Oratione di M. Claudio Tolommei…, A Compiegna il meze di Decembre, 1552*, Philibert Rollet dit Megrelin, Lyon1553 (Compiègne, Bibliothèque Saint-Corneille, RES LOC 16°28).

la critica è il ruolo giocato dal libraio fiorentino Sebastiano Onorati, meglio noto nelle province d'oltralpe come Sébastien Honorat. Originario di Calenzano, alcuni membri della famiglia degli Onorati si stabiliscono in Francia intorno alla metà del 1500. Pare che un Francesco Onorati, fratello di quell'Onorato rimasto in patria e del più celebre Sebastiano, fosse libraio a Parigi dal 1552 al 1558, mentre è a Lione che Sebastiano insedia la sua attività dal 1556 al 1565, data del suo trasferimento a Ginevra ove rimane fino alla morte intorno al 1572-73[24]. Sebastiano imbastì delle solide relazioni con il *milieu* dei tipografi francesi grazie a un'abile politica matrimoniale e a delle collaborazioni editoriali con gli eredi dei Giunta a Lione, con i parigini Jacques Du Puys et Nicolas Chesneau, mentre il nipote Bartolomeo – anch'esso attivo dapprima a Lione, poi a Ginevra – si associerà ora con la potente *Compagnie des Libraires*, ora con con l'editrice Sybille de la Porte e con Etienne Michel. Sin dagli anni Cinquanta Sebastiano sposa la causa riformata: come il libraio piemontese Bartolomeo Gabiano, Sebastiano diviene un membro di spicco della comunità lionese: se Gabiano acquista una casa sita in "rue des Estableries" per permettere il culto protestante e, dieci anno dopo, in società con François Desgouttes, trasforma un immobile nel celebre tempio *du Paradis*, Sebastiano diventa, nel 1563, uno dei membri più attivi del locale concistoro. Di tale impegno si trova eco nel suo catalogo. La sua attività editoriale è in gran parte coerente con le pratiche mercantili degli altri librai fiorentini residenti a Lione e Ginevra, tra i quali figurano i fiorentini Giunta[25]: Sebastiano ed il nipote Bartolomeo III pubblicano essenzialmente in latino, non solo opere giuridiche, ma anche dizionari, testi a carattere medico, sulla mercatura, ecc. Il loro catalogo si

---

[24] Su Sébastien Honorat si vedano H.-L., J. Baudrier, *Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, libraires, éditeurs, relieurs et fondeurs de lettres de Lyon au 16e siècle*, Brun et Paris, Picard, Lyon 1895-1921, vol. 4, pp. 162-190; H.J. Bremme, *Buchdrucker und Buchhändler zur Zeit der Glaubenskämpfe*, Librairie Droz, Genève 1969; U. Rozzo, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero religionis causa*, in: *La Stampa in Italia nel Cinquecento*. Atti del convegno, Roma 17-21 ottobre 1989, a cura di M. Santoro, Bulzoni, Roma 1992, vol. I, pp. 89-118; A. Dubois, *Imprimerie et librairie entre Lyon et Genève (1560-1610: l'exemple de Jacob Stoer*, "Bibliothèque de l'École des chartes" 168-2 (2010), pp. 447-516 (qui pp. 454-455).

[25] Sui Giunta di Lione si veda soprattutto W. Pettas, *An International Renaissance Publishing Family: The Giunti*, Library Quarterly, Chicago 1974; Id., *The Giunti and the Book Trade in Lyon*, in: A. Ganda, E. Grignani, A. Petrucciani (a cura di), *Libri, tipografi, biblioteche, ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo*, vol. II, Olschki, Firenze 1997, pp. 169-191; L. Castelli, *I Giunta di Lione e il libro in lingua italiana: produzione, commercio, politica editoriale, in: Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance* cit., pp. 123-152.

contraddistingue tuttavia per la presenza di testi in lingua volgare, pressoché banditi dal catalogo dei Giunta di Lione e rarissimi presso i piemontesi Gabiano, dei testi sovente a carattere religioso[26]. Oltre alle *Figure della Bibblia*, a svariate edizioni della Scritture in italiano e in francese, e agli scritti di Jean Calvin[27], i cataloghi di Bastiano e Bartolomeo annoverano la traduzione francese del *Furioso* dell'Ariosto, quella dei *Mondi* del Doni e dell'*Immagine degli dei* del Cartari[28]. Sappiamo inoltre che nel 1569, nel momento in cui la riscossa cattolica strappa ai protestanti la città di Lione mettendo a sacco abitazioni, botteghe e magazzini dei suddetti, la premiata ditta Honorat vedrà andare letteralmente in fumo ben 96 bibbie stoccate nella libreria, così come numerosi testi postillati. L'inevitabile declino delle presse lionesi dopo la riconquista cattolica della città ebbe quale primo effetto il rafforzamento del ruolo delle dei torchi ginevrini e parigini a scapito di quelli lionesi e un ulteriore esodo di maestranze, librai e stampatori verso la Svizzera[29]. Un analogo itinerario seguiranno infatti il già menzionato Bartolomeo (Barthélemy) Gabiano e il libraio fiorentino Filippo Tinghi[30], che finiranno per associarsi con gli stampatori ginevrini per produrre opere in latino per il mercato internazionale, dato che il monopolio dell'edizione in italiano, in quegli anni, resta nelle mani di quanti lo possedevano già, cioè del tipografo Giovan Battista Pinerolo a Ginevra, e gli stampatori lionesi e parigini.

---

[26] Sui Gabiano si vedano soprattutto U. Rozzo, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero "religionis causa"*, cit., pp. 108 s.; D.J. Shaw, *The Lyons counterfeit of Aldus's Italic type. A new chronology*, in: D.V. Reidy (a cura di), *The Italian book 1465-1800. Studies presented to Denis E. Rhodes*, British Library, London 1993, pp. 117-133; A. Nuovo, *Una lettera di Michele Tramezino a Giovanni Bartolomeo Gabiano (1522)*, "La Bibliofilìa" 1, 115 (2013), pp. 147-156; Id., *Transferring humanism: The edition of Vitruvius by Lucimborgo de Gabiano (1523)* in: G. Proot *et al.* (a cura di), *Lux Librorum. Essays on books and history for Chris Coppens*, Flanders Book Historical Society, Mechelen 2018, 2018, pp. 17-37.

[27] Si rinvia a questo proposito ai cataloghi della Bibliothèque Nationale de France et GLN 15-16 e lo studio di L. Constantin, *Les enjeux de la controverse religieuse dans l'imprimerie lyonnaise, 1560-1565*, in base di dati DUMAS, https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00707528.

[28] Cfr. il catalogo della Bibliothèque Nationale de France.

[29] Mi permetto di rinviare al mio articolo *Lyon 1567 ou de la diaspora des érudits et imprimeurs italiens*, in: *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance* cit., pp. 107-122.

[30] Su Filippo Tinghi si veda U. Rozzo, *Filippo Tinghi tipografo, editore e libraio tra Firenze, Lione e Ginevra*, "La Bibliofilia" 3, 109 (2007), pp. 239-270 e I. MacLean, *Learning and the Market Place: Essays in the History of the Early Modern Book*, Brill, Leida 2009, pp. 227-231. Quanto al fratello Baccio, anch'egli libraio a Lione, ove collaborò con Roviglio, fu anche autore di uno *Zibaldone* edito da Delmo Maestri (Tirrenia Stampatori, Torino 1995).

4. Uno sguardo alle note di possesso

Fino a ora si è trattato essenzialmente di fiorentini che gravitano soprattutto tra Lione e Ginevra poiché i numerosi conterranei presenti a Parigi, soprattutto nell'entourage della corte (e penso al già menzionato Corbinelli, ma anche ai Del Bene e ai Gondi, per esempio), restano per ovvi motivi assai discreti sui propri *penchants* confessionali. Quel che resta delle loro biblioteche fa emergere un interesse per il dibattito religioso in atto, ma sarei molto cauta nell'attribuire una chiara "colorazione" confessionale alle loro letture. In occasioni delle campagne di ricerca nelle biblioteche francesi sono emersi, tuttavia, alcuni esemplari interessanti, quali le *Prediche* di Savonarola appartenute a Guillaume del Bene (oggi alla biblioteca universitaria di Rennes)[31] oppure i *Salmi di David* nella traduzione del Brucioli sottoscritti da Jacopo Corbinelli[32]. Si osservi però che gli stessi salmi figurano anche nella collezione del cardinal de Granvelle[33] e in quelli di Caterina de' Medici, segno questo che, nonostante le condanne delle traduzioni bibliche, si continuava a legger questi testi tanto a corte quanto nei conventi. Un esemplare de *Il catechismo, o vero institutione christiana di M. Bernardino Ochino da Siena*…, nell'edizione di Basilea del 1561 figura, per esempio, in una biblioteca lionese dei Gesuiti, ma era già transitato da quella di Mrs. Du Fay, comte d'Hoym, per atterrare definitivamente alla biblioteca della Società del protestantismo[34].

---

[31] *Prediche quadragesimali del reve. P.F Ireonimo Sauonarala da Ferrara, sopra Amos propheta*, Venetis, per Alouixe de Torris, MDXXXXIIII, 8° (ex-libris ms. al frontespizio "Di Guil. Del Bene" che rinvia probabilmente a Guillaume del Bene († 1593).

[32] *I sacri Psalmi di Dauid distinti in cinque libri, tradotti dalla ebraica uerita in lingua toscana et con nuouo commento dichiarati per Antonio Brucioli*, Venezia, Aurelio Pinzi, 1536 (Bibliothèque Municipale de Toulouse, Res. C XVI 221).

[33] *I Sacri Psalmi di David, distinti in cinque libri, tradotti dalla hebraica verita in lingua toscana, & con nuovo commento dichiarati per Antonio Brucioli*, Aurelio Pincio Venetiano, Venetia 1534 (BM Besançon, 273131). La descrizione bibliografica dell'esemplare recita una lista di numerosi possessori «Ex-libris ms. de Jean de Gaigny ("Sum Joannis de Gagny theologi Parisiens. et amicorum"), XVI^{e} s.; de Beatrix Pacheco, comtesse d'Entremont ("D. Beatrix Pacheco comitissa Dantremons D. D. Bruxelles 1549"); Bibliothèque des Granvelle (invenatire de 1607); ex-libris ms. de l'abbé Boisot, XVII^{e} s. ("Ex bibliotheca Joannis Baptistae Boisot Vesontini prioris de Grandecourt et de la Loye"); cotes de l'ancienne bibliothèque publique Saint-Vincent de Besançon, XVIII^{e} s.».

[34] Si tratta del seguente esemplare: *Il catechismo, o vero institutione christiana di M. Bernardino Ochino da Siena, in forma di dialogo. Interlocutori, il ministro, et illuminato*, Basel s.d. (Bibliothèque du protestantisme français, ANDRE 946/1), recante la descrizione che segue: "Ex-libris ms. Coll. Lugd. Soc. Jesu…"; annotazioni ms. di possesso di "Mrs.

Più difficile identificare invece i possessori di edizioni apertamente eterodosse appartenute a toscani. Persino a Ginevra, dove in teoria i membri della chiesa italiana dovevano possederne non poche, è raro imbattersi in una nota di possesso di fiorentini ed altri lettori originari del granducato; del ginevrino di origini lucchesi Giovanni Diodati, che nel 1607 tradurrà la Bibbia in italiano dall'ebraico, ho identificato soprattutto delle opere letterarie e più precisamente delle edizioni del Tasso[35]. Il suo antenato Pompeo Diodati sottoscrive un'esemplare della Bibbia edita da Crespin, quella appunto attribuibile al senese Rangone, oggi conservata alla biblioteca di Ginevra[36]. Anche dei lucchesi Balbani sussiste a tutt'oggi assai poco sul fronte dell'edizione religiosa, tanto che c'è da domandarsi davvero dove sia finita la biblioteca della chiesa italiana – sempre che il fondo sia mai esistito –; ho invece identificato a Ginevra almeno due testi che possono ricondursi alle origini lucchesi dei Balbani, *Gli Statuti della città di Lucca* (1539) e *Li statuti de la corte de mercadanti de la magnifica citta di Lucca, Corte dei mercanti* (1559) appartenuti alla famiglia cremonese dei Pueraro, imparentata con Lucrezia Balbani che fu la moglie di Domenico Berti, uno dei finanziatori dell'edizione lionese della Bibbia latina di Sante Pagnini (gli altri erano i librai Giunti e Francesco Turchi)[37]. Al nucleo originario della biblioteca della città di Ginevra, costituita dai libri legati da Calvino e Vermigli, appartiene invece un'edizione del *De Missa* di Paolo Scaligero del 1558 recante gli ex-libris di Lelio Sozzini e Pietro Martire Vermigli[38].

Quanto detto fin qui porta dunque acqua al mulino di quanti rivendicano da anni la centralità di autori, traduttori e, aggiungerei, librai e banchieri fiorentini, senesi e lucchesi nella diffusione di libri riformati in italiano a uso, è bene ricordarlo, non solo della comunità italiane di area francofona nel periodo che ci interessa, cioè nei decenni che vedono l'espansione del dominio di Cosimo I in Toscana. Come ricordato più volte da Jean Balsamo, nei decenni successivi, quelli che coincidono con l'insorgere della

---

Du Fay, Comte d'Hoym (rel. aux armes), Girardot de Préfond (ex-libris gravé), MacCarthy, Renouard, Charles Nodier, Cte de Bruyères-Chalabre, Mis du Roure, et ex-libris gravé d'Alfred André)".

[35] Si veda a tale proposito la base di dati EDITEF (http://www.editef.univ-tours.fr/Base/index.asp).

[36] Cfr. *Del Nuovo Testamento di Jesu Christo nostro Signore*, [Genève], Jean Crespin, 1555, in-8° (BGE, Bb 841).

[37] Si veda di nuovo la base di dati EDITEF.

[38] P. Scalichius, *Dialogus Pauli Scalichii de Lika, comitis Hunorum et baronis Zkradini, S.T. doct. de Missa*, Tubingae, 1558, in-8° [BGE Ba 2110 (2)]. Il volume è descritto in: A. Ganoczy, *La bibliothèque de l'Académie de Calvin*, Droz, Genève 1969, pp. 207-208.

Ligue e con l'avvento di Enrico IV, i membri di molte famiglie toscane (i Delbene, i Gondi, i Diacceto, i Guadagni) continuano a sostenere e finanziare la politica regia, ma anche delle imprese editoriali in lingua italiana a destinazione di un pubblico di corte, nonché a mediare sapientemente tra il regno di Francia e Firenze[39].

Il rapido *excursus* che ho tentato di tracciare testimonia inoltre dell'indeterminatezza che connota il lettorato delle traduzioni bibliche e dei testi savonaroliani presenti in quantità nei fondi conventuali e nei collegi dei Gesuiti rispetto ai testi esegetici protestanti, ai catechismi, ai sermoni, alla letteratura di propaganda chiaramente riformata. La bibbia del Brucioli è usata a corte, ma anche in abbazie, conventi, parrocchie, da alti prelati e più umili fraticelli, spesso corredata da una pudibonda menzione "prohibitus", come nell'esemplare in-folio recante una ricca legatura in cui figurano le cifre "N. G.", donato a un convento dei Cappuccini di Bourg-en-Bresse[40], uno degli ultimi avamposti del ducato di Savoia noto per il ricchissimo monastero reale di Brou. Nella stessa città si conserva un'altra edizione della bibbia brucioliana, di minor pregio e di formato più piccolo, priva di alcuna avvertenza o divieto, che fu a uso dei Cappucini di Tolosa e di un artistocratico che appone la menzione "Claudii (?) Marquis Burgundio Sequanus / In te Domine speravi»[41]. Quanto alla versione di Massimo Teofilo, la ritroviamo nel convento dei cappuccini di Friburgo, nel convento "des Brigittines" di Arras, ma anche nella biblioteca dei riformati lucchesi Burlamacchi, e più precisamente in quella di Giovanni Ludovico[42]. Insomma, come più volte riaffermato dalla critica e attestato dalle tracce lasciate da quanti hanno compulsato traduzioni della bibbia e operette ispirate alle scritture, il divieto di leggere edizioni bibliche in vol-

---

[39] A tale proposito si veda J. Balsamo, *Le lire italien à Lyon au XVIe siècle*, in *Le savoir italien sous les presses lyonnaises à la Renaissance* cit., pp. 25-31. La biblioteca municipale di Lione conserva un esemplare di Macrobio, *In Somnium Scipionis Lib. II, Saturnaliorum, Lib VII* (Lugduni, apud Theobaldum Paganum, 1560) appartenuto a Piero Gondi, vescovo di Langres, poi di Parigi e infine cardinale, che si rifiutò di sostenere la Ligue per favorire invece l'ascensione al trono di Enrico IV.

[40] Si tratta dell'edizione *in folio* in cinque volumi del Vecchio Testamento editi a Venezia nel 1540 (esemplare della Médiathèque Elisabeth et Roger Vailland di Bourg-en-Bresse, FA 28128-28132). Per le caratteristiche della legatura e delle note di possesso si veda la base di dati EDITEF.

[41] *Il Nuouo Testamento di Giesu Christo saluatore nostro, reuisto nuouamente con gran diligentia & ornato di molte figure di nuouo aggiunte*, Gulielmo Rouillio, Lione 1550 (Bourg-en-Bresse, Médiathèque Elisabeth et Roger Vailland, FA 102068).

[42] Per le localizzazioni di tali esemplari si veda la base di dati EDITEF.

gare, caso mai di chiara ispirazione riformata, ebbe poco corso nel periodo che ci interessa, soprattutto nelle aree transalpine. Più interessante mi pare invece il ruolo giocato da mecenati, traduttori, editori e librai fiorentini e toscani nella promozione di un nuovo approccio ai testi sacri, alle opere di devozione e di controversia, tanto in ambito riformato che in territori in cui l'avvicendarsi (o il confrontarsi) di diverse confessioni raggiunge il suo apice prima della svolta dinastica tardo-cinquecentesca che condurrà all'incoronazione di Enrico IV e a un mutato clima religioso.

Dalla lettera al libro di lettere di metà Cinquecento. Destinazioni (e letture) prime e seconde

*Paolo Procaccioli**

1. Vecchie e nuove letture

Va da sé che in questa sede non si tratta di riflettere sullo scambio epistolare come pratica generalizzata, cosa che richiederebbe un attraversamento del territorio con una mappa uno a uno, e dunque impossibile da realizzare anche a volersi limitare agli anni e ai luoghi di più diretto interesse; più ragionevolmente si può avviare una riflessione sui luoghi che l'epoca stessa considerava rappresentativi di quello scambio, e cioè le raccolte. In particolare sulle sillogi epistolari «di diversi eccellentissimi autori», una tipologia libraria che il caso ha voluto fosse messa a punto nel 1542, lo stesso anno della bolla *Licet ab initio*.

Comincio, come è naturale e doveroso, recuperando rapidamente i termini della questione. Da delatore farò i nomi non dei tantissimi che nel tempo sono intervenuti sull'argomento, ma solo di quanti hanno contribuito a proporlo e a problematizzarlo. Che a mio parere sono stati Anne Jacobson Schutte, Paolo Simoncelli, Gigliola Fragnito e Giacomo Moro in una primissima stagione, Massimo Firpo, Lodovica Braida e i cultori di teoria e tecnica epistolare cinquecentesca in anni più recenti. Autori i cui studi hanno preso le mosse, per loro stessa ammissione, dalle preziose sollecitazioni consegnate da Dionisotti al saggio sulla «letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento», saggio del 1963 ma letto soprattutto dopo che nel 1967 è stato compreso in *Geografia e storia*[1].

* pprocaccioli@tin.it

[1] C. Dionisotti, *La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento*, in *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Atti del convegno (Trento 1963), Herder, Roma 1965, pp. 317-343 (poi in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, p. 254; A. Jacobson Schutte, *The Lettere volgari and the Crisis of Evangelism in Italy*, "Renaissance Quarterly" XXVII (1975), pp. 639-688; P. Simoncelli, *Evangelismo e «lettere volgari»*, in: Id., *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1979, pp. 282-329; G. Fragnito, *Per lo studio dell'epistolografia volgare del Cinquecento: le lettere di Ludovico Beccadelli*, "Bibliothèque

Il percorso dunque è duplice, con una prima fase che muove dagli studi letterari a quelli storici e una successiva che va invece dalla storia alla letteratura. Questo non per chiudere un cerchio che non tollera chiusure, ma per tornare a guardare alla materia epistolare sulla base di un punto di vista che nei cinquant'anni e più che ci separano dalle parole di Dionisotti è stato oggetto di ricerca come mai prima, in Italia e fuori.

Nei primi anni Sessanta del Novecento la lettera era ancora, e pressoché per tutti, un testo ancillare. Depositario di un valore che appariva o seccamente documentario o puramente retorico: o "cose" o "parole". Poi, col tempo, è diventato sempre più evidente che le due categorie erano non antagoniste ma connesse, e lo erano strettamente. Per cui da una parte si è potuto concludere che anche quelle che appaiono fatte di sole "parole" non sono mai lettere vuote, dall'altra che nelle lettere le stesse "cose" sono sempre "effetto cose", cioè frutto di una retorica. Soprattutto, è diventato sempre più evidente che la lettera, ogni lettera e quali che siano i suoi attori e il suo argomento, non è mai un testo autonomo. E che dunque è illusorio risolverlo nello scambio io-tu e nell'*hic et nunc* di chi scrive e di chi legge. Contrariamente alle nostre presupposizioni, pesantemente condizionate dall'ideale romantico di un'autorialità forte e per statuto libera da ogni vincolo, la scrittura epistolare è segnata in profondo, al pari e forse più di ogni altra, dalla presenza di un *tertium* che è la convenzione. Una convenzione variabile, affidata di volta in volta non a generiche petizioni di poetica ma a una normativa tecnica continuamente ribadita attraverso riproposte aggiornate. E quando dico continuamente intendo nei secoli, come documentano le centinaia di trattazioni *de arte dictaminis* medievali, i molti *formulari* quattro-cinquecenteschi, i vari trattati sul segretario cinque-secenteschi, i segretari galanti e gli epistolari tecnici dei secoli successivi.

---

d'Humanisme et Renaissance" XLIII (1981), pp. 61-87 (poi in Ead., *Cinquecento italiano. Religione, cultura e potere dal Rinascimento alla Controriforma*, a cura di E. Bonora e M. Gotor, il Mulino, Bologna 2011, pp. 231-265; M. Firpo, *Riforma religiosa e lingua volgare nell'Italia del '500*, "Belfagor" LVII (2002), pp. 517-539; L. Braida, *Mercato editoriale e dissenso religioso nella riflessione storiografica. Le raccolte epistolari cinquecentesche*, "Società e Storia" C-CI (2003), pp. 273-292; Ead., *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e "buon volgare"*, Laterza, Roma-Bari 2009; L. Fortini, G. Izzi, C. Ranieri (a cura di), *Scrivere lettere nel Cinquecento. Corrispondenze in prosa e in versi,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016; C. Carminati *et al.* (a cura di), *Archilet. Per uno studio delle corrispondenze letterarie di età moderna*, QuiEdit, Verona 2017. Sulle vicende cinquecentesche di quella particolare tipologia testuale P.G. Riga, *La lettera spirituale. Per una storia dell'epistolografia religiosa nel Cinquecento italiano*, "Archivio italiano per la storia della pietà" 31 (2018), pp. 141-170.

Il testo che nel 1981 ha inaugurato per l'Italia la nuova stagione degli studi in materia epistolare, la silloge critica *Le "carte messaggiere"*[2], connetteva strettamente la riflessione teorica a una campagna di scavo finalizzata al recupero di un patrimonio librario straordinario che lì veniva messo in luce per la prima volta[3]. Uno scavo che ha alimentato prima una collana diretta da Guido Baldassarri che proponeva ristampe anastatiche di importanti sillogi epistolari arricchite di ampi corredi esegetici[4], quindi una serie di edizioni di grande impegno per finire nell'avvio di un'indagine sistematica che ha ora uno dei luoghi naturali di approfondimento nei progetti del gruppo di ricerca interuniversitario *Carteggi* e, per le lettere dei secoli XVI e XVII, nel sito *www.archilet.it*.

Non meraviglia che oggi, a fronte di un tale cambiamento di prospettiva, alla materia lettera cinquecentesca, e in particolare a quell'oggetto specifico che è la "raccolta di lettere volgari", si possa guardare con altro occhio. Magari non in tutto nuovo ma senz'altro molto diverso da quello con cui era consentito guardare a quei depositi testuali tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso. Il che, si converrà, impone anche una verifica, per qualche aspetto si tratterà inevitabilmente di un ripensamento, rispetto alle considerazioni nate sulla base delle vecchie rappresentazioni.

Con la precisazione necessaria che le sollecitazioni di Dionisotti nascevano da analisi che non erano dedicate specificamente alla materia epistolare ma si ripromettevano una riflessione sulla produzione letteraria globalmente intesa. Non a caso il critico si trovava a leggere quelle lettere all'interno del più generale fenomeno delle raccolte, che inquadrava in un fenomeno di portata ancora più ampia, quello dell'«ideale accademico». Quell'ideale al quale, anche a rischio di apparire «irrispettoso», riconduceva la stessa convocazione del concilio tridentino[5]. Allo studioso, è evidente, stava soprattutto a cuore la messa a fuoco delle condizioni di produzione

---

[2] A. Quondam (a cura di), *Le "carte messaggiere". Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1981.

[3] Uno scavo diventato sistematico nel repertorio di Janine Basso, che censisce la produzione epistolare nel secolo che va dal primo Cinquecento al primo Seicento (J. Basso, *Le genre épistolaire en langue italienne (1538-1662). Répertoire chronologique et analytique*, 2 voll., Presses Universitaires de Nancy-Bulzoni, Nancy-Roma 1990.

[4] Nella collana *Libri di lettere del Cinquecento*, pubblicata dall'editore Forni di Sala Bolognese, sono state edite le lettere scritte a Bembo (a cura di D. Perocco, 1985), quelle di Girolamo Muzio (a cura di L. Borsetto, 1985), di Nicolò Franco (a cura di F.R. de' Angelis, 1986), il *Nuovo libro* Gherardo (a cura di G. Moro, 1987), le *Lettere facete* (a cura di S. Longhi, 1991), quelle di Bernardo Tasso (a cura di D. Rasi e A. Chemello, 2002, 2 voll.).

[5] C. Dionisotti, *Geografia e storia* cit., pp. 236-237.

di una letteratura storicamente e geograficamente incarnata, i cui autori cioè non erano cittadini di un qualche iperuranio e i cui prodotti non erano generati per partenogenesi, *sola rhetorica*. Questo, di conseguenza, il suo atto di fede: «credo che non si possa fare storia letteraria o politica o religiosa o altra, senza fare storia degli uomini quali essi sono e furono, accettandone l'inesauribile varietà e diversità»[6].

2. Ragioni a confronto

E dunque la prima sollecitazione era e è a distinguere uomini e tempi, e con essi gli stadi della ricerca e le conclusioni di volta in volta autorizzate. E questo sia in chiave tecnico-epistolare e più in generale letteraria che in quella propriamente storico-religiosa che qui soprattutto interessa. Tanto più che nel caso specifico della lettera le due prospettive sono sempre incrociate, e i progressi dell'una influiscono sull'altra in termini tanto di quantità di acquisizioni che di consapevolezza metodologica.

Il dibattito, si è detto e è noto, è stato avviato nel 1975 da Anne Jacobson Schutte e è proseguito soprattutto in ambito storico. In quello letterario l'intervento più significativo resta quello di Giacomo Moro.

Ora dopo quasi cinquant'anni quello che si chiede è valutare le cose nella prospettiva nella quale oggi è diventato doveroso guardare al materiale epistolare. E cioè a testi che rispondono per un verso alla convenzionalità – al condizionamento – di una tradizione millenaria incarnata in una produzione instancabile[7] che ha alimentato una altrettanto instancabile riflessione teorica[8], per un altro alla specificità fortissima di argomenti sempre di strettissima attualità. Negli anni Quaranta e Cinquanta del secolo XVI tanto la lettera come modello formale quanto la lettera come collettore di idee e prese di posizione legate ai dibattiti in corso poteva contare su lettori non solo interessati ma affamati. Dire quale delle due fosse la motivazione all'origine delle pubblicazioni qui considerate non è agevole. Converrà tornare a riflettere sugli oggetti, sui loro autori e sulle iniziative,

---

[6] Ivi, p. 230.

[7] Ripercorsa nella sua dimensione storica in A. Petrucci, *Scrivere lettere. Una storia plurimillenaria*, Laterza, Roma-Bari 2008.

[8] E basta rinviare al repertorio di Emil Polak per avere un'idea della pervasività della trattatistica, e a quello di Janine Basso per rendersi conto di una proposta – e, correlata, di una richiesta – instancabile (alludo a E.J. Polak, *Medieval and Renaissance letter treatises and form letters*, 3 voll., Brill, Leida 1993-2015, e a J. Basso, *Le genre épistolaire* cit.).

e cioè sulla serie delle edizioni, sulle singole raccolte, sui protagonisti di quelle iniziative che furono tanto i mittenti quanto gli editori e i curatori.

Nel merito della discussione avviata dal saggio della Jacobson Schutte mi pare ci sia poco da chiosare. Nessun dubbio che in quelle sillogi la materia religiosa fosse presente, e che fosse un tema che oggi diremmo sensibile; e nessun dubbio che si siano verificati episodi di censura e prima ancora di autocensura. Solo si tratta di chiarire se è stata quella materia a determinare l'allestimento delle sillogi o se, al contrario, data la natura della scrittura epistolare, quelle sillogi non potevano non recepire con la bella forma anche i temi da quella veicolati. Chiarimento da cui discende l'interpretazione in un senso o nell'altro non, sia chiaro, delle singole lettere, quanto delle raccolte. Della loro della genesi e delle loro finalità.

Il luogo della dedica del primo libro delle *Lettere* manuziane sul quale la Jacobson Schutte richiama l'attenzione e a partire dal quale costruisce la sua argomentazione è l'affermazione «se nei *rinchiusi concetti dell'animo* è posto il fondamento del sapere: senza dubio chi con parole, ò con la penna ben gli spiega, possiede una bellissima parte di prudentia»[9], con un'enfasi sui «rinchiusi concetti dell'animo» che, è un caso?, di lì a poco sarebbe ritornata alla lettera nei *Concetti* di Girolamo Garimberto (1551), dove è riportata all'interno del paragrafo «Essortare al componere» come sentenza di un autore moderno[10]. Questo a dimostrazione del fatto che pure senza escluderne altre possibili, una lettura di quelle parole in senso pianamente retorico era quella allora corrente.

A prima vista, ripeto, siamo di fronte all'alternativa classica "parole"-"cose". Cose per di più urgentissime e delicatissime. Ma questa divaricazione forma-contenuto consegue al nostro punto di vista, che non è detto fosse anche quello del tempo. Un tempo che si interrogava sullo statuto del volgare e lo faceva sia sul versante della lingua sia su quello della tradizione, e nel quale discussioni come quelle sulla scrittura epistolare erano centrali, tese a riequilibrare un rapporto con la tradizione latina il cui sbilanciamento non poteva essere più tollerato. Lo rivela la proliferazione delle edizioni e il calibro delle personalità scese in campo. Un problema che gli intellettuali italiani erano impegnati a risolvere dalla fine del Quattrocento e nel quale l'edizione delle *Lettere* di Aretino nel gennaio '38 aveva aperto un fronte che si rivelò da subito come uno di quelli decisivi.

---

[9] *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni scritte in diverse materie. Libro primo*, Venezia, Figliuoli di Aldo 1542, c. A2r.

[10] G. Garimberti, *Concetti*, Valgrisi, Roma 1551, p. 204.

Mi scuso per la piega letteraria impressa al discorso, ma la materia mi pare lo richieda. Si trattava della possibilità (meglio, della necessità) di colmare uno dei gap che penalizzavano una tradizione relativamente giovane come quella volgare rispetto a quella classica. Un gap particolarmente evidente nello squilibrio della poesia rispetto alla prosa e, in quest'ultima, della lettera volgare rispetto all'epistola latina. In questo senso basti richiamare il peso che da Petrarca in poi l'epistolario di Cicerone aveva assunto nella formazione dell'umanista. A vedere le cose con l'occhio del Paolo Manuzio dell'inizio degli anni Quaranta si trattava di intervenire, per bilanciarla, su una contrapposizione che vedeva schierati da una parte Cicerone, Plinio il Giovane, Seneca, dall'altra Aretino e Niccolò Franco. Ovvio, mi pare, che l'argomento sollecitasse il figlio di Aldo. Che come il padre era editore e umanista, e che per di più era tra i massimi esperti di Cicerone e in particolare del Cicerone epistolografo. A mettere le cose in questi termini non meraviglierà che la lettera volgare che aveva in mente Paolo non fosse quella aretiniana ma quella ciceroniana. E chi in Italia, nell'Italia del tempo, poteva incarnare quella lettera se non i grandi segretari? Erano le loro le lettere che potevano competere senza sfigurare con i grandi modelli del passato. E del resto da sempre, da Alberico da Montecassino, i depositari della scrittura epistolare erano stati i segretari, e non fu un caso se lo stesso Aretino finì per legittimarsi nel ruolo proprio come segretario, sia pure assumendo la titolarità di un segretariato *sui generis* che gli consentiva di presentarsi come «segretario del mondo»[11].

Questo per dire che in quegli anni dietro l'allestimento di una raccolta di lettere volgari c'era un'effettiva urgenza, che era ideale prima ancora che di lingua e di tecnica. Il che naturalmente non esclude altre motivazioni. Connesse peraltro allo statuto della lettera, che per sua natura è sempre stata uno strumento di dialogo-intervento sul e col reale. Ora se è vero che nei decenni che qui interessano quello religioso era diventato l'argomento per eccellenza, sarebbe davvero strano se di quella materia non risultassero tracce consistenti nelle lettere. Così come in altri momenti i temi ricorrenti sarebbero stati altri. Strano semmai è quello che succede negli anni immediatamente successivi, quando il dialogo viene osteggiato e il suo naturale rifluire nelle raccolte condizionato.

---

[11] Ho condotto una riflessione sull'argomento in P. Procaccioli, *Pietro Aretino in carriera. Da segretario di Pasquino a segretario del mondo*, in: A. Geremicca, H. Miesse (a cura di), *Essere uomini di "lettere". Segretari e politica culturale nel Cinquecento*, Cesati, Firenze 2016, pp. 115-125.

Uno stesso picco, a riprova di un ritmo di fondo analogo, lo troviamo anche in altri ambiti, per esempio in poesia, dove gli anni Quaranta sono quelli nei quali esplode il fenomeno delle rime sacre. Non nego insomma la concentrazione, ma non mi pare che sia obbligatorio vedere in essa il frutto di una qualche progettualità. Al contrario mi sembra che consegua quasi inevitabilmente a) a una condizione oggettiva di una stagione segnata dall'urgenza del dibattito religioso e dalla sua conseguente diffusione a ogni livello della società, in Italia come altrove; b) alla specificità di una scrittura indotta per statuto a farsi non solo tramite ma anche luogo privilegiato di quei dibattiti tanto urgenti.

Del resto che la genesi di questi materiali – e si parla non delle lettere in quanto tali ma dei libri di lettere – fosse in primo luogo letteraria (retorica e linguistica) mi pare sia dimostrata dal fatto che gli autori proposti erano tutti maestri di scrittura epistolare. In quelle sillogi cercheremmo invano pagine tecniche di natura controversistica o teologica.

3. Questioni di statuto

A vedere le cose nella chiave tecnico-letteraria che mi pare richieda la materia, oggi come ieri bisognerà prima di tutto interrogarsi sullo statuto che la lettera assume ogni volta che si trovi a passare dalla destinazione originaria a quella libraria. E dunque, per andare al cuore del problema, le destinazioni seconde che sono state ipotizzate nelle raccolte epistolari degli anni Quaranta del Cinquecento, naturalmente implicite – o profonde, una specie del tutto *ante litteram* di *deep web* –, ci sono davvero o sono solo una presupposizione del lettore moderno?

Si è detto sopra che la materia comporta una messa a fuoco oltre che dei testi e dei loro autori anche delle iniziative e delle figure professionali che ne erano a monte, gli editori e i curatori. In questa prospettiva è del tutto naturale che nel passaggio dalla lettera al libro di lettere si dia una modificazione dello statuto del testo e della sua destinazione, non fosse altro che per il passaggio dal destinatario naturale, il corrispondente, al lettore. Che è un passaggio dall'uno o dai pochi a un molti che vale potenzialmente un tutti. Ma non è solo questione di lettori. La nuova veste comportava l'ingresso in campo di altri giocatori che finivano per riorientare letture e iniziative. Nel momento in cui gli editori e i curatori diventano coautori a tutti gli effetti, proiettano su un testo diventato, *pro quota*, anche un "loro" testo, priorità e con esse significazioni che

possono essere anche molto diverse rispetto a quelle di ciascuno dei testi di partenza.

Un paio di esempi legati a note iniziative editoriali di Dionigi Atanagi. Quando, nel '54, per sua cura escono a Roma (a marzo, per i fratelli Dorico) e a Venezia (senza che l'editore sia dichiarato) le *Lettere di XIII huomini illustri*, è evidente che rispetto agli originali la silloge di metà secolo ha acquisito non solo una funzione ma anche un significato nuovi. Ciascuno dei tredici microepistolari che la compongono è passato da luogo di uno specifico dialogo tra persone e tra istituzioni a documento oltre che di quel dialogo anche di una particolarità d'ambiente. Agli occhi dell'"autore" Atanagi la raccolta vuole essere la riprova della centralità (e insieme della priorità) della corte di Roma nella pratica epistolare. Anche per quanto riguardava la lettera volgare, sosteneva nei fatti Atanagi, la curia poteva mettere in campo una squadra che i giornalisti sportivi di oggi definirebbero stellare e che le consentiva di rivendicare un primato che non era così evidente a stare alle scelte degli antologisti veneziani degli anni Quaranta.

Lo stesso si può dire a proposito dell'altra iniziativa epistolare dell'Atanagi, la raccolta e l'edizione delle *Lettere facete*. Una silloge andata in stampa nel 1561 che agli occhi dello stesso curatore doveva replicare, aggiornandolo nella lingua e nel genere, il *Facetiarum liber* di Poggio. E questo con la proposta di materiali che dimostrassero la continuità del «bugiale».

Col risultato che valenze che negli anni Venti e Trenta nessuno dei mittenti dei testi compresi nell'una o nell'altra raccolta avrebbe considerato primarie e anzi neanche immaginato, grazie all'Atanagi divennero ovvie per i lettori degli anni Cinquanta. E che naturalmente per noi, che ora leggiamo quei testi attraverso la griglia predisposta dal curatore, sarebbe riduttivo, e forse anche colpevole, non tenere presenti.

Si tratta di un valore aggiunto i cui termini propri vanno recuperati pena sopra- o sottovalutazioni, e in qualche caso fraintendimenti incresciosi, e che comporta come primo passo la problematizzazione delle iniziative editoriali. Con, prima conseguenza, la forte enfasi sui profili professionali degli editori-stampatori e dei curatori. Che in questo caso però non si possono appiattire su quelli di una qualche tradizione consolidata dal momento che negli anni Quaranta la lettera a stampa era la frontiera del nuovo, e la raccolta era il nuovo di quel nuovo. La stessa cosa si poteva dire delle antologie di rime. Insieme costituivano quanto di più aggiornato e militante si potesse dare sul fronte della stampa volgare. E, sia chiaro, della stampa dei volgari d'Europa.

Se si aggiunge che la materia religiosa era quanto di più urgente si desse

dal punto di vista degli argomenti dei dibattiti in corso, appare quasi scontato che si arrivasse a una convergenza. In questo senso le raccolte – di lettere e di rime – si confermano luoghi naturali di proposta/sedimentazione di materiali inizialmente elitari che proprio in grazia di quel *medium* sono condivisi e diventano presto di larga diffusione.

Ora, ripeto, dal momento che per sua stessa natura la lettera è una delle forme di scrittura maggiormente coinvolte con il reale, sarebbe davvero strano se per il pieno Cinquecento quella pratica non si trovasse a documentare nell'intera gamma dei termini del suo svolgimento uno dei dibattiti più vivi tra quelli allora in corso e che obbligava tutti a una presa di posizione.

Dionisotti, si è visto *supra*, invitava a fare i conti con uomini e tempi. Dato che l'invito oltre che autorevole è sensato, e dunque senz'altro da accogliere, possiamo continuare nella riflessione esaminando da vicino una foto di gruppo che pure nella sua limitatezza ci restituisce volti e rapporti rappresentativi di un particolare milieu primocinquecentesco. Si tratta di un'ottava dell'ultimo canto del *Furioso* (la XLVI 12) nella quale Ariosto ricorda e celebra letterati noti per le loro virtù cortigianesche:

> Con lor [e cioè con i cardinali Accolti, Gonzaga e Campeggi] Lattanzio e Claudio Tolomei
> e Paulo Pansa e 'l Dresino e Latino
> Iuvenal parmi, e i Capilupi miei,
> e 'l Sasso e 'l Molza e Florian Montino;
> e quel che per guidarci ai rivi ascrei
> mostra piano e più breve altro camino,
> Iulio Camillo; e par ch'anco io ci scerna
> Marco Antonio Flaminio, il Sanga, il Berna.

Il lettore di cose cinquecentesche riconosce nei versi alcuni dei più noti segretari e cortigiani attivi a Roma nei primi decenni del secolo (Tolomei, Molza, Sanga, Berni, Flaminio). Si tratta di figure che all'epoca erano percepite come prossime, accomunate dalla poesia e dalla dottrina, certo, ma soprattutto dal servizio in corte o dal fatto di essere segretari. Del tutto naturale quindi che due lustri dopo figurino ancora insieme, e come epistolografi, cioè con indosso la veste professionale loro propria.

E allora, è ipotizzabile che il lettore delle prime sillogi epistolari avesse rimosso del tutto quelle associazioni e leggesse i nomi presenti nelle tavole delle varie stampe solo alla luce delle priorità dei primi anni Quaranta, a cominciare da quelle religiose?

Ma una risposta meditata deve prendere in considerazione anche un'altra variabile. Questa volta a indicare con chiarezza una delle ragioni forti del proliferare delle sillogi è una pagina di Molza. Il fatto che sia una pagina notissima, riportata da pressoché tutti coloro che si sono occupati dell'argomento, non mi esime dall'allegarla:

> Ho sempre giudicato officio degno di molta loda usarsi per coloro, che con ogni cura et diligentia s'ingegnano per qualunque modo si sia, di giovar ad altri. Per la qual cosa hauendo inteso per lettere d'alcuni amici miei, qualmente oltre a tante commodità, di che sete stato fino a qui al mondo cagione, novellamente v'è caduto ne l'animo di far istampare a vostra scielta alcuni libri d'Epistole volgari, non ho possuto far ch'io non m'allegri con voi di così nobile fatica, alla quale vi sete mosso per arricchir in questa parte anchora la nostra età, la quale di ciò mancando, manca d'un grandissimo et necessario ornamento, perciò che posto che si scrivano tuttodì quasi infinite lettere, come nel vero si scrivono, nondimeno veggiamo di così poche avenire, che siano comportevolmente scritte, ch'è una meraviglia. Il che si dee credere che non avenga per altra cagione, che per non haver havuto i nostri prosatori scritture per fino a questo tempo, che sieno state tali, che sottilmente et con giudicioso occhio riguardandole, se l'habbiano possuto inanci proporre a imitare. Il che medesimamente avvenirebbe nella latina lingua, privandola delle divinissime Epistole di Cicerone, et de gli altri degni componimenti di quel felicissimo secolo. Et perché vi sono di quegli, che presumono senza imitatione di poter commodamente isporre i concetti dell'animo suo, a questi cotali non soglio io dare altra risposta, se non che pongano mente a quegli, che prima di loro sono stati della medesima oppenione, et mi dimostrino a quanto di gloria sieno pervenuti[12].

Le parole di Molza sono illuminanti e, almeno a guardare alle cose dal punto di vista letterario, anche risolutive[13]. A stare a quanto scritto a Paolo Manuzio una delle ragioni oltre che del successo anche della stessa genesi dei libri di lettere sarebbe dunque da ricercare nel fatto che venivano a colmare uno dei vuoti della prosa volgare di cui si è detto *supra*. Come per il teatro tragico e comico, come per l'epica, anche per l'epistolografia si poteva o doveva dimostrare non solo che le due lingue e le due letterature erano in grado di competere ma anche che nel confronto la seconda non sfigurava.

---

[12] *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini* cit., cc. 167r.-168r., il passo a c. 167r-v. (lettera a Paolo Manuzio, senza data).

[13] Sarebbero ritornate pressoché *ad verbum* qualche anno dopo, nella lettera al Caro che apriva la raccolta di Bernardo Tasso (*Le lettere di M. Bernardo Tasso*, Valgrisi, Venezia 1549, pp. 2-3).

Si trattava di fatti di lingua e di stile, certo, ma senza dimenticare che l'esemplarità non aveva solo una valenza letteraria. Del resto una distinzione forte tra letterati e non letterati ha senso solo per noi. All'epoca dei nostri epistolografi un possesso pieno delle *humanae litterae* era prerequisito che accomunava pressoché tutte le professioni non meccaniche. Credo sia facilmente estensibile a molti altri contesti quanto lo stesso Dionisotti sosteneva ricordando che a Trento il concilio «si svolse in un ambiente saturo di letteratura, e la stragrande maggioranza di quelli che al concilio parteciparono, furono un per uno uomini letterariamente educati»[14]. Nessun dubbio che chi ora leggesse una lettera di carattere diplomatico come una scrittura estranea (a monte e a valle: in chi scriveva e in chi leggeva) alle categorie tecniche proprie della retorica, e non solo della retorica propriamente epistolare, dimostrerebbe di non aver messo del tutto a fuoco quella realtà.

E allora, di nuovo, quali erano le priorità di chi allestiva e pubblicava una raccolta di lettere? Negli anni Quaranta era ipotizzabile un libro di lettere-modello senza un uomo di corte-modello quale era, teste Ariosto, un Flaminio, o le ragioni della sua presenza erano da ricercare solo nella materia religiosa?

Proviamo a guardare alle cose da un altro punto di vista, quello testimoniato da lettori coevi che è lecito presumere non ingenui. Per statuto dubito dell'acume del lettore della posterità che scopre livelli di significato rimasti celati al destinatario primo e naturale. Mi chiedo sempre come bisogna utilizzare discorsi nati per parlare non ai lettori del poi ma a quelli del presente. E non di un solo presente se è vero come è vero che nel caso delle raccolte di autori ne possiamo (dobbiamo) ipotizzare vari: quello "naturale", l'autore della lettera, e quelli avventizi, e cioè coloro che di volta in volta si incaricano di raccogliere e riproporre quel testo (tali sono l'editore della prima edizione e gli editori delle edizioni successive). Ferma restando la titolarità dei vari Flaminio e Sadoleto, va da sé che a vedere le cose in questa prospettiva le domande di fondo nel caso delle *Lettere volgari* dovranno riguardare Paolo Manuzio. Che, ricordo, dalla fine degli anni Quaranta e poi a lungo rimase in predicato di trasferirsi a Roma «per dirigere una tipografia vaticana per le edizioni dei Padri della Chiesa nella versione ufficializzata dal Tridentino», cosa che avrebbe fatto solo nel '61, e che «tra il 1554 e il 1555 svolgeva attività di revisore incaricato di rilasciare la cosiddetta fede di stampa per le opere destinate all'esame

[14] C. Dionisotti, *Geografia e storia* cit., p. 228.

preventivo dei Riformatori dello Studio di Padova»[15]. Insomma, dieci anni dopo la pubblicazione del primo libro delle *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini* e un lustro dopo quella del secondo libro Paolo godeva della fiducia piena di Roma e di Venezia. E, dettaglio non marginale nella prospettiva che qui interessa, a Roma rimarrà non solo sotto papa Medici ma anche sotto papa Ghislieri.

Un lettore coevo può essere per esempio Vergerio. Nel suo caso giova soffermarsi sul *Giudicio sopra le lettere di tredeci huomini illustri*, il pamphlet del febbraio 1555 scritto a ridosso della pubblicazione della raccolta dell'Atanagi. Il *Giudicio* è durissimo nei confronti degli «uomini illustri» antologizzati, la maggior parte dei quali bolla coll'appellativo ai suoi occhi ingiurioso di «maschere», cioè di false immagini di uomini di chiesa. Fatta salva la qualità della scrittura, che l'ex vescovo di Capodistria riconosce ma che considera inadeguata alla missione affidata a ecclesiastici, finisce per considerare proprio le lettere addotte come documento dell'inadeguatezza a ricoprire i ruoli dei quali pure quelle personalità erano titolari. Nessuna meraviglia che ai suoi occhi l'iniziativa del '54 riveli nell'Atanagi un uomo «accorto (quanto al mondo) et bramoso di vedere illustrata la gloria della eloquenza Italiana». Ma, appunto, una cosa è l'eloquenza un'altra è la verità della parola divina, quella parola che nei fatti Roma perseguitava:

> Vorrei dunque che qualche galante huomo entrando un di con esso lui in ragionamento di queste lettere gli dicesse cosi. O M. Dionigi che ne parrebbe a voi sel Papa mandasse un suo Nuntio, ò legato in Venetia il quale solamente perche haveste publicate coteste lettere vi facesse cacciare in preggione, et con voi insieme il Ruscelli et tutti questi altri che tanto si affaticano per purgare la lingua nostra dalle inetie, et dalla rugine, che alcuni de passati secoli le haveano posto addosso, et per farla bella, et illustre, et se oltre di cio quel nuncio mandasse a trare fuor delle botteghe ò librarie dell'Arivabene, del Giolito, del Valgrisio, de i Manutij, et altre tutti i libri, i quali in questa lingua da 30. ò 40. anni in qua sono stati scritti dagli huomini dotti, et facessegli bruciare? Che ve ne parrebbe?[16]

Il risultato è che per Vergerio la silloge del '54 non solo non era utile alla causa riformata, ma era dannosa. Si potrebbe chiosare che il pam-

---

[15] Vedi T. Sterza, *Manuzio Paolo*, DBI, 69, 2007, pp. 250-254, in particolare p. 252.

[16] *Giudicio sopra le lettere di tredeci huomini illustri publicate da M. Dionigi Atanagi et stampate in Venetia nell'anno 1554*, s.n.t. [1555], c. C7r.

phlettista non rappresentava tutte le anime della variegatissima causa riformata e meno che mai quelle che si riconoscevano nelle parole di un Valdés o di un Pole, per le quali al contrario le lettere edite a partire dalla raccolta manuziana del '42 potevano invece essere utili. Ma, si dovrà dire, per essere veramente tali, e cioè per avere una loro efficacia, il messaggio loro affidato dagli autori e rilanciato dagli editori avrebbe dovuto avere una qualche evidenza. Eppure quel messaggio se ci fu rimase sotto il moggio, celato agli occhi di quanti per dovere istituzionale – come gli inquisitori o i revisori incaricati della concessione delle licenze di stampa – o per dedizione personale – e penso a personaggi come un Girolamo Muzio, polemista instancabile[17] e cultore notorio di scrittura epistolare – vigilarono su un'offerta editoriale della quale, si riconoscerà, la materia epistolare era una parte non insignificante.

Del resto non sarà un caso se fu solo nel tempo – e un tempo lungo, un cinquantennio[18] – che la materia epistolare si sarebbe imposta come tale all'attenzione del censore ecclesiastico. In un primo tempo a preoccupare non era il genere in sé ma il singolo autore. Più tardi si intervenne condannando una particolare tipologia epistolare, le lettere amorose. Anche qui, pare logico concludere, a ragione non del genere ma dell'argomento.

Fatti questi che inducono a ricondurre la vicenda alle sue scansioni reali. Che devono partire da una considerazione ovvia: alla fine del '49, in conclave, il Pole era e rimase a lungo il primo dei papabili. La vicenda, nota da sempre e recentemente ripercorsa da Massimo Firpo[19], credo vada tenuta costantemente presente nel momento in cui si leggono fatti e detti degli anni Quaranta del secolo, compresi i testi che qui interessano. Un cronista sportivo direbbe che un fatto come il perdurare della candidatura del Pole in conclave era tale da tenere in gioco molte delle parole (delle persone, dei rapporti) poi oggetto di incriminazione.

---

[17] Non a caso Vergerio nelle sue scritture d'occasione dei primi anni Cinquanta era solito definirlo «Muzio di [= d'i] Cartelli» (*Il Vergerio a Papa Giulio Terzo, che ha approvato un libro del Mutio, intitolato Le Vergeriane*, s.n.t., a p. 3; *Sopra le letere volgari di M. Claudio Tolomei Vescovo di Curzola. Nell'anno M.D.LIII*., s.l., Dalla stampa di Giacomo Parco, s.d., c. E6r.; *Risposta del Vergerio ad una ambasciata del Cardinal di Trento*, s.n.t., p. 22).

[18] S. Ragagli, *«Né contra la religione né I buoni costumi». Alcune osservazioni su censura ecclesiastica e* Lettere volgari *nel secondo Cinquecento*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» XLI (2005), pp. 193-219, in particolare alle pp. 201-202.

[19] M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 3-51.

Ne consegue, mi pare, che la scansione tra un prima e un dopo non può essere fondata sul '42 ma dovrà guardare al '49-50, e le logiche e le dinamiche degli anni Quaranta distinte nettamente da quelle della metà del decennio successivo.

A riprova di tutto questo mi pare si possa invocare l'atteggiamento delle stesse autorità religiose, in particolare inquisitoriali, che sappiamo per un verso occhiute e attentissime a cogliere ogni forma anche larvale di critica e di proselitismo, dall'altra dovremmo immaginare se non proprio tratte facilmente in inganno dall'espediente epistolare almeno distratte proprio quando si pubblicano le pagine dei campioni di quella critica.

E non mi sentirei di sottoscrivere la tesi secondo cui l'abbondanza della produzione epistolare costituì un ostacolo al controllo pieno[20]; gli autori coinvolti erano non solo personaggi minori o minimi come Orazio Brunetto o *personae* sfuggenti come il Lando ma personalità bene in vista, protagonisti del dibattito religioso e letterario e figure di spicco della scena pubblica italiana dei decenni centrali del secolo, personalità di riferimento del mondo politico e diplomatico.

Insomma, nonostante la materia fosse tra quelle maggiormente ansiogene per gli inquisitori, tanto nella sua componente latamente dottrinale quanto, e soprattutto, in quella morale, le lettere non risultano tra le tipologie librarie particolarmente perseguite negli *Indices*. Lo saranno, si è visto, nella fattispecie delle lettere amorose, testi che mentre in Italia erano guardati con tanto sospetto[21], in Francia erano destinati a godere del grande favore di editori e lettori e, nella stagione dei *mignons*, dell'attenzione del re e della corte[22]. Il che contribuisce a circoscrivere la portata di uno strumento come l'*Indice* all'interno della stessa cattolicità.

---

[20] La richiama C. Asso, *I libri di epistole italiani e la cultura del Cinquecento. Uno schema di lettura*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. II, *Umanesimo ed educazione*, a cura di G. Belloni e R. Drusi, Treviso-Costabissara, Fondazione Cassamarca-Colla 2007, pp. 219-242, a p. 24.

[21] Vedi G. Fragnito, *Rinascimento perduto. La letteratura italiana sotto gli occhi dei censori (secoli XV-XVII)*, il Mulino, Bologna 2019 (in particolare cap. V, *L'espurgazione dei libri sospesi*), e S. Ragagli, *Né contra la religione* cit.

[22] Una ricostruzione in: P. Procaccioli, *Da modello a stereotipo. Henri III, Corbinelli, Montaigne e i libri di lettere italiani in Francia*, in: *«Poco a poco». L'apport de l'édition italienne dans la culture francophone*, Atti del convegno Tours-Paris 2017, in stampa.

4. Finestre sui mondi

Al pari di quella allestita dall'Atanagi ogni raccolta è frutto dell'attivismo imprenditoriale del suo promotore e ne rispecchia interessi e rapporti. Manuzio, Gherardo, Navò, così come il Ruscelli delle *Lettere di Principi*, sono altrettante finestre aperte sugli scenari primo-cinquecenteschi, da leggere sulla base di angolazioni tematiche, professionali e cronologiche specifiche. Inevitabile che registrino ciascuna momenti e scansioni differenti dei dibattiti in corso e ne siano variamente segnate, con dosaggi differenziati dei vari temi (letteratura, politica, religione), e con ancoraggi impliciti a contesti locali e sociali e anche, di nuovo, professionali.

Per questo tipo di ragioni ho qualche remora a leggere l'una o l'altra raccolta in termini di intenzionalità o progettualità rispetto all'uno o all'altro dei temi. Questo avverrà più tardi, con le *Facete* e con le *Lettere di Principi*. Prima di quelle a determinare il carattere delle singole sillogi pare essere soprattutto l'orizzonte delle relazioni del promotore filtrato attraverso il tasso di esemplarità delle singole lettere. Non a caso nella raccolta del '42 il profilo di Paolo Manuzio si staglia con tanto rilievo sugli altri[23]. Come quelle dell'Aretino e di qualsiasi altro autore, anche questa e le altre raccolte erano finalizzate prima di tutto a mettere in rilievo il potere e il prestigio di chi le aveva allestite. Il fatto che il promotore disponesse di questi o quei materiali era una prova della sua prossimità all'uno o all'altro degli ambienti e ai loro protagonisti. Questo vedevano, insieme ai temi, i lettori del tempo, e questo dobbiamo recuperare noi per non falsare quelle opere con letture non illegittime ma alla fine forzate.

La cosa è particolarmente evidente nel caso di Atanagi. Le sue raccolte epistolari e poetiche funzionano tutte secondo la stessa logica e, lo dice l'autore stesso in un luogo messo opportunamente in risalto da Lodovica Braida[24], sono finalizzate alla sua promozione agli occhi di un padrone che non c'era ancora.

---

[23] Lo sottolineava Giacomo Moro (Novo libro, p. XI).

[24] «Poiché sono a Venetia, ho stampato et dedicato tre opere, et fino ad hora tutte indarno; hora ho stampata et dedicata la quarta, che sono rime et versi latini di diversi in morte d'una nobilissima et virtuosissima signora, come vedrete per li volumi, che col primo ne manderò per voi et per alcuni altri amici; et se questa ancora mi riuscirà vana, lascerò in tutto questa impresa di dedicare a signori, ma questo stia appresso voi» (lett. a Bernardino Pino, del 30 agosto 1561, edita in Antonio Ceruti, *Lettere inedite di dotti italiani del secolo XVI tratte dagli autografi della Biblioteca Ambrosiana*, Milano, Tipografia e Libreria Arcivescovile 1867, pp. 68-69; cfr. L. Braida, *Libri di lettere* cit., p. 108).

Tanto contestualizzare e puntualizzare a proposito di convenzioni, di iniziative, di autori e di lettori mi auguro non appaia un rifuggire da letture puntuali della materia epistolare, al contrario vuole essere un invito a problematizzare quei testi. In particolare a riflettere sia sulla molteplicità sia sulla gerarchizzazione dei punti di vista all'epoca ammissibili. E con essi sulla gamma delle presupposizioni e delle implicazioni, a cominciare da quelle che, lo dichiarano le dediche e gli avvisi ai lettori, l'epoca considerava prioritarie. Tutte cose che nel tempo sono venute perdendo la loro urgenza ma che il progredire degli studi *de re epistolare* ci sollecita sempre più a recuperare.

Indice dei nomi

A

Abano, Pietro d', 253
Aboab, Immanuel, 156, 158
Abrabanel, famiglia, 8, 150-152, 155-157, 159
Abrabanel, Benvenida, 151-152, 156-158
Abrabanel, Cosimo, 152
Abrabanel, Isaac, 151, 157
Abrabanel, Leone, 153
Abrabanel, Samuel, 151, 157
Abrabanel, Ya'aqov (Yaakov), 151-153
Abrabanel, Yehudah, 152-153
Acciaiuoli, Donato, 98
Acciaiuoli, Zanobi, 48, 54
Acevedo, Gaspare de, 124
Adam, R., 302
Addante, L., 67, 247
Adorni Braccesi, S., 66, 247
Adriani, Giovan Battista, 27, 50, 79
Adriani, Marcello, 31, 50
Agazzari, Agostino, 275
Agostino d'Ippona, 182, 249, 259, 265, 267
Agresti, D., 210
Agrippa, Enrico Cornelio, 248
Al Kalak, M., 110
Alamanni, Ludovico 194
Alamanni, Luigi, 304-305
Alberigo, G., 78, 272
Alberti, Leandro, 14
Albizzi, Maria, 15
Albizzo del Bene, 17
Albonico, S., 26-27, 35, 50, 52
Albuquerque Coelho, Jorge de, 164
Alciato (Alciati), Andrea, 20
Aldobrandini, Ippolito, *vedi* Clemente VIII, papa
Aldobrandini, Jacopo, 97
Aldobrandini, Silvestro, 91
Alessandrini degli, Giovanni di Lorenzo (detto il Bianco), 107
Alessandro III (Bandinelli, Rolando), papa, 180
Alessandro VI (Borgia, Rodrigo), papa, 212
Alessandro VII (Chigi, Fabio), papa, 80
Alhaique Pettinelli, R., 198
Alighieri, Dante, 135, 305
Alonge, G., 66-67, 305
Altieri, Baldassarre, 283, 289
Altoviti Antonio, arcivescovo, 8, 33-34, 77, 79-81, 83-87, 89-91, 93, 95-105, 119
Altoviti, Bardo, 82
Altoviti, Bindo, 78-83, 90-91

Altoviti, Cosimo, 100
Altoviti, Giovanni Battista, 81, 90-92
Altoviti, Leonardo, 91
Altoviti, Nicola di Baldassarre, 84
Altoviti, Zanobi, 91
Alvarado, Garcilópez de, 124
Alvèri, Antonio Gasparo, 80
Alves, L.R., 162
Amaroni, Cristofano, 103-105
Amelung, P., 215
Ammannati, Bartolomeo, 74, 126
Ammirato, Scipione, 79
Ancina, Giovanni Giovenale, 268, 271, 274-277
Andreoli, I., 305
Angelini, A., 107
Antella, Filippo dell', 124
Antignani, G., 44
Antinori, famiglia, 16
Antinori, Antonio, 91
Arcangela, castellana di Livorno, 196-197
Arcangeli, L., 58
Ardinghelli, Neri di Piero, 56
Aretino, Pietro, 20, 97, 321-322, 331
Ariosto, Ludovico, 325, 327
Armando, F., 210
Arnoullet, Balthasar, 308
Aron (Aaron), Pietro, 261-262
Arrighi, V., 91
Asso C., 96, 330
Assonitis, A., 6-7, 155, 213
Astudillo, Francisco, 120
Atanagi, Dionigi, 324, 328, 331
Atanasio, santo, 266
Aubert, A., 74
Augustino da Vicomercato, 180
Ávila, Juan de, 121

B

Babbi, Francesco, 121
Baccio, priore, 86
Bahrabadi, J., 242
Bainton, R.H., 68
Baiocchi, A., 26
Balbani, Bartolomeo, 283
Balbani, famiglia, 314
Balbani, Lucrezia, 314
Balbani, Matteo, 305
Balbani, Niccolò, 309
Baldacchini, L., 302
Baldassarri, G., 319
Baldini, Baccio, 24, 26, 27, 29-30, 35-36, 45-47, 50, 52
Baldracane, Tommaso, 253-254
Balsamo, J., 304, 314-315
Banchieri, A., 264
Bandini Piccolomini, Francesco, 108
Bandini, Angelo Maria, 215, 216
Bandini, Francesco, 91
Bandini, Mario, 227
Baraona di Burgos, Simon, 193
Barbierato, F., 29, 254
Barbieri, E., 214, 305-306
Barbolani, Federico, 238
Bardi, Lionardo de', 38
Bardi, Pietro, 138
Bargagli, Girolamo, 230-231
Bargellesi, Niccolò, 22
Barletti, E., 85
Barnett, R.D., 167
Baronio, Cesare, 200
Barricat, Eustache, 308

Barsanti, B., 243
Bartoli, Cosimo, 135, 154
Bartoli, Guglielmo, 85
Bartolini, Leone, 114
Bartuschat, J., 179
Basso, J., 319-320
Bastiano di Giuliano di Lino di Scarperia, 202-203, 205
Bastos Mateus, S., 161
Bataillon, M., 214
Battiferri Ammannati, Laura, 72, 74-75, 126
Baudrier, H.-L., 311
Bausi, F., 205
Becattini, Francesco, 243
Beinart, H., 168
Belardini, M., 59
Belloni, G., 330
Bembo, Pietro, 72, 221, 249, 319
Ben Israel, Menashe, (Manoel Dias Soeiro), 157-158
Benàvent, J., 212
Benci di Montepulciano, Spinello, 97
Benedict, P., 292
Benintendi, Giovanmaria di Lorenzo, 42
Benivieni, Domenico, 212, 217
Benivieni, Girolamo, 212, 217
Benvenuti, A., 110, 186
Bernardino da Siena, 71, 202
Berni, Francesco, 59, 63, 325
Bertelli, S., 215
Berti, Domenico, 314
Berti, L., 99
Bertoli, G., 6, 13, 17, 21-22, 62, 96, 192, 198
Bettoni, A., 290
Biagioli, B., 98
Biagioni, M., 7
Biasiori, L., 6, 8, 13, 62, 191, 193-194
Bichi Borghesi, S., 219, 227
Biferali, F., 13, 20, 22-23
Bingen, N., 302
Bini, M., 149
Biondi, Fabio, 165
Biron-Ouellet, X., 179-180
Bizzarri, Pietro, 298-299
Black, C.F., 30
Blanis, Benedetto, 147
Blasina, A., 220
Bobadilla, Nicolás, 115, 123
Boccaccio, Giovanni, 34, 57, 244
Boillet, E., 302
Bonacci, Domenico, 199-200, 202
Bonacci, Matteo, 199-201
Bonaiuti, E., 180
Bonardo, Bartholomeo, 222
Boncompagni, Ugo, *vedi* Gregorio XIII, papa
Bonelli, Michele, 290, 298
Bongianni Gianfigliazzi, Jacopo, 83
Bonora, E., 7, 66, 82, 296, 318
Bonsi, Antonio, 42
Bonsi, Domenico, 42
Bonsignori, Lorenzo, 119
Bontempi, Niccolò, 113
Borbone, Pietro Giacomo, 257
Borghini, Vincenzo, 27-28, 33-34, 52, 77, 81
Borja, Francisco, 117-118, 124-125
Bornstein-Makovetsky, L., 167
Borri (Borro da Arezzo), Girolamo, 193, 241, 243, 246-251

Borromei, Bernadetto, 104
Borromeo, A., 272
Borromeo, Carlo, 297
Borromeo, famiglia, 217
Borsetto, L., 319
Bottoni, L., 37
Bracci, Giovan Battista de, 139
Bracci, Marco, 115
Bracciolini, Poggio, 261
Braida, L., 317-318, 331
Bramanti, V., 25, 27, 47, 136, 139, 310
Brancato, D., 8, 25-26, 28-29, 35, 52
Brege, B., 171
Bremme, H.J., 311
Brilli, E., 179
Brizzi, G.P., 109
Broët, Paschase, 107-108
Bronzino, Agnolo, 15, 22
Brucioli, Antonio, 47, 55, 143, 195, 305-307, 309, 313, 315
Brunetto, Orazio, 330
Bruni, L., 46
Bruto, Michele, 248
Buarque de Holanda, S., 171
Bucchi, G., 306
Bucchio da Udine, Geremia, 193
Bugiardini, Giuliano, 53
Bullard, M., 79
Buonagrazia, Girolamo, 191-192, 196
Buonamici, Francesco, 250
Buondelmonti, Andrea, 43, 78, 102
Buondelmonti, Benedetto, 42
Buondelmonti, Filippo, 91, 101
Buondelmonti, Zanobi, 194
Buonfiglio, Leone, 193
Buontempi, Niccolò, 83, 85-88, 202
Buonvicini, Domenico, 211
Buonvisi, famiglia, 16
Burlamacchi, Giovanni Ludovico, 315
Busdraghi, editore, 247
Busini, Giovambattista, 48
Byatt, L., 78

C

Cabibbo, S., 168
Cagnoni, C., 65
Caiani, Agnolo, 96
Calandra, Endimio, 291, 293
Calandrini, Scipione, 309
Calini, Muzio, 47
Callard, C., 25
Calonaci, S., 51
Calvin, Jean, *vedi* Calvino, Giovanni
Calvino, Giovanni, 62, 71, 133, 140, 192, 306-307, 309, 312
Calzolai, C.C., 85
Camaiani, Nofri (Onofrio), 93-94, 225
Camaiani, Pietro, 89, 93, 123
Camaioni, M., 64-68, 71, 108
Cambi, Filippo, 139
Camenietzki, C.Z., 171
Camerino, Giovanni Maria da Varano, 57
Campana, Francesco, 110, 113-114
Camporesi, P., 99
Campori, G., 15
Camuzio, Andrea, 250
Canguilhem, P., 8, 129

Canigiani, Domenico
di Matteo, 83
Canigiani, Matteo
di Giovanni, 38
Canisio, Pietro, 125
Cano, Melchor, 120
Cantagalli, R., 90-91, 151
Cantimori, D., 294
Cantini, L., 85, 94
Cantù, C., 294-295
Capello, Bianca, 104
Caponetto, S., 6, 13-14, 73, 198
Cappello, Vettorio (Vittorio), 104
Capponi, Alessandro, 26
Capponi, Carlo, 213, 217
Capponi, Piero, 218
Capua, Pietro Antonio di, 247,
282, 285, 293
Caracciolo, A., 193
Carafa (Caraffa), Carlo, 91,
93-94
Carafa, Gian Pietro, *vedi* Paolo
IV, papa
Carani, Lelio, 96
Caravale, G., 14, 41, 49, 197, 294
Carcereri, L., 229, 231
Cardano, Girolamo, 129
Carli Piccolomini, Bartolomeo,
220-221, 224
Carli, Francesco 252
Carlo di Württemberg, 215
Carlo IX di Valois, re di Francia,
79, 290-291
Carlo V d'Asburgo, imperatore,
49-50, 58-59, 66, 82, 87, 90-91,
94, 109-110, 286
Carminati, C., 318
Carnesecchi, Bernardo
di Andrea, 83, 95
Carnesecchi, Giovanni
Battista, 15
Carnesecchi, Pietro, 20, 23, 33,
44-47, 51, 66, 71, 73, 132-133,
282-283, 290, 293-296, 299-300
Carnigiani, Leonardo, 91
Caro, Annibale, 224, 326
Caroli da Firenzuola,
Sebastiano, 196
Carpi, Marcantonio da, 222
Carrai, S., 27
Carron, O., 179
Cartari, V., 312
Caruso, C., 26
Casa, Giovanni della, 221
Casali, Gregorio, 282
Casani, Alessio, 190
Cases, Bartolomeo, 148
Cassiani, G., 213
Cassuto, U., 147-149
Castelli, L., 311
Castelvetro, Ludovico, 297
Castiglione, Baldassarre, 224, 249
Castrucci, Raffaello, 27
Catarino Politi, Ambrogio, 49,
108, 190, 202
Cattani da Diacceto,
Francesco, 98
Cattin, G., 211
Catto, M., 188
Cavarzere, M., 6, 13, 62, 95, 110,
114
Cecchi da Pescia, Pier
Francesco, 98
Cecil, William, 282, 292, 296-299
Celio da Otricoli, Orazio 194
Cellini, Benvenuto, 139
Cerracchini, Luca Giuseppe, 81,
101-102

Cerretani, Bartolomeo, 191
Ceruti, Antonio, 331
Cervini, Marcello,
vedi Marcello II, papa
Cesalpino, Andrea, 242
Cesalpino, Leonardo, 242
Ceschi, D., 59
Cestaro, A., 177
Chemello, A., 319
Chesneau, Nicolas, 311
Chiabò, M., 177
Chiari, Francesco, 205
Chiecchi, G., 27, 33, 34
Chigi, Fabio, *vedi* Alessandro VII,
papa
Chimirri, L., 216
Chociay, R., 162
Chong, A., 79
Christman, V., 166
Ciampelli, Leonardo, 119
Ciano, C., 245
Ciappelli, Giovanni, 138
Cibo Malaspina, Alberico I, 248
Cicerone, Marco Tullio, 263,
264, 322
Cifres, A., 165
Cignoni, M., 309
Cinelli, L., 85
Cinti, Margherita, 158
Cinughi, Girolamo, 226
Cinuzzi, Gherardo, 228
Cinuzzi, Girolamo 219
Cinuzzi, Jacopo, 228
Cinuzzi, Marcantonio (detto
lo Scacciato), 8, 219-239
Cinuzzi, Mariano 219, 222, 239
Ciocchi del Monte,
Baldovino, 92
Ciocchi del Monte, Fabiano, 92
Ciocchi del Monte, Giovanni
Battista, 9
Ciocchi del Monte, Giovanni
Maria, *vedi* Giulio III, papa
Ciolini, G., 182, 185, 187, 189
Cipriani, G., 246
Clareno (o da Chiarino),
Angelo, 178, 180-182
Claudiano, Claudio, 220, 222
Clément, M., 15, 305
Clemente VII (Medici, Giulio
de'), papa, 34, 40-46, 50, 57,
60, 65, 86, 92, 167, 194-195,
203, 282, 327
Clemente VIII (Aldobrandini,
Ippolito), papa, 91
Cleri, B., 58
Cohen-Hanegbi, N., 179
Cola di Rienzo, 189
Colle, Giuliano da, 117
Colonna, Vittoria, 61-62, 65-66,
72, 108
Colzani, A., 259
Comerford, K.M., 107, 109, 112,
114, 120-121, 125-126, 225, 227
Compagni, Bartolomeo, 283
Comparato, V.I., 47
Concini, Bartolomeo, 28, 98,
228, 231-233
Concolino, B., 229
Conconi, B., 302
Condello, E., 28
Constantin, L., 312
Contarini, Gasparo, 114
Conti, Cosimo Giovanni de',
121
Conti, Girolamo de', 121
Conti, Pietro, 98
Conticelli, V., 99

Contini, A., 33
Cooper, R., 15, 305
Cooperman, B.D., 167
Coppi, E., 16
Corbellini, S., 188
Corbinelli, Jacopo, 304, 313
Cornellison, S.J., 85
Corsi, D., 179
Corteccia, Francesco, 8, 134-136, 138-140, 142, 144-145
Cortigiani, Alessandro, 85
Cortigiani, Angelo, 85
Cortigiani, famiglia, 84
Cortigiani, Giovan Francesco, 85
Cortigiani, Guglielmo, 85
Cortigiani, Guido, 84-85
Cosentino, P., 310
Costabili, Paolo, 33
Costigan, L.H., 162
Coudret, Louis de, 119-120
Covesi, C., 99
Cozzi, G., 167
Crescenti (Crescenzi), Marcello, 88
Cresci, Lorenzo, 38
Cresci, Migliore, 139-140
Crespin, Jean, 306, 308, 314
Crews, D.A., 60, 66
Crimando, T.I., 292
Criscuolo, V., 58
Crisostomo, Giovanni, 205
Cristofani, M., 246
Cromwell, Thomas, 282-283
Cruciani Troncarelli, M.G., 110
Culley, T., 262, 270
Curione, Celio Secondo, 51, 201
Cutini, Matteo, 103-104
Cybo, Caterina, 8, 57- 61, 63-70, 72-75
Cybo, Franceschetto, 57
Cybo, Giovanni Battista, *vedi* Innocenzo VIII, papa
Cybo, Giulia, 63
Cybo, Innocenzo, 59
Cybo, Lorenzo, 63

D

D'Accone, F., 134, 138, 145
D'Addario, A., 78, 100, 118, 210
D'Aguanno, D., 306-307
D'Alençon, E., 65
D'Amico, S., 15, 302, 305
Da Bascio, Matteo, 65
Da Fonseca, Jerónimo, 169-170
Da Fonseca, Rodrigo, 172
Da Fossombrone, Ludovico, 65
Da Verrazzano, Bernardo, 194
Da Verrazzano, Giovanni, 195
Dal Pino, F.A., 102
Dal Pozzo, Carlo Antonio, 52
Dall'Aglio, S., 58, 112, 210, 214, 235
Dall'Armi, Ludovico, 82
Dall'Olio, G., 20, 96, 114, 190, 248, 282, 294
Davidico, Lorenzo, 22, 95, 117
De Abreu, J.C., 163
De Angelis, Luigi, 219
De Capitani, F., 181
De Carvalho, G.V., 162
De Frede, C., 283
De Gregorio, G., 28
De Luna, G., 82
De Maio, R., 272
De Marchi, A., 57
De Marinis, Tammaro, 210
De Mello, J.A.G., 162-163

De Mendoza y Bobadilla, Francisco, 109
De Montezinos, Antonio, 157
De Pretis, Antonio, 101
De Ricci, Giuliano, 104
De Rulle, Jacques, 215, 216
De Torres, Michele, 111
De Tournon, François, 91
De Vivo, F., 284
De' Doctis, Gaspare, 110
Dei, Rinieri, 15
Del Badia, I., 31
Del Bene, Guillaume, 313
Del Caccia, Alessandro, 98
Del Col, A., 195, 306
Del Gratta, R., 82
Del Migliore, Filippo, 45
Del Morello, Filippo, 42
Del Nero, Marco 54
Delbene, famiglia, 315
Delcorno, C., 189
Della Fonte, Giovan Battista, 136, 139
Della Palla, Giovanbattista, 194
Dempster, Thomas, 244-246, 251
Denunzio, A.E., 79
Des Freux (Frusio), André 112, 116
Desgouttes, François, 311
Di Filippo Bareggi, C., 31
Di Lacomo da Montevarchi, Cristofano, 55
Di Leone Leoni, A., 166, 168
Diacceto, famiglia, 315
Diacono, Paolo, 96
Dianich, S., 189
Didi-Hubermas, G., 269
Diodati, Giovanni, 314
Diodati, Pompeo, 314
Dionisotti, C., 195, 317, 319, 325, 327
Dolet, Etienne, 284
Doménech, Jerónimo, 116
Domenica da Paradiso, *vedi* Narducci, Domenica
Domenichi, Lodovico, 96, 192, 196, 224
Dominante, famiglia, 111, 115
Dominici da Prato, Lorenza, 199
Don Pedro de' Toledo, *vedi* Toledo, Álvarez de', Pedro
Donati, B., 8, 243, 258
Donato di Angelo Sandri (o Santi), 194
Doni, Anton Francesco, 37, 97-98
Doni, Giovan Battista, 138
Donnelly, J.P., 109
Dorico, fratelli, 324
Dow, D.N., 101
Drusi, R., 330
Du Fay, conte di Hoym, 313
Du Ferrier, Arnaud, 290-293
Du Puys, Jacques, 311
Dubois, A., 311
Duca, Alessandro, 50
Dudley, Robert, 171, 245-246
Duranti (Durante), Niccolò, 87, 95, 192
Dury, John, 157
Dusi, N., 15

E

Eckermann, W., 178-179, 181, 189
Egidio da Viterbo (Antonini, Egidio), 177-178
Eiche, E., 58
Eisenbichler, K., 6, 31, 101, 110

Elderen, Wilhelm, 125
Eleonora di Toledo, *vedi* Toledo, Alvarez de', Eleonora
Elisabetta I, Tudor, regina d'Inghilterra, 9, 129, 245, 282, 284-289, 292, 296-298, 300
Engammare, M., 306, 308
Enrico II, di Valois, re di Francia, 17-18, 82, 91
Enrico IV, di Borbone, re di Francia, 315-316
Enrico VIII, Tudor, re d'Inghilterra, 282-283
Enzinas, Diego de, 283
Enzinas, Francisco de, 283
Erasmo da Rotterdam, Desiderio, 67, 202, 205-206, 249, 252, 284, 288
Eschilo, 220
Eskrich, Pierre, 308
Estrada, Francisco, 108, 109, 124, 125
Euclide, 96
Everson, J.E., 222

F

Fachinetti, Giovanni Antonio, 290, 298
Fadini, M., 226, 229-230
Falaschi, P.L., 57
Falconetti, Filippo, 126
Fanfani, P., 85
Fantozzi Micali, O., 149
Farnese, famiglia, 51, 59
Farnese, Alessandro, *vedi* Paolo III, papa
Farnese, Giovan Battista, 58
Farnese, Lorenzo, 58
Farnese, Ottavio, 58
Farnese, Pier Luigi, 36
Fasano, Guarini E., 58, 120, 228, 229
Faure, Jacques, 308
Favaroni, Agostino, 177
Favorino, Guarino (Varino, Guerrino), 57
Febvre-H., L., 28
Fedeli, Vincenzo, 258
Fehler, T.G., 165-166
Feitler, B., 170
Felici, L., 5-8, 49, 62, 192, 202, 296
Feliciangioli, B., 57-58, 60, 63, 66, 75
Fellerer, K.G., 272
Fenlon, I., 272
Fernandes, Miguel, 164-165
Fernández Chavez, M., 170
Ferrara, M., 210-211
Ferretti, E., 6, 79, 96, 110
Ferrini, Luca, 80
Ficino, Marsilio, 259, 275
Fidati da Cascia, Simone, 8, 177-190
Fileti Mazza, M., 216
Filippi, D.V., 266, 272
Filippo II, d'Asburgo, re di Spagna, 51, 91, 94
Filippo Renato, 235
Fiorani, L., 294
Fioravanti, Leonardo, 80, 99
Fiorentini, R., 161
Firpo M., 5-7, 13, 20-23, 31, 33, 45-46, 50, 60-62, 66-69, 71-72, 74, 95, 117, 126, 132, 190, 192, 198, 200, 203, 206, 233, 247, 281-282, 285, 287, 289, 292, 295-297, 317-318, 329

Flaminio, Marco Antonio, 67, 71-73, 133, 283, 325, 327
Fletcher, C., 282
Fontana, B., 16
Fonte, Lionardo della, 139, 140
Fornaro, Luca, 87
Forteguerri, Laudomia, 221, 222
Fortini, L., 318
Fosi, I., 86, 234, 256
Fournel, Jean-Louis, 27, 50
Fragnito, G., 5, 13, 30, 32-33, 36, 60-62, 78, 99, 107, 138, 142, 214, 244, 249, 296, 317, 330
Frajese, V., 30, 249
Franceschini, C., 109, 111, 120-121
Francesco I, di Valois, re di Francia, 233, 304
Franchi, Giuseppe, 230
Franco, Nicolò, 319, 322
François, M., 91
Fratini, M., 218
Frattarelli Fischer, L., 165-166, 172, 243, 246
Frege Gilbert, E., 304
Fregoso, Federico, 66
Frellon, Jean, 307
Frémy, É., 290
Frescobaldi, Girolamo, 14
Friedensburg, W., 296
Fumaroli, M., 260

G

Gaberel, J.-P., 303
Gabiano, Bartolomeo, 311-312
Gaddi, Jacopo 80
Gagliardi, I., 8, 44, 63, 177, 188
Galife, J.-B.-G., 303
Galigari da Gagliano, Pier Francesco, 114
Galilei, Vincenzo, 138
Gallonio, Antonio, 105
Galluzzi, Riguccio, 87, 92
Gambino Longo, S., 15
Gamurrini, Eugenio, 80
Ganda, A., 311
Ganoczy, A., 314
Garavelli, E., 27, 62, 50
Gardi, A., 293
Garfagnini, G.C., 189, 209
Gargiolli, C., 72
Garimberto, G., 321
Garin, E., 210
Gascon, R., 14
Gazeau, Guillaume, 307
Gelido, Pietro, 293-295
Gelli, Giovan Battista, 135-136
Gentile, R., 19
Geremia da Udine, 193
Geremicca, A., 322
Gherardi, A., 31
Gherardo, Paolo, 331
Gheri, Cosimo, 36
Ghetti, Andrea, 190
Ghiglieri, Paolo, 266
Ghilardi, M., 168
Ghinato, A., 210
Ghirlanda, Girolamo, 248
Ghislieri, Antonio (Michele), *vedi* Pio V, papa
Giacomo I, Stuart, re d'Inghilterra, 244
Giaconi, E., 212
Giambullari, Pier Francesco, 135
Gianfigliazzi, Bongianni, 91
Giannetti, Guido, 9, 282-293, 296-300
Giannotti, A., 78

Giansante, M., 93
Giberti, Gian Matteo, 59, 66, 71
Giliardi, Arnolfo, 138
Gilmont, J.-F., 306, 309
Ginori Conti, Piero, 210, 217
Ginzburg, C., 21
Giovanna d'Austria, 125, 130, 233, 247
Giovanni da Salerno, 180, 182, 185-188
Giovanni Federico di Sassonia, 283
Giovanni III, di Aviz, re del Portogallo, 167
Giovannoni, P.D., 77
Giovio, Paolo, 37
Girard, Jean, 309
Girolamo da Siena, 188
Giulio II (Rovere, Giuliano della), papa, 177
Giulio III (Ciocchi del Monte, Giovanni Maria), papa, 23, 87, 89, 92-93, 97, 109, 113, 118
Giunta, famiglia, 311
Giunti, Filippo, 32
Giusti di Anghiari, Federico, 97
Glenisson Delannée, F., 227
Goëss, Carl von, 215
Goldberg, E., 147
Gondi, Bernardo, 54
Gondi, famiglia, 313, 315
Gondi, Giovanni, 38-39
Gondi, Girolamo, 217
Gondi, Maria, 119
Gondi, Pietro, 315
Gonzaga, Eleonora, 60, 66, 248
Gonzaga, Ercole, 66, 293, 297
Gonzaga, Giulia, 61, 293
Gonzaga, Guidobaldo, 66
Gori, O., 215
Gotor, M., 214, 237
Graziani Secchieri, L., 151
Grazzini, Anton Francesco (detto il Lasca), 29, 136, 139, 142-144
Greco, G., 78, 110
Gregorio da Rimini, 177
Gregorio XIII (Boncompagni, Ugo), papa, 32, 233, 236, 242, 251
Grendler, P.F., 108, 255
Grignani, E., 311
Grimani, Giovanni, 297
Grisar, H., 180
Grosheintz, O., 303
Grossi, V., 177, 189
Grottanelli, L., 219, 229
Grotti, Vincenzo, 74-75
Guadagni, famiglia, 315
Guarico, Luca, 41
Guasco, M., 296-297
Guazzelli, G.A., 200
Guerra Medici, M.T., 58, 65
Guglielmo I d'Orange, 154
Guibert, Nicolas, 99
Guicciardini, Agnolo, 28
Guicciardini, Francesco, 27-28, 30, 33, 35, 50-51, 203, 205, 305
Guicciardini, Jacopo, 202-205
Guicciardini, Luigi, 205
Guicciardini, P., 27-28, 34-35, 51
Guicciardini, Piero, 91
Guicciardini, Pietro, 217-218
Guidi, E.M., 74
Guidiccioni, Giovanni, 224
Guido da Fano, 291
Gulia, L., 272
Guzmán, Diego di, 121-123

H
Hacker, J., 168
Ha-Nasi (Nassi), Yoseph, 154
Hartmann, Andrea, 188
Harvel, Edmund, 283
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 278
Heinzer, F., 215, 217
Henderson, J., 138
Hennings, J., 300
Herrera, Cristoforo de, 122
Herzig, T., 210
Honorat, Sébastien, *vedi* Onorati, Sebastiano
Horodowich, E., 171
Hurtado de Mendoça, 163, 172

I
Ignazio di Loyola, 110
Incardona, J., 15, 305
Infelise, M., 244, 284
Innocenzo III (Lotario), papa, 180
Innocenzo VIII (Cybo, Giovanni Battista), papa, 57
Insabato, E., 98
Ioly Zorattini, P.C., 152, 165-166, 172
Ippolito II d'Este, 130
Israel, J.I., 161
Israël, M., 235
Israel, S.R., 164
Izzi, G., 318

J
Jacobiglio, *vedi* Nunes, Ya'aqov
Jacobson Schutte, A., 297, 317, 320-321
Jedin, H., 281, 285-286, 295
Jenson, Nicolas, 210
Jossa, S., 222

K
Kammerer, E., 308
Kaplan, Y., 162, 165
Katz, D.E., 148
Kendrick, R., 135, 138
Kingdon, R.M., 292
Kirkendale, W., 129, 132
Kirkham, V., 74
Kosuta, L., 256
Krammerer, E., 20
Kroeker, G.G., 165-166

L
L'Hermite de Soliers, Jean Baptiste, 79
L'Hospital, Michel de, 291-292
Lachi, Matteo, 71-72, 74
Laínez Diego (o Giacomo), 108-113, 115-116, 118-119, 121-124
Lamberti, Giovan Battista, 16
Landini, Giovanbattista, 198
Landini, Silvestro, 117, 118
Lando, Ortensio, 330
Lanternari, V., 44
Lapeyre, H., 16
Laras, G., 242
Larosa, S., 37
Lasca, *vedi* Grazzini, Anton Francesco
Lastraioli, C., 9, 301-302, 304
Lauretano, Michael, 260, 265

Laven, P.J., 297
Lavenia, V., 30, 34, 193
Law, J.E., 58
Lazzarini, I., 294, 300
Le Goff, J., 164
Lefèvre d'Étaples, Jacques, 67
Lenzoni, Carlo, 135, 139-144
Leonardi, Claudio, 209, 211
Leone X (Medici, Giovanni de'), papa, 32, 34, 53, 57, 83-84, 115, 195, 258
Leone XI (Medici, Alessandro di Ottaviano de'), papa, 84
Levy, A., 167
Librandi, R., 44, 63, 306
Libri, Giulio, 241
Lo Re, S., 8, 15, 26, 28, 35, 52, 221
Lolli, P., 213
Longhi, S., 319
Longo Gambino, S., 302
Loredan, Paolo, 99
Lorenzetti, S., 8
Lotario, *vedi* Innocenzo III, papa
Loyola, Ignazio di, 107-118, 121
Lucrezio, 252
Luigi XIV, di Borbone, re di Francia, 79
Luppi, A., 259
Lutero, Martino, 64, 177-178, 182, 188, 190-192, 194, 197, 204, 283
Luther, Martin, *vedi* Lutero, Martino
Luti, F., 310
Lutz, G., 272
Luzzati, M., 150-152
Luzzati, M., 166
Luzzatto, S., 27

M

Maccarani, Domenico, 105
Macey, P., 266
Machiavelli, Alessandro, 214
Machiavelli, Niccolò, 36-37, 195-196, 201, 204-205, 284, 307
MacLean, I., 312
Madruzzo, Cristoforo, 124-125
Magnien Simonin, C., 302, 305
Maifreda, G., 5, 7, 61, 74, 292
Malanima, P., 232-233
Malaspina Ricciarda, marchesa di Massa e signora di Carrara, 59
Malatesti da Pistoia, 257
Malena, A., 96, 114
Malerbi, Nicolò, 143-144
Mancuso, G., 8
Mandricardo, S., 27
Manelfi, Pietro, 14, 16-17, 21-22, 191, 198
Manetti, Giovanni di Giannozzo, 119
Manni, Domenico Maria, 81
Manno, R., 98
Manoel Dias Soeiro, *vedi* Ben Israel
Manrique, Tomás, 32-34
Mantini, S., 59
Manuel I, di Aviz, re del Portogallo, 161
Manuzio, Paolo, 248, 322, 326-327, 331,
Maracchi Biagiarelli, B., 31-32
Maraffi, Damiano, 308-310
Marcatto, D., 13, 33, 66-67, 95, 190, 247, 281-282, 293
Marcello II (Cervini, Marcello), papa, 92, 108

Marchetti, V., 118, 219, 223-228, 230-235, 237-238
Marcocci, G., 167, 243
Marconcini, S., 193
Marenco, F., 245
Margherita d'Angoulême, 19-20, 23
Margherita d'Austria, 59
Margherita Luisa d'Orléans, 79
Margulies, S.H., 150
Markey, L., 170-171
Marmi, Anton Francesco, 26
Marmochino, Santi, 143
Marot, Clement, 133, 140
Marquina, Pedro, 113
Marrara, D, 114, 256
Marsili, Luigi, 189
Martelli, Lodovico, 195-196
Martelli, Niccolò, 194-195
Martelli, Roberto, 86
Martelli, Ugolino, 221, 309-310
Martigli, W., 245
Martin, J., 28
Martini, Luca, 142
Massenzio, M., 44
Massignan, R., 36
Mateus, S.B., 168
Mattioli, N., 179, 183, 186
Mayer, T.F., 283
Mazzacane, A., 272
Mazzei, R., 8, 13, 16, 21, 95
Mazzuoli, Giovanni (detto lo Stradino), 136
Mea, E.C.A., 162
Méchoulan, H., 68
Medici de', famiglia, 6, 15, 34, 46, 50-51, 58, 59, 78, 91, 103, 147, 149, 156, 161, 168, 173, 195-196, 205, 213, 226, 227, 246, 255, 257-258, 299
Medici, Caterina de', 60, 304, 310, 313
Medici, Alessandro de', duca di Firenze, 49, 59, 84, 85, 110
Medici, Alessandro di Ottaviano de', *vedi* Leone XI, papa
Medici, Cosimo I de', 5-6, 8-9, 13-14, 16-18, 20-22, 24, 26, 28, 30-31, 33, 36-37, 47, 50-51, 57-60, 62, 74, 77-79, 82-87, 89-94, 97, 100-104, 107-116, 118-119, 121-127, 129, 131-132, 134, 192, 197-198, 149-153, 155, 157-159, 162, 166-168, 171, 173, 192, 197-198, 213, 227-229, 231-233, 254, 256, 258, 281-282, 289-290, 293-295, 299-300, 302, 304, 314
Medici, Cosimo II de', 244, 246
Medici, Cosimo III de', 79
Medici, Cosimo il Vecchio de', 148
Medici, Ferdinando I de', 51-52, 79-80, 103, 161-162, 165-167, 170-171, 245, 287
Medici, Ferdinando II de', 79
Medici, Francesco di Raffaello de', 98
Medici, Francesco I de', 79, 90, 97, 99, 102-104, 124, 130-132, 232-235, 238, 255
Medici, Giovanni Angelo, *vedi* Pio IV, papa
Medici, Giovanni de', *vedi* Leone X, papa
Medici, Giuliano de', 54
Medici, Giulio de', *vedi* Clemente VII, papa

Medici, Ippolito de', 85-86, 92
Medici, Maddalena de', 57
Medici, Piero de', 54
Medici, Lelio, 253
Medici, Vitale (Jachiel da Pesaro), 193
Melantone, Filippo, 247
Melchiori, Vincenzo, 199-200
Mellini, Celso, 57
Mellini, Domenico, 230
Mendes, Bento, 162
Menestò, E., 179
Merenda, Apollonio, 293
Messer Benedetto, 36
Messina, Lodovico, 21
Miccieri, Paolo, 139
Michel, Etienne, 311
Michelangelo da Bologna, 206
Michon, C., 91
Miesse, H., 322
Milanesi, G., 48
Miller, M.C., 85
Mini, Paolo 77, 80, 310
Minnich, N.H., 49
Minnucci, G., 256
Miotto, L., 229
Mischiati, O., 266, 272
Molho, A., 30
Molini, Giuseppe, 217
Moltò Hernàndez, E., 214
Molza, Francesco Maria, 221, 325-326
Mongini, G., 247
Montagnes, B., 214
Montaigne, Michel de, 290
Montauto, Isidoro da, 192
Montecassino, Alberico da, 322
Morace, R., 198
Mordenti, R., 27, 191
More, Thomas, 284
Morelli, Iacopo, 48, 54
Moreni, D., 81, 85, 100, 102-103
Moreno, P., 203
Moriconi, P., 57
Moro, G., 317, 319-320, 331
Morone, Giovanni, 74, 121, 247, 295-297
Moroney, D., 129
Moroni, G., 84, 93
Moschini, Baccio, 139
Mott, L., 163
Mozzarelli, C., 292
Müller, Alphons Victor, 177-178, 180, 182-183, 188
Müller, J.D., 308
Murad III, 154
Murry, G., 6, 58
Muzio, Girolamo, 319, 329

N

Nadal, Jerónimo, 116
Nadalo, S., 165
Nady, P., 179
Naldini, Michelangelo, 101-102
Nardi, Jacopo, 310
Narducci, Domenica (Domenica da Paradiso), 44, 47-49, 51-52, 56, 60, 62-65
Nasi, Dona Gracia, 154
Nasi, Giuseppe, 154-155
Natali, A., 78
Navò, Curzio, 331
Nawrocki, F., 91
Nebbiai, D., 28
Negruzzo, S., 109
Neri, Filippo, 213
Netanyahu, B., 151

Neumarkt, Johann von, 189
Niccoli, O., 49, 285, 292, 296
Niccolini, G.B., 138
Niccolucci da Modigliana, Lorenzo (Lorenzo da Modiana), 198
Nico Ottaviani, M., 58
Nicolini, Agnolo, 17
Noone, M., 272
Novoa, J.N., 8, 165, 166, 168-170
Novoforo, Johannes de, 189
Nunes, Ya'aqov (Jacobiglio), 155, 158
Nuovo, A., 312

O

O'Malley, J.O., 110
O'Malley, J.W., 285
O'Reilly, C., 177
Oberman, H.A., 177-178
Ochino Bernardino, 8, 60-62, 64-72, 108, 133, 235, 237, 243-244, 252, 309-310
Oddone di Cluny, 269
Olivieri, A., 19, 21
Onorati, Bartolomeo, 311
Onorati, Francesco, 311
Onorati, Sebastiano (Honorat, Sébastien), 307, 311
Onorio da Borgo S. Lorenzo, 198
Orlandini, Piero di Giovanni, 42
Orsilago, Pietro, 196-199, 207
Oser-Grote, C.M., 179
Osio, Giovanni Battista, 93
Osorio, Leonor, 113
Ottelli, Girolamo, 111-112, 116
Overell, A., 283

P

Pacheco, Beatrix, 313
Padoan, M., 259
Pagano, S., 22, 281
Pagni, Lorenzo, 113
Pagnini, Sante, 314
Pagnoni, L., 210
Paiva, J.P., 167
Paleario, Aonio, 22
Paleologo Gonzaga, Margherita, 67
Palisca, C.V., 262
Palmieri, P., 193
Pananti, Baccino, 199
Pananti, Landino, 199
Pananti, Nencino, 199, 207
Panciatichi, Bartolomeo, 8, 13-24, 95, 117
Panella, A., 29-30, 206
Panfilo, Pietro, 73
Pani, G., 247
Panichi, Luca, 91
Panicucci, E., 33
Pannucci, Sallustio, 74
Pansini, Giuseppe, 77
Paoli, M.P., 8, 77-78, 85, 98, 101, 120
Paoli, Paolo, 67
Paoli, F., 58
Paolin, G., 193, 249
Paolis, Lorenzo Pierfrancesco de, 119
Paolo III (Farnese, Alessandro), papa, 13, 31, 36, 51, 58, 60, 63, 65, 78, 80, 82, 87-88, 92, 97, 107-108, 111, 113, 118, 132, 170, 285, 289
Paolo IV (Carafa, Gian Pietro), papa, 23, 31-32, 50-51, 74, 79,

91-94, 123, 206-207, 247, 284, 295-296, 328
Paolo, Paoli, 67
Pardo, Domingo Rodrigues, 172
Parigino, G.V., 152
Parker, C.H., 165-166
Parrinello, R.M., 188
Pascal, Blaise, 290
Pascale, Giovan Luigi, 306, 309
Paschini, P., 36, 297
Passerini, L., 21, 96, 191
Pasta, R., 215
Pastore, A., 72, 74
Pate, Richard, 285
Pattenden, M., 93
Pazzi, Alfonso de', 136
Pazzi, Ceccone de', 48
Pecci, Muzio Scevola, 227
Pedro de Salamanca, 166, 168
Pedullà, G., 27
Pegazzano, D., 79, 99
Pellegrini, E., 98
Pellegrini, M., 107
Pelli Bencivenni, G., 216
Pérez García, R., M., 170
Perez, B., 170
Perocco, D., 319
Petrarca, Francesco, 98, 189, 221, 321, 305
Petrocchi, M., 179
Petrucci, A., 28, 320
Petrucci, F., 57
Petrucciani, A., 311
Pettas, W., 311
Pettinatore, Piero, 52-53
Peyronel Rambaldi, S., 21, 58, 61, 194, 202, 293
Piatti, P., 179, 186
Piccolomini, Alessandro, 220-222, 224-227, 229
Piccolomini, Francesco, 98
Piccolomini, Marcantonio (detto il Sodo), 222
Pico, Giovan Francesco, 214
Picquet, T., 310
Piéjus, M.-F., 221-222
Pieri, Benedetto (fra Benedetto dell'ordine di Sant'Agostino), 206-207
Pierno, F., 306-307
Pierozzi, Antonino, 104
Pietro Leopoldo, d'Asburgo-Lorena, granduca di Toscana, 215-217
Piéus, A., 266
Pignatti, F., 136
Pinelli de Matos, Giorgio, 246
Pinerolo, Antonio da, 72
Pinerolo, Giovan Battista, 309, 312
Pinto, Antonio, 170
Pio IV (Medici, Gian Angelo de'), papa, 33, 100, 123, 132, 229, 231, 281, 286, 289, 296-297
Pio V (Ghislieri, Michele), papa, 32-33, 51, 98, 100, 102, 123, 131, 148, 232-233, 290, 297-299
Piovan, C., 14
Pirillo, D., 9, 281, 285, 294, 300
Pirri, P., 225-226, 229
Pisano, Bernardo (detto Pisanello), 138
Piscini, A., 96
Piso, Guerino Maria, 241
Pitti, Carlo, 235
Pizzorusso, C., 78
Plaisance, M., 29-30, 196, 221

Plinio il Giovane, 322
Plinio il Vecchio, 196
Plongeron, B., 292
Poccianti, Michele, 77, 80
Poggini, Domenico, 81
Polak, E., 320
Polanco, Juan Alfonso de, 110-112
Pole, Reginald, 66, 247, 282-285, 293, 295-296, 329
Polizzotto, L., 44-45, 48, 99
Pollard, J.G., 81
Polverini Fosi, I., 88
Pontormo, Jacopo, 5-6, 60, 132, 289
Popkin, R.H., 68
Porciani, E., 37
Potestà, G.L., 180
Poveri, Pieruccio de', 44, 47-49, 52-55
Pranzini, Felice, 256, 257
Pratelli, Francesco, 256
Priatoni, Giovanni, 257-258
Procaccioli, P., 9, 322, 330
Prodi, P., 259, 286
Proot, G., 312
Prosperi, A., 5, 30, 50, 91, 191-193, 197, 202, 207, 238, 243, 249, 251-252, 282, 286, 290, 293-295, 297
Psuedo-Burlamacchi, 209
Puccerelli, Francesco, 191
Pucci, Lucrezia, 15, 23
Puccini, Pandolfo, 39
Pulitini, S., 107, 114, 118-119, 125
Pullo, Roberto, 180

Q

Quaranta, C., 108, 221
Quetif, Jacques, 214
Quintiliano, Marco Fabio, 261-263
Quondam, A., 319

R

Racheli, A., 72
Raffo, O., 58-59
Ragagli, S., 328
Ragnoni (o Rangone), Lattanzio, 309, 314
Ranieri, C., 318
Rasi, D., 319
Ravid, B., 165, 167
Ray, J., 165-166
Razzi, Serafino, 270
Rebecchini, G., 86
Rebiba, Scipione, 234
Reeves, M., 49
Reggio, Carlo, 263
Reid, J.A., 20
Reidy, D.V., 312
Rembrandt, Harmenszoon van Rijn, 157
Renata di Francia, Valois-Orléans, duchessa d'Este, 15, 198
Residori, M., 221
Reumont, A.V., 60
Revah, I.S., 164
Rhodes, D.E., 214, 293
Ribadeneira, Pedro, 115
Ribeiro, E.B., 163
Ricasoli, Bernardo, 21
Ricasoli, Giambattista, 21, 28, 123
Ricci, A., 31
Ricci, Caterina de', (Alessandra Lucrezia Romola), 114
Ricci, Federigo de', 55-56
Riccio, Pier Francesco, 17
Riccò, L., 229

Richardson, B., 28
Ricuperati, G., 68
Ridolfi, Lorenzo, 102
Ridolfi, Lucantonio, 15, 17, 19, 305, 310
Ridolfi, Niccolò, 78, 104, 83-84, 101, 113, 195, 196
Ridolfi, R., 27, 209-212, 214, 217, 264
Riga, P.G., 318
Rigolot, R., 290
Rinaldi (o Rainaldi), Cesare, 121
Rinaldi (o Rainaldi), Tarquinio, 121
Rinaldi, Lelio, 234
Rinaldi, Raffaele de, 83
Rinuccini, Bernardo, 196
Ritchie, R.C., 245
Rochon, A., 196
Rodigino, Celio, 264
Rodolfo, Pio di Carpi, 110
Rodrigues, Simão, 108
Rodríguez-García, E., 272
Rodriquez, Leonor, 162
Romagnoli, G., 72
Romby, G.C., 110
Romei, Cristóbal, 121
Romei, D., 59
Romei, Sebastiano, 121
Romita, F., 272
Rondini, Paolo, 101-102
Ronzani, R., 177
Rossi, E., 26
Rossi, Giovanni de', 116-119
Rossi, P., 279
Rostirolla, G., 266
Rothman, E.N., 300
Rotondò, A., 30, 32, 51
Rouillé, Guillaume, 15, 310
Rovere, della, famiglia, 59
Rovere, Francesco Maria II della, 235
Rovere, Giuliano della, *vedi* Giulio II, papa
Rovere, Guidobaldo della, 58
Rovere, Isabella della, 248
Roviglio, Guglielmo, 308, 310
Rozen, M., 167
Rozzo, U., 30, 68, 72, 214, 244, 311-312
Ruccellai, Cosimo, 194
Rucellai, Annibale, 91
Rucellai, Pandolfo, 97
Ruffini, M., 266
Rullo, Donato, 283
Rurale, F., 121
Ruscelli, Girolamo, 331
Russel, C., 293
Russo, E., 26
Russo, Paolo, 272

S

Sá, Manuel (Emanuele) de, 120, 226
Saak, E.L., 189
Sabatini, G., 168
Sabbatini, R., 300
Sabbatucci, D., 44
Sadoleto, Iacopo, 327
Salicini, Giulio Cesare, 241
Salmerón, Alfonso, 107, 110
Saltini, G.E., 52
Salvadori, R.G., 148, 151
Salviati, Alamanno, 123
Salviati, Jacopo, 123
Salviati, Maria, 60
Salviati, Piergiovanni, 228-229

Salviati, Piero, 38
Salvini, S., 97
Samminiati, Matteo, 103
San Pedro, Diego de, 308
Sandberg, B., 155
Sanfilippo, M., 84, 168
Sanga, Giovan Battista, 325
Sangalli, M., 7, 8, 95, 107, 109, 111
Santoro, M., 311
Santucci, Annibale, 239
Sanzio, Raffaello, 259, 261
Sapori, G., 104
Sarfatti, M., 152
Sasso, G., 37, 196
Savelli, Giacomo, 234, 239, 241-242
Savonarola, Gerolamo, 6, 8, 48-49, 191, 203, 205, 209-216, 218, 264-268, 270, 313
Sbaragli, L., 223
Scalichius, P., 314
Scaligero, Paolo, 314
Scandola, M., 302
Scapecchi, P., 8, 211-213, 217
Scaramella, P., 96, 114
Scattigno, A., 45, 49, 98
Schnettger, M., 33
Schrick, Matthias, 260, 264
Schwab, W.M., 167
Scoto, Gerolamo, 221
Sebastiano I, di Aviz, re del Portogallo, 164
Secchi, Anacleto, 276-277
Secco, Dionigi del, 52
Segni, Bernardo, 63, 79, 92
Segre, R., 166
Seidel Menchi, S., 30, 202, 291-292
Seneca, Lucio Anneo, 322
Sensi, M., 65
Seratico, Niccolò, 211
Serdonati, F., 67
Serguidi, Guido, 98, 102-103
Serra, A., 168
Serra, Giampiero del, 36
Serristori, Averardo, 87, 93
Serventi, S., 188
Settimanni, Francesco, 52
Shaw, D.J., 312
Shmuelevitz, A., 167
Siegmund, S., 149
Simeoni, Gabriele, 302, 304-305, 308-310
Simoncelli, P., 79, 83, 191-192, 283, 317
Simonetta, Francesco Bernardino, 115
Simoni, Domenico, 48
Simonsohn, S., 150
Simonutti, L., 68
Sirleto, Guglielmo, 99
Sleidano, Giovanni, 293
Soardi, Lazzaro, 213
Soderini, Fiammetta, 78
Soderini, Giovanbattista, 195
Soderini, Paolantonio, 195
Soderini, Piero, 195
Soderini, Tommaso di Giovanantonio, 195
Soderini, Tommaso, 195
Soffici, M., 217
Solerti, A., 138
Solfaroli Camillocci, D., 65
Sommaia, Girolamo, 251
Soranzo, Vittore, 22
Sowerby, T.A., 285, 300
Sozzini, Camillo, 234
Sozzini, Cornelio, 193
Sozzini, Fausto, 230, 231, 237

Sozzini, Lelio, 223, 314
Spannocchi, Niccolò, 225
Speroni, Sperone, 220-221
Spicka, J., 189
Spini, G., 6
Staffetti, L., 57, 59
Statis, Giovanni de, 55, 101
Stella, A., 282-283
Stella, Giovanni Battista, 224
Sterza, T., 328
Stradino, *vedi* Mazzuoli, Giovanni
Strangio, M., 168
Striggio, Alessandro, 129, 130-132
Strosetki, C., 66
Strozzi, Alessandro, 112-114, 118, 192, 199, 206
Strozzi, Filippo, 36-38, 138
Strozzi, Giovanni di Carlo, 98
Strozzi, Lorenzo, 138
Strozzi, Piero, 91
Stuczynski, C.B., 170
Studnicki-Gizbert, D., 161
Stumpo, E., 98
Suriano, Michele, 299
Šusta, Josef, 297

T

Tacchi Venturi, P., 111
Taddei, Gherardo, 48, 54
Tallon, A., 290-292, 295, 297
Tasso, Bernardo, 319, 326
Tavoni, M., 305
Tazzara, C., 170
Tedeschi, J.A., 30, 193
Tedesco, V., 225, 234
Teixeira, Beatriz Dias, 172
Teixeira, Bento, 162-164, 169, 172
Teixeira, Dinis, 172-173
Teixeira, famiglia, 8
Teixeira, Feliciana, 164, 173
Teixeira, Rui, 164-165, 169, 172
Temporal, Jean, 308
Teofilo, Massimo, 306-307, 315
Terenzio, Publio Afro, 288
Terracciano, P., 37
Teutonicus de Elvetia, Andreas, 195-196
Thomas, K., 251
Thornton, R., 171
Tiburzi della Pergola, Giacomo, 67
Tiepolo, Paolo, 298
Tinghi, Baccio, 312
Tinghi, Filippo, 312
Toaff, A., 193
Toaff, R., 171, 242
Todeschini, G., 149
Todesco, Fabio, 309
Tognetti, S., 14
Toledo Alvarez de', famiglia, 151-152
Toledo, Alvarez de', Eleonora, 6, 8, 22, 59, 63, 95, 108-109, 111, 113, 116, 118-124, 126-127, 151-152, 156-157
Toledo, Álvarez de', Juan, 113
Toledo, Álvarez de', Pedro (Don Pedro de' Toledo), 22, 113, 156-157
Tolomei, Baccio, 16
Tolomei, Claudio, 220-221
Tolomei, Lattanzio, 108-109
Tolomei, Scipione, 325
Tomasello, B., 216
Tomasi, F., 222-224, 304-305
Torelli, Lelio, 31, 113

Torre, A., 296-297
Torrentino, Lorenzo, 31, 62
Tortorelli, R., 179
Tosa della, famiglia, 84
Tosa, Lorenzo della, 84-85
Tosinghi, famiglia, 84
Toth, C., 154
Tournes, Jean de, 306-308
Tozzi, I., 57
Tredehan, Pierre, 308
Trivellato, F., 172
Troisio, L., 27
Troncarelli, F., 93
Trovato, P., 196
Truxillo, Cristóbal, 121
Tudor, famiglia, 282, 290-291, 300
Tudor, Maria, 283-284
Tuninetti, L.F., 181
Turchi, Francesco, 314

U

Ubaldini, Girolamo di Raffaello, 83
Ugo di Ronen, 180
Ugo di San Vittore, 180
Ugoletti, Elpidio, 118
Uguccioni, Giovanni, 18
Urbanelli, C., 65
Urbani, Prospero, 234, 238

V

Vainfas, R., 163
Valdés, Juan de, 60-61, 66, 72, 289, 329
Valerio, A., 44-45, 63
Valla, Lorenzo, 284
Valori, Bartolomeo, 99
Van Veen, H.T., 6
Varano da, famiglia, 65
Varano, Giulia da, 58
Varano, Mattia da, 60
Varchi, Benedetto, 8, 15, 20, 25, 28-30, 33-36, 39-40, 42-43, 46-48, 50-51, 72, 74-75, 132-133, 136, 196-197, 220-221, 224
Varchi, Giovan Filippo, 52
Vasari, Giorgio, 60
Vasoli, C., 61, 294
Vauzelles, Jean de, 19-20
Vega, Juan de, 110, 113
Vendramin, Giacomo, 258
Vendruscolo, L., 224
Ventura, E., 220,
Venturi, L., 218
Venturi, Matteo, 91
Veratelli, F., 14
Verde, A.F., 212-213, 217
Verde, O.P., 210
Verdon, T., 189
Verga, M., 33
Vergerio, Pier Paolo, 283, 297, 328
Vermigli, Pier Martire, 309-310, 314
Verzone, C., 144
Vieri, Francesco de' (detto Verino secondo), 98, 104, 241, 243, 244, 250, 251
Vinta, Francesco, 31
Visdomini, famiglia, 84
Vitale, A.M., 177
Vitale, Gaspare, 252
Vitali, F., 238
Vitelli, Chiappino, 158

Vivanti, C., 166
Volpi, G., 179
Volpini, P., 87, 300

W
Waldman, L.A., 235
Wanegffelen, T., 290
Watkins, J., 300
Weber, E., 272
Weber, Max, 279
Wilke, C.L., 164

Y
Yaxley, Francis, 283

Z
Zaccaria di Lunigiana, 214
Zaccaria, R.M., 213
Zacconi, Ludovico, 272, 273
Zaffini, C., 74
Zancan, M., 248
Zanetti, Guido, 298
Zannetti, Bartolomeo, 260
Zapperi, R., 42, 115
Zardin, D., 266, 292
Zarri, G., 58, 61-62, 74, 85
Zeron, C.A.M.R., 171
Zikos, D., 79
Ziletti, Giordano, 224
Žižek, S., 278
Zucchini, G., 230-231, 237

Indice

Introduzione 5
Lucia Felici

Parte prima
LA RELIGIONE E LA CORTE

Bartolomeo Panciatichi: un mercante "eretico" all'ombra del duca nella Firenze di metà Cinquecento 13
Rita Mazzei
1. Gli affari mercantili fra Firenze e Lione 14
2. Gli interessi culturali e religiosi 19

Varchi censurato: interventi sui materiali d'autore della *Storia fiorentina* 25
Dario Brancato
1. Lettori e percorsi critici 25
2. Un'edizione mancata 27
3. La censura a Firenze sotto Cosimo I 31
4. Guicciardini e Varchi «rassettati» 33
5. I tagli di natura moralistica e religiosa 35
6. Due personaggi scomodi: Pietro Carnesecchi e Domenica Narducci 44
7. Conclusioni 50
Appendice - *Pieruccio de' Poveri e Suor Domenica* 52

La ricerca religiosa di Caterina Cybo nella Firenze cosimiana 57
Lucia Felici
1. Tra politica e religione 58
2. Percorsi di ricerca religiosa: da Domenica da Paradiso a Bernardino Ochino 62

3. Caterina Cybo e Ochino 65
4. Esperienze eterodosse e ritiro nella sfera privata: la parabola di Caterina Cybo 70

Il duca Cosimo I e l'"eletto" Antonio Altoviti arcivescovo di Firenze 77
Maria Pia Paoli
1. Antonio e gli Altoviti nella Firenze cosimiana: complicità e ribellioni 77
2. L'esilio e la diocesi 84
3. Pastore, autore, alchimista: Antonio Altoviti fra atteggiamenti eterodossi e filosofia neoplatonica 95
4. Il ritorno in patria: Antonio Altoviti tra zelo pastorale e purezza verginale 100

I gesuiti nella Firenze di Cosimo I 107
Maurizio Sangalli
1. I primi gesuiti in Toscana 107
2. I gesuiti a Firenze 110
3. I gesuiti a corte: Eleonora e Cosimo 118
4. I gesuiti nella Toscana di Cosimo: un primo bilancio 126

«Udite Ghieremia che si lamenta». Pratica musicale e ortodossia religiosa nella Firenze cosimiana 129
Philippe Canguilhem

Religione e dinastie: gli Abrabanel nella Firenze medicea (1537-1574) 147
Piergabriele Mancuso
1. I Medici e gli ebrei 147
2. Il Granducato cosimiano e la nascita del ghetto fiorentino 148
3. Il censimento della popolazione ebraica e il Magistrato Supremo 149
4. Rapporti economico-finanziari e diplomazia medicea: il ruolo di una famiglia ebraica 151
5. La Diaspora ebraica e le tensioni geo-politiche di fine secolo 153
6. Benvenida ed Eleonora: analisi di un rapporto personale e istituzionale 156

I Cristiani nuovi portoghesi in Toscana nel crocevia della fede. Il Mediterraneo e l'Atlantico 161
James Nelson Novoa
1. Bento Teixeira cristiano 162
2. Legami toscani 165
3. Cristiani nuovi ed ebrei nuovi in Toscana da Cosimo I a Ferdinando I 166
4. Il processo Teixeira/Fernandes. Tra Roma, la Toscana e il mondo atlantico 169

Parte seconda
CIRCUITI DELLE ESPERIENZE RELIGIOSE A FIRENZE E OLTRE

Simone Fidati da Cascia e Lutero 177
Isabella Gagliardi
1. Alphons Victor Müller, Lutero e Simone Fidati da Cascia 177
2. Simone da Cascia O.E.S.A.: "idiotia" e "sapientia" 178
3. La diffusione dei testi di Simone Fidati, dalla mediazione di Giovanni da Salerno al convento di Santo Spirito nel Cinquecento 185

Nuovi sguardi sull'eterodossia a Firenze e nel suo dominio nel Cinquecento 191
Lucio Biasiori
1. Problemi di prospettiva 191
2. Primi passi di repressione 194
3. Tra centro e periferia: storie di eresia nel Mugello 198
4. Jacopo Guicciardini sulle tracce di Erasmo 202
5. Un caso emblematico 206

Savonarola: manoscritti, opere, stampati dal culto delle reliquie alla collezione 209
Piero Scapecchi
1. Il corpus degli autografi savonaroliani 209
2. Opere come reliquie 212

Marcantonio Cinuzzi, "servitore" dei Medici e la sua adesione alla Riforma 219
Salvatore Lo Re
1. L'eretico presunto 220
2. Al servizio dei Medici 227
3. Il processo inquisitoriale 234

L'Accademia degli eretici. Professori e studenti a Pisa tra Inquisizione e Granducato 241
Barbara Donati
1. Giudici e professori 242
2. Una vita a processo. Il caso di Girolamo Borri 247
3. Giudici e studenti. A scuola di negromanzia 252
4. Fedeli al duca e al papa 255
5. Il duca e l'inquisitore 256

Prolegomeni a una fenomenologia della lauda e del travestimento spirituale tra Firenze e Roma 259
Stefano Lorenzetti
1. «*Consonet ut sonet*» 259
2. «Lo esteriore è ordinato all'interiore» 264
3. Ripetere la musica 272

Tra Firenze, Venezia e Londra: l'ultima fase del Tridentino e la crisi delle "speranze conciliari" 281
Diego Pirillo
1. Al servizio dei Tudor 282
2. Il Concilio come "sismografo della politica europea" 285
3. La rete informativa 290
4. La crisi delle "speranze conciliari" 295
5. Conclusioni 299

Libri di esuli fiorentini nello spazio francofono 301
Chiara Lastraioli
1. Non tutti i *Florentins* sono Fiorentini 303
2. La lingua di Dio o del dibattito linguistico in ambito scritturale 304
3. Mecenati e imprenditori fiorentini nella Lione riformata 309
4. Uno sguardo alle note di possesso 313

Dalla lettera al libro di lettere di metà Cinquecento. Destinazioni (e letture) prime e seconde 317
Paolo Procaccioli
1. Vecchie e nuove letture 317
2. Ragioni a confronto 320
3. Questioni di statuto 323
4. Finestre sui mondi 317

Indice dei nomi 333

Per i PDF dei volumi della Collana della Società di Studi Valdesi
si veda la sezione "Pubblicazioni-Collana storica"
del sito della Società di Studi Valdesi (www.studivaldesi.org).

1A. Arturo Pascal, *Le Valli valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690). Parte prima - "Le Valli durante i prodromi della persecuzione generale (Ottobre 1685 - Aprile 1686)"*

1B. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra di sterminio Franco-Sabauda (1686). Parte seconda - "Estratti di articoli del Bollettino sulla storia valdese, 1957-1968"*

1C. Arturo Pascal, *Le Valli durante la prigionia dei valdesi. Parte terza - "Le Valli durante la prigionia dei valdesi" (1686)*

1D. Arturo Pascal, *Le Valli durante l'esilio dei valdesi. Parte quarta - "Le Valli durante l'esilio dei valdesi" (1687-1689)*

1E. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 1 «Dalla conquista del colle del Pis al ritiro sul castello della Bastiglia». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*

1F. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 2 (parte 1) «Dal ritiro sul castello della Balsiglia alla riconciliazione con il duca di Savoia - 15 nov. 1689 - 4 giu. 1690». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*

1F. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 2 (parte 2) «Dal ritiro sul castello della Balsiglia alla riconciliazione con il duca di Savoia - 15 nov. 1689 - 4 giu. 1690». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*

1G. Arturo Pascal, *La prigionia dei ministri valdesi 1686-1690*

1H. Arturo Pascal, *La Riforma in Val Perosa secondo l'epistolario del governatore Pietro Turta 1575-1591. Il rimpatrio e le richieste delle decime ecclesiastiche 1689-1690*

6. Teofilo G. Pons, *Dizionario del dialetto valdese della Val Germanasca*

7. A. Armand-Hugon, E.A. Rivoire, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)*

8. Osvaldo Coisson, *I nomi di famiglia delle Valli valdesi*

9. Aa.Vv., *I Valdesi e l'Europa*

10. Aa.Vv., *Il glorioso rimpatrio dei Valdesi. Storia - Contesto - Significato*

11. *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del Convegno «Il Glorioso Rimpatrio, 1689-1989».* A cura di A. de Lange

12. Giorgio Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche*

13. Marie Bonnet, *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte.* A cura di Arturo Genre

14. Giorgio Spini, *Studi sull'evangelismo italiano tra otto e novecento*

16. Aa.Vv., *Dalle Valli all'Italia. 1848-1998. I Valdesi nel Risorgimento*

17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927.* A cura di D. Dalmas e A. Strumia

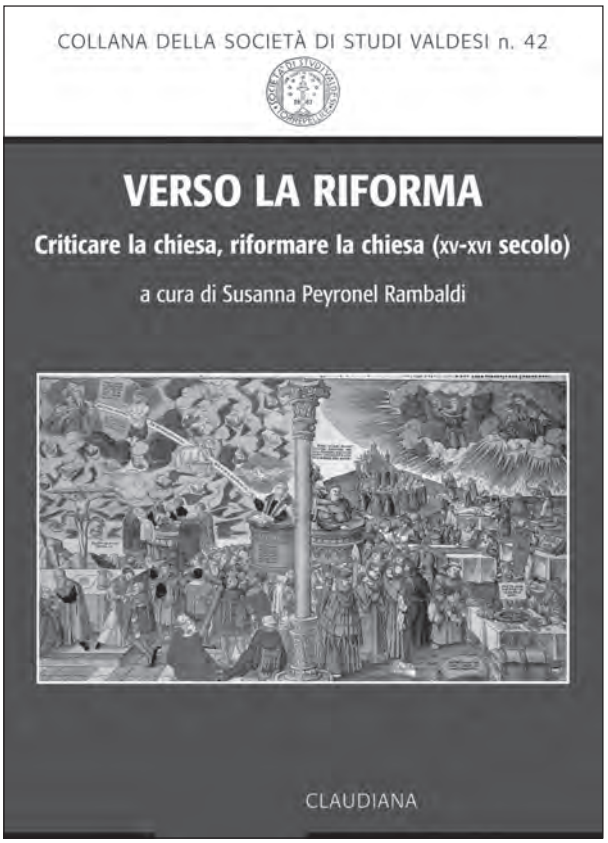
18. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni 1798-1848.* A cura di Gian Paolo Romagnani

19. Emanuele Fiume, *Scipione Lentolo 1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*

20. *L'annessione sabauda del Marchesato di Saluzzo. Tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica. Secc. XVI-XVIII.* A cura di Marco Fratini
21. *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*. A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel
22. Samuele Montalbano, *Ermanno Rostan cappellano militare valdese 1940-1943*
23. *Piero Jahier: uno scrittore protestante?* A cura di Davide Dalmas
24. Marina Benedetti, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. *Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna.* A cura di Marco Fratini
26. *I tribunali della fede continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna.* A cura di Susanna Peyronel
27. *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna.* A cura di Pawel Gajewski e Susanna Peyronel Rambaldi
28. *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese.* A cura di Daniele Jalla
29. Michaela Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (secc. XVI-XVIII)*
30. Gabriel Audisio, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560) / Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence*
31. *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti.* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
32. Antonio Mastantuoni, *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione 1912-1931*
33. *Il Protestantesimo italiano nel Risorgimento. Influenze, miti, identità.* A cura di Simone Maghenzani
34. *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715).* A cura di Gianclaudio Civale
35. Dino Carpanetto, *Nomadi della fede. Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento*
36. Martino Laurenti, *I confini della comunità. Conflitto europeo e guerra religiosa nelle comunità valdesi del Seicento*
37. *Federalismo e Resistenza. Il crocevia della "Dichiarazione di Chivasso" (1943).* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi e Filippo Maria Giordano
38. *La Grande guerra e le chiese evangeliche in Italia (1915-1918).* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Gabriella Ballesio e Matteo Rivoira
39. Luca Pilone, *«Radici piantate tra due continenti». L'emigrazione valdese negli Stati Uniti d'America*
40. *Identità valdesi tra passato e presente.* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
41. *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa.* A cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira
42. *Verso la Riforma. Criticare la chiesa, riformare la chiesa (XV-XVI secolo).* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi

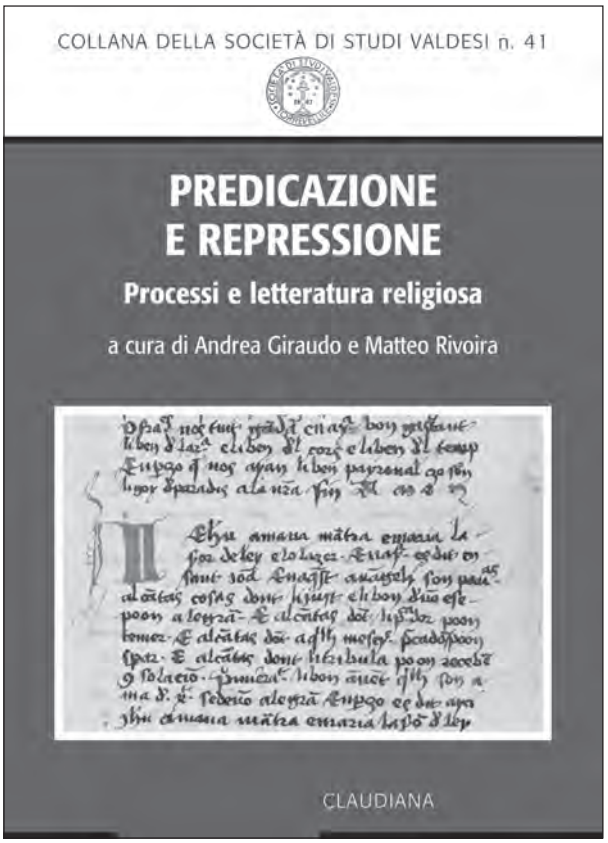
Finito di stampare il 30 giugno 2020 - Stampatre, Torino

pp_4 e 364.indd 364 25/06/20 12:31



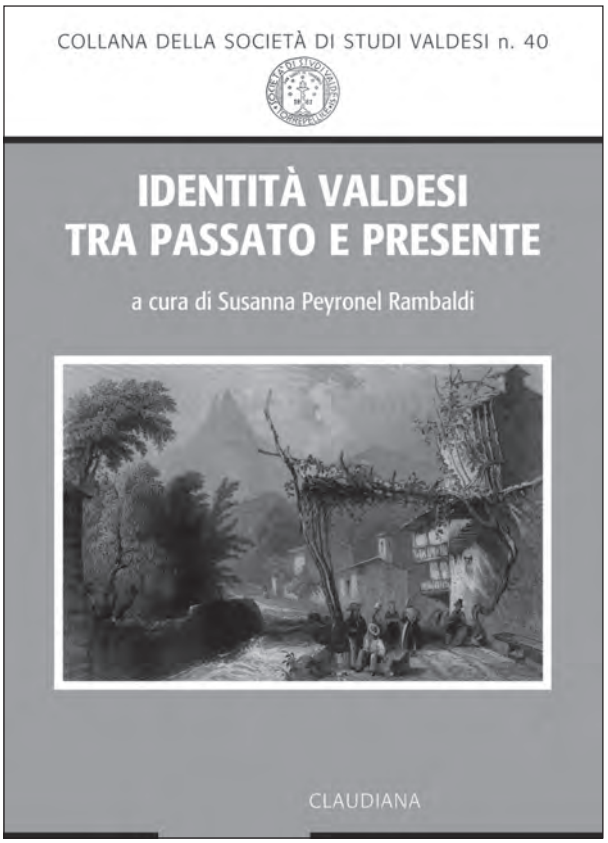
Verso la Riforma
Criticare la chiesa, riformare la chiesa
(XV-XVI secolo)
a cura di Susanna Peyronel Rambaldi
Società di Studi Valdesi 42
pp. 685
euro 42,00
ISBN 978-88-6898-203-4

felici-firenze-pubblicita.indd 1 25/06/20 12:30



Predicazione e repressione
Processi e letteratura religiosa
a cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira
Società di Studi Valdesi 41
pp. 215
euro 14,00
ISBN 978-88-6898-184-6

felici-firenze-pubblicita.indd 2 25/06/20 12:30



Identità valdesi tra passato e presente
a cura di Susanna Peyronel Rambaldi
Società di Studi Valdesi 40
pp. 275
euro 14,00
ISBN 978-88-6898-117-4

felici-firenze-pubblicita.indd 3 25/06/20 12:30



Luca Pilone
«Radici piantate tra due continenti»
L'emigrazione valdese negli Stati Uniti d'America
Società di Studi Valdesi 39
pp. 288
euro 18,00
ISBN 978-88-6898-108-2

felici-firenze-pubblicita.indd 4 25/06/20 12:30

256
Firenze nella crisi religiosa del Cinquecento
Olschki

Firenze nella crisi religiosa del Cinquecento, dal rogo di Savonarola all'incoronazione di Cosimo de' Medici: un tema per molti aspetti ancora inesplorato, ma importante nella storia della Riforma italiana e per la storia italiana in generale. La città vi svolse un ruolo centrale e presentò una situazione religiosa, culturale, politica molto peculiare. Sotto l'egida di Cosimo, per la sua strategia politica antiromana, si sviluppò un clima di relativa tolleranza religiosa, ricco di fermenti spirituali di diverso orientamento. Nel volume si indaga in modo innovativo il mondo religioso fiorentino nelle sue molteplici espressioni, con un approccio interdisciplinare e con uno sguardo rivolto sia all'intera Toscana sia alle sue proiezioni all'estero. Il fenomeno religioso è considerato una componente viva e dai numerosi esiti nella società, radicato nel tessuto storico e non un fattore meramente dottrinale. La specificità fiorentina getta luce sul complessivo moto di riforma cinquecentesco.

Interventi di: Lucio Biasiori, Dario Brancato, Philippe Canguilhem, Barbara Donati, Lucia Felici, Isabella Gagliardi, Chiara Lastraioli, Salvatore Lo Re, Stefano Lorenzetti, Piergabriele Mancuso, Rita Mazzei, James Nelson Novoa, Maria Pia Paoli, Diego Pirillo, Paolo Procaccioli, Maurizio Sangalli, Piero Scapecchi.

Questo volume, stampato nel millennio d'argilla, è da considerarsi copia di **saggio-campione-gratuito** fuori commercio. Esente dall'I.V.A. (DPR 26 ottobre 1972, n. 633, art. 2, Lett. d). Esente da bollo di accompagnamento (DPR 6 ottobre 1978, n. 627, art. 4, n. 6).

ISBN 978-88-6898-254-6

€ 35,00