

Memorie Domenicane si avvale di una direzione scientifica collegiale. I contributi degli autori, che pervengono alla redazione, prima di essere pubblicati sono sottoposti al previo esame da parte di uno o più membri della direzione.

Memorie Domenicane is governed by an Editorial Advisory Board. Upon submission, all manuscripts are reviewed for acceptance by one or more members of the Editorial Advisory Board.

I contributi per la rivista devono essere inviati a:

fra Luciano Cinelli OP (direttore)
"Memorie Domenicane"
c/o Biblioteca Domenicana
p.za Santa Maria Novella, 18 - 50123 Firenze (Italia)
tel. 338.8941298 - memorie.domenicane@gmail.com

oppure al:

dr. Alessio Assonitis (direttore scientifico)
assonitis@yahoo.com

Realizzazione editoriale: Prohemio Editoriale srl, Firenze

Progetto grafico e copertina: arch. Giovanni Romagnoli

Per acquistare o sottoscrivere l'abbonamento alla rivista e per l'acquisto dei volumi già editi dal "Centro riviste" della Provincia Romana dei Frati Predicatori, rivolgersi a:

Edizioni Nerbini
via G.B. Vico, 11 - 50136 Firenze
tel. 055.2001085 - e-mail: memoriedomenicane@nerbini.net
www.nerbini.it

Direzione:

"Memorie Domenicane"
c/o Biblioteca Domenicana
p.za Santa Maria Novella, 18 - 50123 Firenze (Italia)

Segreteria:

dott.ssa Ughetta Sorelli

Per lo scambio dei periodici con la nostra rivista, riferirsi *unicamente* al seguente recapito:

PP. Domenicani
p.za S. Domenico, 1 - 51100 Pistoia (Italia)

Registrazione presso il Tribunale di Pistoia n. 319, in data 20 giugno 1985

ISBN 978-88-6434-060-9
ISSN 1121-9343

Nessuna parte di questa pubblicazione può essere memorizzata, fotocopiata o comunque riprodotta senza le dovute autorizzazioni.

ANTONINO PIEROZZI OP
(1389-1459)

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 LUCIANO CINELLI e MARIA PIA PAOLI



NERBINI

Pdf per uso personale dell'Autore.
Diffusione vietata

SOMMARIO

Cronologia della vita e delle opere <i>a cura di Leonardo Marchetti</i>	p.	9
Programma del convegno	»	19
Programma del concerto	»	23
Premessa <i>Luciano Cinelli, Maria Pia Paoli</i>	»	25
Omelia <i>Giuseppe Betori</i>	»	29
Per una biografia "europea" di sant'Antonino OP <i>Maria Pia Paoli</i>	»	33

PARTE PRIMA VITA E CONTESTO STORICO-SOCIALE

Sant'Antonino: un vescovo legislatore e giudice. Sinodi e azioni giudiziali durante il suo episcopato <i>Gilberto Aranci</i>	»	57
Antonino e Leon Battista Alberti <i>Lorenz Bönninger</i>	»	77
Sant'Antonino e i monasteri femminili fiorentini: un riformatore? <i>Sylvie Duval</i>	»	101
S. Antonino e Savonarola: una comparazione <i>Riccardo Fubini</i>	»	119

L'arcivescovo e la città: i Buonomini di San Martino <i>Maria Fubini Leuzzi</i>	» 141
Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi: dal maestro al discepolo <i>Isabella Gagliardi</i>	» 167
Chiesa e città nella Firenze di sant'Antonino <i>David S. Peterson</i>	» 185
Antonino Pierozzi e il monachesimo. Le difficili relazioni con l'Ordine vallombrosano <i>Francesco Salvestrini</i>	» 207
Le <i>Additiones</i> di Leonardo ser Uberti alla <i>Vita Antonini</i> <i>Concetta Bianca</i>	» 245

PARTE SECONDA
OPERE

«Felices si juste imperant». Il <i>De dominis temporalibus</i> di Antonino Pierozzi <i>Fausto Arici</i>	» 259
Appunti sulla tradizione manoscritta dei <i>Confessionali</i> di sant'Antonino <i>Sandro Bertelli</i>	» 273
La noetica di Antonino Pierozzi tra Scolastica, Umanesimo e spiritualità <i>Leonardo Cappelletti</i>	» 287
On conscience, action, and some related terms in Antoninus' moral psychology. Between cognition and will <i>Amos Edelheit</i>	» 299
Antonino e la predicazione nella Firenze rinascimentale <i>Peter Howard</i>	» 333
Antoninus of Florence and the Dominican witch theorists <i>Thomas M. Izbicki</i>	» 347
Arti e scienze nella <i>Somma teologica</i> di sant'Antonino <i>Ulrich G. Leinsle</i>	» 363

<i>Sommario</i>	7
Antonino come modello di vescovo riformatore del Quattrocento <i>Marco Pellegrini</i>	» 381
Gli incunaboli delle opere di Antonino <i>Piero Scapecchi</i>	» 403
Liberation and reconciliation. <i>Superbia</i> in the confessionals and in the <i>Summa theologica</i> of St. Antoninus of Florence and in his theology of penance <i>Kerstin Schlögl-Flierl</i>	» 409
Sant'Antonino e il diritto <i>Enrico Spagnesi</i>	» 427

PARTE TERZA
CULTO ED ARTE

Antonino Pierozzi: "patrono" tra i "patroni" di Firenze. Devozione e iconografia tra Quattrocento e Cinquecento <i>Vittoria Camelliti</i>	» 451
Theatre, Preaching and Art: Antonino and the Pulpit <i>Nirit Ben-Aryeh Debby</i>	» 475
Testo e contesto rituale: <i>L'Ingresso di sant'Antonino a Firenze</i> di Giambologna <i>Sally J. Cornelison</i>	» 485
<i>Culmen templi</i> . Antonino Pierozzi a Santa Maria del Fiore <i>Lorenzo Fabbri</i>	» 495
La promozione del culto di sant'Antonino al tempo di Leone X e Clemente VII e i progetti di Antonio da Sangallo il Giovane per la chiesa di San Marco <i>Mauro Mussolin</i>	» 509
Alla riscoperta del Chiostro di Sant'Antonino <i>Magnolia Scudieri</i>	» 533
Proposte per il recupero della Cappella di Sant'Antonino nella chiesa di San Marco <i>Brunella Teodori</i>	» 543

Sant' Antonino e l'uso del teatro nella formazione del cittadino devoto <i>Paola Ventrone</i>	» 549
Sant' Antonino e l'arte <i>Timothy Verdon</i>	» 569
Tavole	» 577
Conclusioni: Antonino Pierozzi, un vescovo esemplare <i>Giulia Barone</i>	» 649
Indice dei nomi	» 655

Francesco Salvestrini

ANTONINO PIEROZZI E IL MONACHESIMO. LE DIFFICILI RELAZIONI CON L'ORDINE VALLOMBROSANO*

1. IL MONACHESIMO NELL'OPERA DI ANTONINO

Nella terza parte della *Summa theologia* (*titulus XVI, De statu religiosorum*)¹, e in forma più estesa nella *Summa historialis*, nota anche come *Chronicon* (*pars secunda, titulus XV*)², Antonino presenta, sulla scorta di richiami patristici ed agiografici e di puntuali riferimenti canonistici e storici, quelle che per la dottrina ufficiale della Chiesa erano le finalità della vita monastica, e correda le sue affermazioni di un lungo *excursus* narrativo volto a ripercorrerne le vicende e le tradizioni.

In primo luogo, con la consueta sistematicità di una pur non rigorosa analisi scolastica, cui associa un perfetto e didascalico amalgama fra teologia morale e interpretazione giuridica applicate a una casistica di esempi molto vasta, il fiorentino definisce lo *status religionis* e, quasi compendiando proprie istruzioni capitolari, distingue quattro modalità attraverso le quali l'uomo assurge a questa *condicio* foriera di perfezione³. La prima, scrive Antonino, è la devozione a Dio propria di ogni battezzato («hinc dicitur religio christiana»), la seconda è l'unione della fede con le buone opere («sic

* Abbreviazioni utilizzate nel testo:

AGCV Archivio Generale della Congregazione di Vallombrosa, Abbazia di Vallombrosa

ASF Archivio di Stato di Firenze

ASF, CS *Corporazioni religiose soppresse dal Governo Francese*

ASV Archivio Segreto Vaticano

BML Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze

BNCF Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

SH DIVI ANTONINI ARCHIEPISCOPI FLORENTINI, *Chronicorum secunda pars*, Lugduni 1586

ST DIVI ANTONINI ARCHIEPISCOPI FLORENTINI, *Summa theologia*, Veronae 1740 (rist. anast. Graz 1959)

STRUMI ANDREAE STRUMENSIS, *Vita s. Iohannis Gualberti* (BHL 4397), edidit F. BAETHGEN, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXX/2, Lipsiae 1934 (rist. anast. Stuttgart 1976), 1076-1104

ATTONE ATTONIS EP. PISTORIENSIS, *Vita altera S. Joannis Gualberti* (BHL 4398), *ivi*.

¹ ST, *pars III, titulus XVI, De statu religiosorum, caput 1-10*, 843-940.

² SH, *pars II, titulus XV, caput 1-23*, 426-563.

³ «Status religionis denominatur a virtute quadam morali, quae dicitur religio» (ST, *pars III, titulus XVI, caput 1*, 843).

Pdf per uso personale dell'Autore.

Diffusione vietata

religio comprehendit universitatem bonorum christianorum»), la terza è l'assunzione del sacerdozio, cui spettano e vengono riservate la conduzione del culto nonché l'amministrazione dei sacramenti ecclesiastici; la quarta, infine, si configura come la professione di quegli umili i quali, in piena obbedienza ai dettami della Chiesa, scelgono di seguire Cristo donandosi a lui («totum se dedicans Deo»). Quest'ultima condizione - precisa l'autore parafrasando un assunto allora attribuito a san Bernardo - appare come l'unica veramente religiosa, poiché colui che la acquisisce non solo osserva i precetti divini, bensì viene «astrictus etiam vinculo votorum» (obbedienza, povertà, castità), ossia con voti che lo distinguono dallo stato clericale, lo conducono lontano dalle tentazioni del mondo e, grazie alla protezione offerta da una *familia*, lo predispongono a raggiungere, nel costante rispetto di una Regola, la personale salvezza e la comune redenzione⁴.

Lo *status religionis* induce per sua natura all'esercizio della carità («perfectio caritatis est finis religionis»), ossia a quella virtù che, in quanto *dilectio proximi*, si configura come negazione della malvagia *cupiditas*. In questo senso Antonino ripropone, a più riprese, il motivo del Sal 133: «Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum»⁵. Lo spirito è quello del mutuo servizio, del *bonum utilitatis*, il quale costituisce l'unica via di perfezione che il giusto può percorrere *in praesenti vita*, essendo la *perfectissima caritas*, come scriveva Girolamo, irraggiungibile nell'immanente⁶.

Tuttavia la condizione religiosa non si presenta per tutti nella medesima forma («ex diversitate statuum quaedam pulcritudo ecclesiae consurgit»)⁷. Così come il medico impiega pozioni diverse a seconda delle differenti malattie per raggiungere l'unico scopo che è la salute del sofferente, allo stesso modo le varie obbedienze della vita consacrata presuppongono scelte dissimili ma ugualmente efficaci ai fini dell'unico scopo che è la salvezza delle anime⁸. Se il principale obiettivo delle religioni di vita apostolica (e *in primis*

⁴ *Ivi*, 843-844. I tre voti dei religiosi li proteggono dai peccati più gravi: «Primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quae tollitur per votum paupertatis; secundum autem est concupiscentia sensibilibus delectationum, inter quas praecellunt delectationes venereae, quae excluduntur per votum continentiae; tertium autem est inordinatio voluntatis humanae, quae excluditur per votum obedientiae» (THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, II-II, q. 186, a. 7).

⁵ Sal 133(132),1.

⁶ ST, pars III, titulus XVI, caput 1, 844-846.

⁷ *Ivi*, 845. Cf. in proposito F. HOWARD, *Beyond the Written Word. Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus, 1427-1459*, Firenze 1995, 202.

⁸ ST, pars III, titulus XVI, caput 1, 846. Si tratta di un esempio che in qualche modo Antonino riprende nel confessionale *Curam illius habe*, conosciuto anche col titolo di *Medicina dell'anima*. Sulla matrice gregoriana di tale similitudine, riferita, sia pure in un contesto differente, da Savonarola, cf. M. PAOLI, *Sant'Antonino "vere pastor et bonus pastor": storia e mito di un modello*, in G.C. GARFAGNINI, G. PICONE (a cura di), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, Firenze 1999, 83-139, alle pp. 109-110; Id., *Antonino da Firenze O.P. e la direzione dei laici*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, III: *L'età moderna*, a cura di G. ZARRI, Brescia 2008, 85-130, alla p. 115. Sulla natura di Cristo come medico del corpo e dell'anima nell'interpretazione monastica, cf. G. PENCO, *Gesù Cristo nella spiritualità monastica medievale*, in Id., *Medioevo monastico*, Roma 1988, 133-170, alle pp. 141-147. Circa la tradizione sottesa a metafore di questo tipo cf. J.-Y. TILLETTE, *Guérir les corps, guérir les*

della *religio praedicatorum*) risiede nella cura del corpo e nell'edificazione dello spirito, compito della *religio monachorum* è la continua tensione verso Dio per il tramite della preghiera e l'esercizio della contemplazione⁹.

Coerente a questa impostazione Antonino spiega: «Utrum omnia contenta in ea [*scil.* Regula Benedicti] sint in praecepto, ita quod ex transgressione alicuius ex contentis in regula, peccet monachus»¹⁰. Sembra, così, che per il presule fiorentino il primo dovere dei monaci sia conoscere la sacra pagina e obbedire costantemente al dettato dei padri. Beninteso, non tutte le forme di trasgressione alla lettera della Regola possono essere considerate peccati mortali. Lo sono, infatti, solo quelle che disattendono i cardini della fede (*substantialia religionis*). Del resto la Regola stessa contiene precetti vincolanti, ma anche semplici, meno astringenti, e paterne ammonizioni. In ogni caso qualsiasi comportamento tenuto dai monaci il quale non si conformi a tali coercizioni deve essere censurato e fatto oggetto di reprimenda, primo fra tutti lo stile di vita secolare, che in nessun modo si addice al *contemptus mundi* del chiostro¹¹.

Antonino riprende esplicitamente quanto Gregorio Magno riferisce nei *Moralia*, ossia che la scelta monastica costituisce un porto sicuro, mentre quella secolare è un mare procelloso (assunto caro alla tradizione apologetica benedettina)¹². Per altro verso il domenicano ha ben presente la lezione impartita dai padri del deserto, in particolare Antonio (nella testimonianza di Atanasio) e i santi uomini di cui riferiscono le *Collationes* di Cassiano, all'autorità dei quali ricorre con somma deferenza anche quando tratta dell'amicizia spirituale¹³ e della prudenza intesa come discrezione e madre di virtù. In altra parte della *Summa* si sofferma, infatti, sul concetto di *eubulia*, ossia la virtù propria degli speculativi, che è ammaestramento per la prudenza stessa in quanto cognizione di sé, e perviene a coloro i quali agiscono nel secolo dai regolari che hanno intrapreso la via della contemplazione¹⁴.

âmes. Note sur l'Ovide moralisé 15, vv. 3314-5768, in C. LEONARDI, F. SANTI (a cura di), *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Firenze 2008, 345-365, alle pp. 348ss. Per quanto concerne la letteratura sulle diverse famiglie religiose cf. in primo luogo il *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia* del primo secolo XII, forse indirettamente noto ad Antonino (*Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in aeclesia*, a cura di G. CONSTABLE, B.S. SMITH, Oxford 1972, rist. 2003).

⁹ ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 1, 850-858.

¹⁰ *Ivi*, 854.

¹¹ *Ivi*, 854-857.

¹² *Ivi*, 855-856. «Portum monasterii petii, et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex huius vitae naufragio nudus evasi» (GREGORII MAGNI, *Moralium libri, sive expositio in librum B. Iob, Epistola*, I, *caput* 1, PL 75, 511). Cf., inoltre, *Id.*, *Dialogorum libri*, II, in PL 66, *caput* 17, 168; *caput* 25, 182. Anche i Vallombrosani ricorsero a questa metafora, come dimostra la lettera inviata nel 1377 dall'abate generale dell'Ordine Simone Bencini (dal 1370 al 1387) al suo confratello Lanfranco Sacco designato arcivescovo di Genova (1377-1382). Rinvio in proposito a F. SALVESTRINI, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma 2010, 122-123.

¹³ ST, *pars* IV, *titulus* V, *caput* 20, 287-289.

¹⁴ *Ivi*, *titulus* II, *caput* 1, 31-34. Cf. in proposito anche quanto osserva PAOLI, *Antonino da Firenze*, 93, 95-96, 102, 125-126.

Tuttavia Antonino evoca le sentenze e gli *exempla* dei padri soprattutto per confinare l'*antiqua religio* nel sublime ma circoscritto ambito dell'asceti, cioè in una *forma vitae* che egli rispetta e stima¹⁵, giudicandola, però, ontologicamente incompleta¹⁶. A suo dire l'autentica sequela dell'esempio apostolico, e quindi la *condicio vere religiosa*, nascono dalla perfetta imitazione di Cristo¹⁷. Egli e Giovanni Battista sono i modelli fulgidi e le fonti di ispirazione tanto per gli anacoreti quanto per i cenobiti. Giovanni, voce solitaria che grida nel deserto, pur perseguendo la scelta eremitica, non trascurò mai la cura dei suoi seguaci, ai quali, in spirito di carità, insegnò ad orare e a digiunare¹⁸. Cristo, durante i primi trent'anni della sua esistenza terrena, visse in disparte e ignoto agli uomini; e sempre da solo affrontò, nel luogo arido di elezione, le tentazioni di Satana empio sfidante del sommo bene¹⁹. Tuttavia il Figlio di Dio incarnatosi per la salvezza degli uomini fu anche padre misericordioso dei propri discepoli, e lasciò loro un perfetto modello di vita che fu esempio di comunione e identità di intenti. Cristo – conclude Antonino sulla scia della più lineare interpretazione tomistica – «mixtam vitam tenuit ex activa pariter et contemplativa»²⁰. In questo senso il futuro santo fiorentino, oltre che rifarsi alla tradizione del proprio Ordine, sembra risentire della dialettica trecentesca che opponeva l'esaltazione petrarchesca della vita solitaria e dell'ozio religioso alla prospettiva di Coluccio Salutati, il quale, nel *De seculo et religione*, pur affermando la legittimità della vocazione monastica, esaltava il primato della

¹⁵ Si pensi a quanto Antonino scrive nel *Devotissimus Trialogus super Enarratione Evangelica de duobus Discipulis euntibus in Emmaus* (ed. Florentiae 1680) circa l'apparizione di Cristo in Emmaus (Lc 24,13-32), sottolineandone le differenze con l'epifania ai discepoli il primo giorno dopo il sabato mentre erano riuniti a porte chiuse (Gv 20,19-20) e interpretando la seconda manifestazione divina come un messaggio diretto ai religiosi contemplativi, chiusi nei loro chiostri ed estranei alle sollecitazioni dei sensi e allo strepito del mondo (cf. al riguardo PAOLI, *Sant'Antonino*, 92).

¹⁶ Cf. ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 1, 854-858.

¹⁷ Sulla tradizione di origine bernardina relativa alla meditazione intorno alla vita di Cristo e sull'influenza della *Vita Christi* del domenicano, poi certosino, Ludolfo di Sassonia nell'opera di Antonino, cf. PAOLI, *Antonino da Firenze*, 104.

¹⁸ Su Giovanni Battista modello di vita nella tradizione monastica, cf. G. PENCO, *San Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale*, in ID., *Medioevo monastico*, 99-131; G. PICASSO, *I sermoni di Guerrico d'Igny "in nativitate sancti Ioannis Baptistae"*, in F.G.B. TROLESE (a cura di), *Monastica et humanistica. Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, I, Cesena 2003, 33-40.

¹⁹ Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13.

²⁰ Cf. SH, *titulus* XV, *caput* 1, 427-428; ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 1, 847-848. Era questa, del resto, anche l'opinione del Dominici [cf. G. DI AGRESTI, *Introduzione agli scritti inediti del Dominici*, in *Giovanni Dominici † 1419, Saggi e Inediti*, «Memorie Domenicane» n.s. 1 (1970) 49-199, alle pp. 80-82]. Il tema, molto caro ad Antonino, ricorre, ovviamente entro un contesto diverso, nel suo epistolario. Cf. la lettera forse inviata a donna Diodata (Dada) degli Adimari e incentrata sulla vita attiva e contemplativa (*Lettere di sant'Antonino arcivescovo di Firenze precedute dalla sua vita scritta da Vespasiano fiorentino*, a cura di F. PALERMO, Firenze 1859, lettera quinta, *Della vita attiva e contemplativa*, 87-98). Cf., inoltre, ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 1, 851-852.

volontà e dell'impegno nella vita attiva²¹. Infine Antonino pare quasi anticipare le ben più radicali (e senza dubbio opposte) posizioni critiche di Lorenzo Valla nei confronti dell'ascetismo monastico in rapporto all'impegno dell'esistenza cristiana dei laici²²; nonché l'annoso dibattito, che si svilupperà a partire dal primo Cinquecento, intorno alle figure evangeliche di Marta e Maria, sulla scia dell'interpretazione fornita dai *Moralia* di Gregorio Magno²³. Basti pensare, per esempio, alla dialettica fra Paolo Giustiniani, eremita a Camaldoli, e i suoi confratelli della *congregatio* veneziana²⁴.

Nell'ottica di Antonino - che seguiva la strada tracciata dal Dominici, promotore di una "religione della carità" intesa come percorso interiore e pratica delle buone opere²⁵ - la perfetta fusione tra vita attiva, fondata sulla prudenza, e vita contemplativa, nutrita dalla sapienza, viene condotta unicamente dai frati mendicanti («quem statum, scilicet vitae mixtae, apprehenderunt veri mendicantes a principio sui»)²⁶; per cui egli può concludere che «inter religiones illa, quae ordinatur ad docendum et praedicandum, tenet summum gradum». Infatti, «quamvis praedicare et docere sit actus vitae activae, procedit tamen ex plenitudine contemplationis». Pertanto, sempre in riferimento alla testimonianza di Gregorio, Antonino afferma, riportando alla lettera il celebre assunto di Tommaso, «maius est illuminare quam lucere solum»²⁷. Le *religiones novae*, che, dunque, completano idealmente le *antiquae* superandone in primo luogo la consustanziale monotopia, risultano le più vicine alla perfetta vita consacrata, ossia quella espres-

²¹ FRANCISCI PETRARCE, *De vita solitaria*, in *Prose*, a cura di G. MARTELOTTI, Milano-Napoli 1955, 285-591; *Il «De otio religioso» di Francesco Petrarca*, a cura di G. ROTONDI, Città del Vaticano 1958; COLUCII SALUTATI, *De seculo et religione*, ex codicibus manuscriptis primum editit B.L. ULLMAN, Firenze 1957. Cf. C. CABY, *À propos du De seculo et religione. Coluccio Salutati et Santa Maria degli Angeli*, in Ch. TROTTMANN (études réunies par), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Rome 2009, 483-529.

²² LAURENTII VALLE, *De professione religiosorum*, a cura di M. CORTESI, Patavii 1986.

²³ GREGORII MAGNI, *Moralium libri, pars II, VI, caput 37*, 764. Cf. in proposito TROTTMANN, *Vie active et vie contemplative*.

²⁴ Cf. G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, «Studi veneziani» 16 (1974) 177-225; E. MASSA, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il «Libellus ad Leonem X» (1513)*, Genova-Milano 2005, 99-100, 179-202; S. DALL'AGLIO, *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, Firenze 2006, 47-75; G. PENCO, *Il monachesimo medievale. Valori e modelli*, Abbazia di Praglia 2008, 345-346. Cf. anche C. CABY, *De l'éremitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome-Paris 1999, 11-15.

²⁵ GIOVANNI DOMINICI, *Trattato delle dieci questioni e Lettere a Madonna Bartolomea*, a cura di A. LEVASTI, Firenze 1957, quest. X, 111-125. Cf. in proposito M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana, I: Il Duecento, il Trecento e il Quattrocento*, Roma 1978, 127, 138; I. GAGLIARDI, *Il Libro d'amor di carità di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in GARFAGNINI, PICONE, *Verso Savonarola*, 47-81, alle pp. 55-56; PAOLI, *Antonino da Firenze*, 91-92.

²⁶ SH, *titulus XV, caput 1*, 428. Sull'equilibrata ascesi di Antonino, espressione di una rinuncia al mondo e nel contempo «arte di vivere nel mondo» insiste R. MORÇAY, *Saint Antonin fondateur du couvent de Saint-Marc archevêque de Florence, 1389-1459*, Tours-Paris [1914], 197. Cf. in proposito anche quanto osserva PAOLI, *Antonino da Firenze*, 90.

²⁷ ST, *pars III, titulus XVI, caput 1*, 847. Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa*, II-II, q. 118, a. 6.

sa al sommo grado dai vescovi, custodi della liturgia, promotori della preghiera, guide morali dei fedeli e pastori delle anime²⁸.

In coerenza con tale convinzione Antonino sostiene che anche la cultura dei monaci deve essere diversa da quella dei Mendicanti. Se, infatti, è vero che lo studio aiuta i primi a ben dirigere la meditazione e i secondi a predicare, «non omne studium congruit omnibus religiosis». Le lettere profane non si addicono ai monaci. Essi devono sempre prediligere i testi edificanti²⁹. Del resto fra i diversi gradi di perfezione della vita contemplativa quello della preghiera si configura come superiore al semplice livello della *lectio* («altioris contemplationis est oratio quam lectio»); ma ancor più alta è la religione che, attraverso la *lectio*, giunge alla preghiera, somma grazia del monaco³⁰.

Antonino precisa, inoltre, che il clero deve poter disporre dei mezzi da impiegare per il culto e per l'azione pastorale. Ai frati si addice, invece, la povertà, necessaria al fine di privilegiare, senza l'assillo delle preoccupazioni terrene, la più efficace predicazione e la cura dell'apostolato. I monaci, posti ad un livello in certo qual modo intermedio fra le altre due *formae* di vita consacrata, possono gestire sostanze patrimoniali utili a liberarli dai bisogni del corpo che distrarrebbero la loro attenzione dall'altissima pratica dell'*Opus Dei*. Tuttavia la ricchezza non deve risultare eccessiva («illis [religionibus] quae sunt ordinatae ad contemplandum, competit habere possessiones moderatas»), e soprattutto non può configurarsi se non come bene collettivo, poiché il possesso personale è colpa gravissima per i religiosi³¹.

²⁸ «Isto igitur modo sunt in statu perfectionis religiosi et episcopi, quia ad ea, quae ad perfectionem pertinent, sunt obligati perpetuo et cum solemnitate professionis vel consecrationis» (ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 1, 846). Grado di perfezione inferiore hanno «alii curati, quia non habent huiusmodi obligationem, nam renuntiare possunt ecclesiis» (*ibidem*).

²⁹ «Nam in religionibus non deputatis ad praedicandum, et legendum et disputandum, ut in monachis Chamaldulensibus, magis congruit studium seu lectio litterarum sacrarum et devotorum librorum, quam seculares scientiae, vel scientiae iuris» (*ivi*, *caput* 6, 904-905). Cf. in proposito anche G. FARRIS, *Ascesi e humanae litterae in S. Antonino da Firenze*, in *Id.*, *Ricerca di Dio e 'humanae litterae'* (*Saggi storici*), Savona 1977, 45; PAOLI, *Antonino da Firenze*, 98. Si trattava di una posizione che, in senso più generale, trovava conforto nell'opera del Dominici (cf. ad es. GIOVANNI DOMINICI, *Regola del governo di cura familiare*, a cura di D. SALVI, Firenze 1860, 133-136). Al contrario, sulla necessità della cultura profana per i monaci insisteva allora il benedettino Girolamo Aliotti nel suo *De monachis erudiendis* [cf. K. GANZER, *Monastische Reform und Bildung. Ein Traktat des Hieronymus Aliotti (1412-1480) über die Studien der Mönche*, in R. BÄUMER (a cura di), *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zur kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit*, Festgabe für Erwin Iserloh, Paderborn 1980, 181-199; e, più in generale, G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991, 292-299; O. KRISTELLER, *The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning*, in *Id.*, *Medieval Aspects of Renaissance Learning. Three Essays by Paul Oskar Kristeller*, a cura di E. MAHONEY, New York 1992, 93-158, alla p. 127; C. CABY, *I Padri nell'osservanza camaldolese: uso, riuso, abuso*, in M. CORTESI, C. LEONARDI (a cura di), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Firenze 2000, 175-191, alle pp. 176-177. Cf. anche oltre nel presente testo].

³⁰ ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 1, 848.

³¹ Aggiungeva a proposito degli Ordini proprietari: «Est monachorum habens aliquid viscositatis vel tenacitatis in terra propter amorem immobilium rerum, quam a viris nondum perfectis non possit Deo tota mente vacari, et possessionum curis intendi» (*ivi*, 849-850).

2. ANACORETI E CENOBITI NELLA PROSPETTIVA STORICA DELLA SALVEZZA

Come dicevamo, le argomentazioni teoriche esposte quasi in forma di sermone all'interno della *Summa theologica* tornano, accompagnate da una sistematica narrazione storica mossa da un analogo intento parenetico, nelle pagine del *Chronicon* dedicate al monachesimo³². Antonino, attento al dato normativo, insiste, in questa sua raccolta di *excerpta* e *sententiae*, sull'aspetto precettistico dell'antica letteratura e sulle regole di vita seguite dai primi religiosi. La narrazione, che sul modello della precedente storiografia mendicante non è mai ricostruzione fine a se stessa ma viene proposta come supporto ad una legge positiva³³, prende le mosse dai padri del III-IV secolo (fra gli altri: Paolo primo eremita, Antonio e i suoi discepoli, l'abate Pafnuzio, Giovanni eremita, *Moyses Ethiops*, Apollonio, Pacomio, Basilio)³⁴; per poi passare ai fondatori e riformatori d'Occidente (Benedetto, Mauro, Placido, Romualdo, Oddone di Cluny, Bruno di Colonia, Bernardo, i Vallombrosani, i Cistercensi, i Certosini, altri Ordini minori come gli Umiliati e la *religio* di Santa Brigida).

Le fonti della prima parte, consultate direttamente o provenienti da ben note rielaborazioni successive, sono: san Girolamo (epistola 22)³⁵, la *Vita di Antonio*, Eusebio e soprattutto i ventiquattro libri delle *Collationes* di Giovanni Cassiano, che vengono riportati in forma quasi integrale³⁶. L'attenzione dedicata a quest'ultimo era dovuta all'importanza che la sua opera e, più in generale, la spiritualità dei padri del deserto, avevano rivestito, circolando anche in volgare (si pensi al lavoro del Cavalca), per le prime gene-

³² In precedenza tratta degli eremiti occidentali del VI secolo fondando la narrazione sui *Dialogi* di Gregorio Magno (SH, *titolus* XII, *caput* 9, 303-307, 315-318). Su san Basilio, *ivi*, *titolus* X, *caput* 4, 59-60. Per quanto concerne la tradizione testuale del *Chronicon* e l'opera agiografica di Antonino relativa ai padri del deserto, cf. F. DOLBEAU, *Notes sur l'organisation interne des légendiers latins*, in *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque, Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979, Paris 1981, 11-29, alle pp. 13, 22, 25, nota 24. Sulle caratteristiche e la fortuna della produzione storiografica di Antonino, da considerarsi parte integrante di un'unica opera, essendo storia e morale, e in particolare storia e insegnamento teologico-morale, realtà strettamente connesse, cf. MORÇAY, *Saint Antonin*, 319-337, in partic., per la storia degli Ordini religiosi, 329-331; L. VEREECKE, *La morale di S. Antonino*, in *S. Antonino e la sua epoca. Atti del convegno tenutosi a Firenze 21-23 settembre 1989*, «Rivista di ascetica e mistica» 59/3-4 (1990) 255-273, alla p. 271. Cf. anche J.B. WALKER, *The «Chronicles» of Saint Antoninus. A Study in Historiography*, Washington 1933; P. BREZZI, *Gli scritti storici e l'azione politica di S. Antonino*, in *Settimana di studio sulla vita e le opere di S. Antonino Pierozzi nel V Centenario della morte*, Firenze 1960, 63-77, alle pp. 63-70; PAOLI, *Sant'Antonino*, 97-98.

³³ Antonino introduce il trattato con la definizione dello *status* monastico, cui fa seguire l'indicazione delle norme di vita e di preghiera, e dei dettami circa l'abito e l'accoglienza riservati ai novizi (SH, *titolus* XV, *caput* 1, 426-433).

³⁴ *Ivi*, *caput* 2-12, 433-516.

³⁵ HIERONYMI, *Epistola XXII, ad Eustochium, Paulae filiam*, in PL 22, 394-425.

³⁶ SH, *titolus* XV, *caput* 2, 433-471; cf. J. CASSIEN, *Conférences*, a cura di E. PICHERY (Sources Chrétiennes, 42, 54, 54bis, 64), Paris 1955-1959. Sulle fonti del *Chronicon*, cf. PAOLI, *Sant'Antonino*, 101.

razioni dei frati domenicani³⁷; nonché al prestigio di cui la più antica tradizione orientale godeva come esempio di perfezione spirituale, di edificazione morale e di ricchezza culturale nella coeva letteratura umanistica laica (basti ricordare il *De miseria humanae condicionis* di Poggio Bracciolini risalente al 1455, o la traduzione del *De utilitate studii in libris gentilium*, noto anche come *Oratio ad adolescentes*, di san Basilio condotta da Leonardo Bruni all'inizio del secolo)³⁸.

Dei suddetti personaggi e delle loro *familiae* religiose Antonino evidenzia soprattutto alcuni tratti. Fra questi emerge, in primo luogo, la prevalente scelta cenobitica, alla quale anch'egli accorda la propria preferenza in quanto *sacra conversatio* di eletti confratelli e viatico di salvezza in comunione di spirito e di beni³⁹. Dalle *Vitae* dei padri, da Girolamo e dalla Regola di san Benedetto Antonino desume la triplice distinzione tra anacoreti, cenobiti e sarabaiti (cui associa i monaci girovaghi citati a parte nella Regola), nonché la stima venata di diffidenza verso i primi e la totale disapprovazione nei confronti degli ultimi: falsi profeti, parassiti e ingannatori dei fedeli laici⁴⁰.

Riprendendo l'antica concezione origeniana riferita da Girolamo e da Benedetto, Antonino propone un'ideale successione di testimoni che, nel costante richiamo all'insegnamento di Cristo, hanno consolidato e ancora sostengono i pilastri della Chiesa. Al primo posto colloca gli apostoli, quindi i martiri per la fede, i chierici («sacri pontifices et alii clerici inferioris gradus, in timore Domini cum summa solertia ecclesias sibi commissas

³⁷ C. DELCORNO, *Introduzione*, in D. CAVALCA, *Cinque vite di eremiti. Dalle «Vite dei Santi Padri»*, a cura di C. DELCORNO, Venezia 1992, 11-73; D. CAVALCA, *Vite dei santi padri*, ed. critica a cura di C. DELCORNO, I, Firenze 2009, *Premessa*, IX-XI, XII, 363; cf. anche G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze 2004, 77-107, alle pp. 80-85. Per un'analisi del testo in virtù della direzione spirituale, cf. R. ALCIATI, *Il problema della direzione spirituale nelle Conferenze di Giovanni Cassiano*, in *Storia della direzione spirituale*, I: *L'età antica*, a cura di G. FILORAMO, Brescia 2006, 337-352. Sul rilievo di questi autori in Antonino, T. CENTI, *S. Antonino in lode dello stato religioso*, in *Sant'Antonino O.P. († 1459) maestro di vita spirituale*, Firenze 1959, 71-81, alla p. 72; Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche*, «Studi Medievali» s. III 9/2 (1968) 1017-1113, alla p. 1056; ed inoltre S. ORLANDI, *La biblioteca di S. Maria Novella in Firenze dal secolo XIV al secolo XIX*, Firenze 1952, 15, 48, 49; G. D'URSO (a cura di), *La nave spirituale di S. Antonino Pierozzi domenicano, arcivescovo di Firenze*, Firenze 1998, 24.

³⁸ Cf. C. VASOLI, v. *Bruni Leonardo*, *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIV, Roma 1972, 618-633, alla p. 621; R. FUBINI, *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali - Critica moderna*, Milano 2001, 24; P. VITI, *Bruni e Traversari lettori di san Basilio*, in CORTESI, LEONARDI, *Tradizioni patristiche*, 23-41, alle pp. 24-32. Cf. anche A. FLORAMO, *I testi dei padri patrimonio della Chiesa e della cultura fiorentina*, in G. ROLFI, L. SEBBREGONDI, P. VITI (a cura di), *La Chiesa e la città a Firenze nel XV secolo*, Milano 1992, 35-52.

³⁹ SH, *titulus XV, caput 1*, 426-428. Cf. anche, dalle *Collationes* di Cassiano, *ivi, caput 2*, 460.

⁴⁰ ST, *pars III, titulus XVI, caput 1*, 850-851; SH, *titulus XV, caput 1*, 426-428. Cf. SANCTI BENEDICTI, *Regula*, I, 1-12. Per la storia dell'esegesi relativa a questo capitolo, G. PENCO, *Il capitolo De generibus monachorum nella tradizione medievale*, in *Id.*, *Medioevo monastico*, 493-513.

regentes») e infine i laici religiosi «qui ea quae mundi sunt omnia relinquentes, ac carnem suam cum vitiis et concupiscentiis crucifigentes, et propriam voluntatem abdicantes, se totos Deo dicaverunt», che gettarono le basi della vita *vere christiana* contro le perfidie e la corruzione degli eretici. Furono proprio questi ultimi latore del sacro Verbo coloro che scelsero come testimonianza la rinuncia al mondo e come unica aspirazione la sequela del Salvatore, contribuendo a diffondere il suo messaggio di redenzione con la virtù salvifica della loro preghiera⁴¹.

Non vi è, volutamente, alcuna originalità nell'edificante narrazione proposta da Antonino. Egli non è animato da quel richiamo ai testi fondativi che in altri autori coevi di estrazione regolare, come in primo luogo Ambrogio Traversari, trova punti di contatto con la ricerca umanistica delle fonti⁴²; né traspare alcun interesse per la ricerca storico-filologica. La descrizione antoniniana dell'antica vita monastica risulta, senza dubbio, quella sancita dalla tradizione, che il presule evoca per ricordare ai contemplativi della sua epoca l'esempio insuperabile offerto dai padri delle origini.

L'accurata presentazione delle famiglie monastiche si collega alla visione delle *religiones* antiche o di riforma come alberi rigogliosi che affondano le radici nei corpi mistici dei *virii Dei* loro primi ispiratori. Tale immagine si apparenta idealmente al *Lignum vitae* bonaventuriano e all'albero di Iesse; e presenta i vari Ordini come rami vivacissimi gemmati e sempre nutriti dal sacro fusto della Croce⁴³. Del resto Antonino si inseriva in un clima culturale che conferiva nuovo rilievo ai santi fondatori sia delle più vetuste che delle nuove accolite dei regolari; clima di cui saranno, ad esempio, espressioni la memoria vallombrosana dell'abate generale Biagio Milanesi (ca. 1444-1523), ritenuto dai suoi estimatori un nuovo Giovanni Gualberto, o quella camaldolese che, ormai in piena età moderna, vedrà in Paolo Giustiniani (1476-1528) un secondo san Romualdo⁴⁴.

Nel raccontare, parafrasando le fonti, le origini del monachesimo Antonino riconduce la nascita dell'eremitismo ad Elia, solitario del monte Carmelo nonché *divinis revelationibus frequentatus*, e quella del cenobitismo ad Eliseo suo discepolo, che per primo visse poveramente con alcuni confratelli⁴⁵. A tali

⁴¹ SH, *titulus XV, caput 1*, 426-427. Scriveva Origene che «in Ecclesia prima post apostolos hostia martyrum, secunda virginum videatur, tertia continentium» (ORIGENIS, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, IX, PG 4, 1205; argomentazione ripresa e ampliata in Id., *In Numeros homilia*, X, 2, *ivi*, 12, 638). Cf. in proposito quanto osserva E. MALONE, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950. Antonino torna su questo concetto nell'epilogo della parte dedicata ai monaci e agli anacoreti orientali (SH, *titulus XV, caput 12*, 515).

⁴² Cf. in proposito CABY, *I Padri*, 181 ss.

⁴³ Cf. PENCO, *Il monachesimo medievale*, 327-329. Cf. anche Id., *Aspetti del mistero della Croce*, in Id., *Medioevo monastico*, 193-205, alle pp. 199-202.

⁴⁴ Cf. PENCO, *Il monachesimo medievale*, 141, 330, 343; M. VILLORESI, *San Giovanni Gualbertone nel Rinascimento tra agiografia e letteratura*, «Interpres» 25 (2006) 114-168, alle pp. 134-138, 141; F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra Medioevo e prima età moderna*, Roma 2008, 16. Cf. anche R.L. GUIDI, *Note sull'agiografia nel Quattrocento*, «Archivio Storico Italiano» 163/2 (2005) 219-228, alla p. 222.

⁴⁵ SH, *titulus XV, caput 1*, 427.

affermazioni l'autore fa seguire - come dicevamo - l'esposizione delle opere concernenti i padri egiziani, l'organizzazione delle loro comunità, l'asprezza della vita e del lavoro che conducevano; insistendo sull'abito, sulla *disciplina orandi* e sulle modalità di accoglienza riservate ai novizi, senza mai trascurare la catechesi degli *exempla* costituiti dagli episodi maggiormente edificanti⁴⁶. Resta per certi aspetti nell'ombra, a prescindere dall'esaltazione delle virtù individuali, la presentazione degli anacoreti. Di Antonio, ad esempio, campione dell'eremitismo, Antonino sembra apprezzare soprattutto la catechesi agli altri monaci e la presenza a fianco del suo biografo Atanasio nella lotta contro gli ariani, cioè l'azione nel secolo a difesa della vera fede⁴⁷.

I grandi anacoreti e i monaci delle origini vengono presentati come figure da imitare in quanto modelli di quella vita autenticamente contemplativa enunciata all'inizio della narrazione stessa⁴⁸. La galleria dei ritratti aperta da Cassiano e dalla *Vita* di Antonio continua, infatti, con l'evocazione di personaggi tratti dalla testimonianza di Girolamo, dall'*Historia Lausiaca* di Palladio e dall'*Historia monachorum* attribuita a Rufino; esempi che, tuttavia, pervengono al presule fiorentino soprattutto attraverso lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (esplicitamente richiamato con frequenza anche in questa parte dell'opera antoniniana, a confermare la preferenza per gli autori domenicani). Si ricordano, pertanto, le vite dei discepoli di Antonio, come Paolo, Ilarione e i due santi Macario⁴⁹; nonché - fra gli altri - alcuni dei più celebri abati e monaci, da Pastore a Malco fino a Giovanni eremita ed Arsenio; per poi passare a mirabili badesse quali Sara e Syncretice o all'anacoretica vita di espiazione condotta da santa Maria Egiziaca⁵⁰. Infine spazio è ovviamente dato a san Pacomio⁵¹ e ai detti dei padri (*apofthegmata patrum*) traditi da Pelagio e Giovanni Diacono⁵².

Dal *caput XII*⁵³ Antonino inizia a parlare dei maestri occidentali, partendo da Benedetto⁵⁴. Se i pochi dati biografici sono ovviamente desunti da Gregorio Magno⁵⁵, la parte finale della trattazione si presenta come un sunto e una breve esegesi della Regola⁵⁶. Antonino afferma recisamente che

⁴⁶ Si vedano in particolare gli episodi tratti dalle vite di Moyses, Pafnuzio e Antonio (*ivi*, 428-471).

⁴⁷ *Ivi*, *caput* 3, 471-477.

⁴⁸ L'ammirazione per il modello dei padri orientali resta, a mio avviso, in Antonino più grande di quanto sembri ritenere G. PENCO, *Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del Medio Evo europeo*, in Id., *Medioevo monastico*, 515-535, alla p. 534.

⁴⁹ SH, *titulus* XV, *caput* 3-6, 477-485.

⁵⁰ *Ivi*, *caput* 7-11, 485-507.

⁵¹ *Ivi*, *caput* 11, 507-509.

⁵² *Ivi*, *caput* 12, 510-515. Si trattava, del resto, dello schema usualmente seguito nei leggendari monastici, ancor prima che si diffondesse la *Legenda aurea* di Iacopo da Varagine. Per alcuni esempi d'area fiorentina datati a partire dal secolo XI, cf. R.E. GUGLIEMMETTI, *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze 2007.

⁵³ SH, *titulus* XV, *caput* 12, 516.

⁵⁴ «Sicut autem Basilius dicitur pater monachorum in oriente, ita et etiam beatissimus Benedictus pater monachorum in occidente» (*ibidem*).

⁵⁵ *Ivi*, *caput* 13, 516-524.

⁵⁶ *Ivi*, 524-525.

dopo il santo di Norcia quasi tutti i monaci seguirono i suoi precetti («post Benedictum, omnes monachi occidentis militant sub regula beati Benedicti, et ipsu<m> habent in patrem, exceptis Cartusiensibus»), e cita come esempi fulgidi i suoi discepoli Mauro, propagatore del monachesimo in Gallia, e Placido, martire in Sicilia secondo la tradizione di Pietro Diacono⁵⁷. La sua attenzione è, però, rapidamente attratta dai santi dei secoli X-XI, fra i quali spiccano Romualdo fondatore di Camaldoli⁵⁸ e il suo discepolo Bonifacio (Bruno di Querfurt), *Russensis martyr*, che assunse tale nome per porsi sulla scia di Bonifacio apostolo dei Germani, in quanto autentico monaco guidato dall'esempio di un martire⁵⁹. Un intero capitolo è dedicato a Oddone, Maiolo, Odilone e Ugo di Cluny, e quindi alla vicenda del primo Ordine borgognone⁶⁰. Non manca, infine, una breve nota sulla riforma dei canonici regolari⁶¹.

Il *caput* XVII è interamente dedicato a Giovanni Gualberto e ai Vallombrosani⁶², ai quali Antonino riserva proporzionalmente molto più spazio che ai Cistercensi, relegati in poche pagine⁶³. Questa scelta risulta in parte giustificata dal fatto che più avanti (*titulus* XVII, *caput* V) un intero capitolo è incentrato sulla vita di san Bernardo, «dilatator ordinis Cisterciensis», che viene riferita sulla base della testimonianza «a tribus ipsius discipulis conscripta»⁶⁴; senza contare il ruolo molto ampio che l'abate di Clairvaux svolge come fonte nel *De statu religiosorum* della *Summa moralis*⁶⁵. L'autore menziona, infine, i Premostratensi⁶⁶, i Templari⁶⁷, Stefano di Muret e Grandmont⁶⁸, nonché gli Umiliati⁶⁹. Più estesa risulta la trattazione dei Certosini⁷⁰, verso i quali evidenzia una particolare ammirazione che certamente gli derivava anche dalla stima espressa dal Dominici nei confronti di alcuni personaggi appartenenti a quest'Ordine⁷¹.

Quello fornito da Antonino è un quadro ampio e dettagliato, un manuale edificante di storia monastica frutto di attenta e spesso pedante compila-

⁵⁷ *Ivi*, *caput* 14, 525-532.

⁵⁸ *Ivi*, *caput* 15, 532-540.

⁵⁹ «Hic in capella regia videns ecclesiam antiqui martyris Bonifacii, mox exemplo sui aequivoci ad martyrium provocatus, ait: et ego Bonifacius vocor, cur ergo et ego martyr esse non debeo?», fulgido esempio di autentico monaco che elegge a proprio maestro un martire (*ivi*, 536).

⁶⁰ *Ivi*, *caput* 16, 540-548.

⁶¹ *Ivi*, 548.

⁶² *Ivi*, 548-553. Cf. oltre nel presente testo.

⁶³ *Ivi*, *caput* 18, 553-555.

⁶⁴ *Ivi*, 709-803.

⁶⁵ Cf. in proposito anche CENTI, *S. Antonino*, 72-73, 77.

⁶⁶ SH, *titulus* XV, *caput* 19, 555-556.

⁶⁷ *Ivi*, *caput* 20, 556-557.

⁶⁸ *Ivi*, *caput* 21, 557-559.

⁶⁹ *Ivi*, *caput* 23, 560-561.

⁷⁰ *Ivi*, *caput* 22, 559-560. Cf. anche ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 1, 851-852; *ivi*, *caput* VI, 908.

⁷¹ Cf. GIOVANNI DOMINICI, *Lettere spirituali*, a cura di M.-T. CASELLA, G. POZZI, Freiburg 1969, 226-227.

zione. Esso, pertanto, non poteva concludersi (*titolus XV, caput XXIII del Chronicon*) se non con una circostanziata e accorata enunciazione della moderna decadenza subita dai contemplativi. Proprio queste considerazioni rivolte alla «*religionum lapsu pia querimonia*» costituiscono la sezione più originale del trattato. A dire dell'intransigente arcivescovo, «*omnes religiones supradictae, ita hodie relaxatae sunt, et tepefactae*». Egli lo afferma e subito si chiede, con enfasi retorica, «*quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus?*»⁷². Citando espressamente i rilievi mossi da Bernardo ai Cluniacensi, enumera i vizi del monachesimo posteriore all'età d'oro: abbandono della vita regolare, rinuncia alla disciplina, lusso, incontinenza. L'elenco viene presentato tramite un'elegante serie di antinomie⁷³, le quali servono a far capire che i monaci del suo tempo ormai si comportano esattamente come chierici (anzi, molto spesso, come i peggiori di essi) o quasi fossero semplici laici, senza rispetto per i propri modelli.

Sebbene il testo non fornisca in questa parte precise coordinate cronologiche, suggerisce ugualmente che la crisi degli Ordini proprietari non sia da attribuire all'età contemporanea, ma risalga almeno al secolo XIII, epoca in cui fiorirono le famiglie mendicanti, le quali portarono nuova linfa alla vita regolare. Il rimprovero mosso ai contemplativi si fa dunque più severo a causa dell'implicito ma chiaro confronto proprio con questi ultimi e con il clero secolare. Antonino sembra voler ribadire che i figli spirituali di san Benedetto hanno perduto la vocazione ascetica dei primordi senza acquisire i meriti della pastorale e quelli di una corretta cura d'anime, cui pure, non di rado, sono anch'essi chiamati. Lex priore di San Marco giunge, così, a critiche generiche e non circostanziate che, però, restano, nel loro insieme, molto dure e senza appello: «*Nihil de scripturis agitur. Nihil de salute animarum, sed nugae et risus, et verba proferuntur in ventum*»⁷⁴. Ne deriva un'immagine a tinte fosche di monaci ingordi e oziosi che si fanno ricoverare in infermeria anche quando non sono malati, che indulgono in chiacchiere vane, che mangiano carne e non si privano di alcun piacere corporale. Una serie di violente domande retoriche in cui marcata è l'impronta della più aspra invettiva chiude il paragrafo dedicato alla *deprecatio morum*, la quale, in fondo, risparmia unicamente i Certosini, cioè quella religione «*numquam deformata*» che, dopo secoli, «*adhuc in suo vigore perseverat*»⁷⁵.

⁷² SH, *titolus XV, caput 23*, 561-562.

⁷³ «*Ecce enim parcitas putatur avaritia, sobrietas austeritas creditur, silentium tristitia reputatur. E contra remissio discretio dicitur, effusio liberalitas, loquacitas affabilitas, cachinnatio iucunditas: mollities vestimentorum et equorum fastus, honestas, lectorum superfluous cultus, munditia. Cumque haec alterutrum impendimus, caritas appellatur. Ista certe caritas destruit caritatem, haec discretio discretionem confundit*» (*ivi*, 561; cf. BERNARDI CLARAVALLENSIS, *Apologia ad Guilelmum abbatem*, II, in *Sancti Bernardi Opera*, a cura di J. LECLERCO, H. ROCHAIS, *Tractatus et opuscula*, Roma 1963, VIII, 95).

⁷⁴ SH, *titolus XV, caput 23*, 561.

⁷⁵ *Ivi*, 562. Per i Certosini nel Quattrocento, cf. F.A. DAL PINO, *Il secolo delle certose italiane: inizi Trecento-metà Quattrocento*, «Annali di Storia Pavese» 25 (1997) 37-48; G. LEONCINI, «*Carthusia numquam reformata*»: spiritualità eremitica fra Trecento e Quattrocento, «Studi Medievali» s.

Il tono apodittico con cui Antonino avanza la sua reprimenda sfocia in più punti nel luogo comune e si avvicina ai rilievi, alle contestazioni e alle immagini satiriche che avanzavano contro il monachesimo ricco, ipocrita e deteriore anche altri autori suoi contemporanei. Basti ricordare il già citato Lorenzo Valla (che estendeva la propria avversione all'intero stato religioso), Leonardo Bruni (*Oratio in hypocritas*) e Poggio Bracciolini (*Contra hypocritas*)⁷⁶; gli ultimi due, peraltro, profondamente ostili all'opera del Dominici, venerato maestro di Antonino⁷⁷. L'attacco si fa, pertanto, generico, serrato e ingeneroso, ma risulta funzionale a quei rimedi efficaci che il vescovo sommo catechista è ormai pronto a sostenere.

In ogni caso nel paragrafo seguente (n. II) Antonino sembra indulgere ad un relativo ottimismo. Proprio in epoca recentissima - scrive - durante i settant'anni immediatamente precedenti («a septuaginta annis citra»), molte di queste famiglie regolari, col favore della misericordia divina, sono tornate fiorenti «in terra nostra Florentina». Dall'invettiva universale passa, quindi, all'apprezzamento per la condotta delle comunità presenti nella sua diocesi ed anche in alcune suffraganee. I primi religiosi che hanno espresso una chiara volontà di riforma sono stati i canonici regolari lucchesi di Frigionaia, che occupano una sede anche a Fiesole; poi lo hanno fatto i cosiddetti Scopetini, giunti dall'Umbria per condurre vita di perfezione presso le mura di Firenze. Anche i Cistercensi, che dopo l'aurea stagione di san Bernardo «inutiles facti sunt», grazie all'Osservanza stabilita da papa Eugenio IV nel cenobio di Settimo, sono pronti a rinverdire gli antichi splendori⁷⁸. I Benedettini neri devono la loro rinascita alla Congregazione di Santa Giustina di Padova, sempre promossa da papa Eugenio⁷⁹, e diffon-

III 29/2 (1988) 561-586; F.A. DAL PINO, *Movimenti eremitici nel Quattrocento italiano*, in *L'eremita Francesco di Paola viandante e penitente. Atti del III convegno internazionale di studio, Paola, 14-16 settembre 2000*, Roma 2006, 43-64, alle pp. 56-57.

⁷⁶ Cf. L. GUALDO ROSA, *Leonardo Bruni, l'«Oratio in hypocritas» e i suoi difficili rapporti con Ambrogio Traversari*, in *Ambrogio Traversari Camaldolese. Nel VI centenario della nascita, 1386-1986*, «Quaderni di vita monastica» 45 (1987) 89-111; G. PICASSO, *Tra umanesimo e «devotio»*. *Studi di storia monastica*, Milano 1999, 106-113; POGGIO BRACCIOLINI, *Contra hypocritas*, a cura di D. CANFORA, Roma 2008.

⁷⁷ Sulle critiche al Dominici da parte di Poggio e del Bruni cf. G. CRACCO, *Giovanni Dominici e un nuovo tipo di religiosità*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 1988*, Todi 1990, 1-20, alla p. 9.

⁷⁸ SH, *titulus XV, caput 23*, 562. Come scriveva Vespasiano da Bisticci, Eugenio «attendeva, quant'egli poteva, a ridurre luoghi in osservanza, e suo pensiero era di disfare tutti i conventuali, e fare ogni cosa osservanza» (VESPASIANO DA BISTICCI, *Eugenio IV papa*, in Id., *Vite di uomini illustri del secolo XV*, a cura di P. D'ANCONA, E. AESCHLIMANN, Milano 1951, 11).

⁷⁹ Cf. in proposito M. FOIS, *I movimenti religiosi dell'osservanza nel '400: i benedettini*, in G.B.F. TROLESE (a cura di), *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), Padova-Venezia-Treviso, 19-24 settembre 1982*, Cesena 1984, 225-262; R. BIZZOCCHI, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna 1987, 146-147; G.B.F. TROLESE, *La congregazione di S. Giustina di Padova (sec. XV)*, in *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Actes du premier Colloque international du CERCOR, Saint-Étienne, 16-18 septembre 1985, Saint-Étienne 1991, 625-645.

dono un nuovo verbo dalla Badia fiorentina⁸⁰. Si avviano su un cammino di maggior rigore anche gli Olivetani, i Camaldolesi e i Vallombrosani (in particolare quelli del monastero suburbano di San Salvi)⁸¹. Nell'elenco compaiono, infine, pur restando un po' in disparte, i Silvestrini, allontanati da San Marco proprio su pressione dei Domenicani osservanti (ma del resto tale *religio*, si affretta a precisare Antonino, «quasi ex toto deficit [...] ex carentia fratrum») ⁸².

A prescindere dal riferimento all'azione di Eugenio IV e dai pochi cenni all'Osservanza di Santa Giustina, Antonino non spiega le ragioni di questa locale inversione di tendenza. Ben preparato sugli autori antichi e della tradizione domenicana, egli non fornisce coordinate precise circa gli eventi occorsi al monachesimo contemporaneo. Il suo stretto legame con papa Condulmer e la profonda condivisione dell'ideale riformatore lo portarono ad avvicinarsi, come vedremo meglio in seguito, ad esponenti del movimento veneto attivi a Firenze, come ad esempio il portoghese Dom Frey Gomez abate della Badia fiorentina (1420-40)⁸³. Molto probabilmente ciò gli consentì di conoscere in qualche modo l'opera di Ludovico Barbo (1381-1443) o di Lorenzo Giustiniani (1381-1456), religiosi che, come lui, assunsero alla dignità episcopale e, diversamente da lui, attribuirono al ritiro della vita monastica un ben più alto e sentito valore escatologico⁸⁴. In ogni caso Antonino non fa alcun cenno agli impulsi di rinnovamento spirituale che l'*Ordo vitae* contemplativo ricevette dalla *devotio moderna*. Per

⁸⁰ «Deus autem, qui inveterata renovat, et nigros [in riferimento al colore dell'abito] carbones igne succensus lucidos facit, quosdam nobiles secundum saeculum, et mente nobiliores monachos inspiravit ad Benedicti patris regulam ex integro adimplendam» (SH, *titulus XV, caput 23*, 562). Il concetto si ritrova espresso nella *Summa moralis*, ove si legge: «Sub regula B. Benedicti militant multi ordines, ut monachi nigri [...] qui quum essent relaxati, reformati sunt in speciali congregatione, quae dicitur sanctae Iustinae, habentes speciales constitutiones et exemptiones per Eugenium IV confirmatas» (ST, *pars III, titulus XVI, caput 1*, 854).

⁸¹ SH, *titulus XV, caput 23*, 562. Cf. anche oltre nel presente testo.

⁸² *Ibidem*. «Omnes sunt exempti, nisi Silvestrini» (ST, *pars III, titulus XVI, caput 1*, 854). Antonino sembra giustificare in questo modo il loro allontanamento da San Marco per lasciare spazio ai frati predicatori dell'Osservanza originariamente condotti in città da Giovanni Dominici («In Florentia eorum fuit conventus sancti Marci, sed ab eis ablatum per Eugenium quartum propter dissolutam eorum vitam oblatum fuit ordini Praedicatorum», SH, *titulus XV, caput 23*, 562). Sulla vicenda cf. I. GAGLIARDI, *Firenze e gli eredi spirituali di Silvestro Guzzolini: tracce per una storia dell'insediamento silvestrino di San Marco (1299-1436)*, in U. PAOLI (a cura di), *Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica. Atti del convegno, Fabriano, 4-6 giugno 1998*, Fabriano 2001, 169-201, alle pp. 188 ss. Cf. anche nota 108 del presente testo.

⁸³ Sul quale cf. THOMAS SALVETTI, *B. Gometii Vita*, ms, BML, *Ashb.* 885, compostanel 1442, in partic. cc. 2v-8r; E. NUNES, *Dom Frey Gomez, abade de Florença (1420-1440)*, I, Braga 1963.

⁸⁴ Sul Barbo cf. I. TASSI, *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Roma 1952, e i testi citati in nota 79 del presente testo. Su Lorenzo Giustiniani, cf. G. CRACCO, *Momenti escatologici nella formazione di Lorenzo Giustiniani*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo. Atti del convegno, Todi, 16-19 ottobre 1960*, Todi 1962, 217-231. Antonino ebbe un diretto contatto col Giustiniani nel 1453, alla vigilia della pace di Lodi, come ambasciatore della Repubblica fiorentina [S. ORLANDI, *Gli ultimi 8 anni di episcopato di S. Antonino secondo il "Registro di entrata e di uscita" e molti altri documenti inediti*, «Memorie Domenicane» 77/1 (1960) 169-248, alla p. 215].

lui la restaurazione della vita benedettina aveva un carattere essenzialmente e operativamente disciplinare, si fondava sul recupero dei valori originari e non proveniva, se non in parte, dall'interno dei chiostri, scaturendo in prima istanza dalla paterna ammonizione che impartivano la gerarchia ecclesiastica e l'autorità vescovile.

3. RICADUTE DISCIPLINARI. I LIMITI AL DIRITTO DI ESENZIONE

Dall'ermeneutica delle testimonianze antiche e dalla volontà di tradurre le convinzioni etico-religiose in teoria e prassi schiettamente giuridiche scaturisce la riflessione, fondata sul diritto canonico, che Antonino fa circa l'esenzione dei religiosi rispetto all'autorità dell'ordinario diocesano⁸⁵. Il tema è trattato principalmente nel *titulus XVI, caput VII, IX e X della Summa moralis*. In primo luogo l'autore affronta la complessa condizione dei monaci rettori di chiese secolari. Egli sostiene, sulla scorta dell'Ostienese, che tali religiosi sono in tutto soggetti ai loro abati, eccezion fatta per il rispetto di alcuni precetti, come il silenzio, il digiuno e le vigilie, che non possono facilmente essere osservati in una chiesa pubblica aperta ai fedeli. In ogni caso le parrocchie monastiche restano soggette ai vescovi. Essi hanno piena facoltà di intervenire nella loro gestione in rapporto alla concessione della *licentia praedicandi*, all'amministrazione dei sacramenti e, in senso più ampio, all'attività pastorale⁸⁶.

Se questa è l'impalcatura giuridica entro la quale per Antonino si colloca il diritto monastico di possedere chiese con cura d'anime, la sua profonda convinzione è che, come sosteneva Gregorio, «nemo potest et ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monachorum regula ordinate persistere»⁸⁷. Ne consegue che il legittimo privilegio concesso ai contemplativi deve essere da caso per caso dimostrato⁸⁸ e dai presuli vincolato a ben precise limitazioni⁸⁹. Il Pierozzi spiega come solo gli edifici ecclesiastici siano

⁸⁵ Sulla canonistica relativa alle parrocchie monastiche, cf. G. PICASSO, «Sacri canones et monastica regula», *Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006, 271.

⁸⁶ ST, *pars III, titulus XVI, caput 6*, 910; *caput 7*, 911-912; *caput 9*, 923.

⁸⁷ *Ivi, caput 6*, 910.

⁸⁸ «Sive clerici seculares, sive religiosi, sive hospitalarii [...] qui dicunt se exemptos, et allegant privilegia sua, requisiti ab ordinariis ostendere tenentur, et etiam tradere transcripta articulorum, de quibus fuerit controversia» (*ivi, caput 9*, 920).

⁸⁹ «Secundum Johannem [Giovanni d'Andrea] in glossa summaria, 16. quaest. 1. quod secundum antiqua iura monachi non poterant praeesse ecclesiis parochialibus nisi ex necessitate tantum, Dist. 55. *Priscis*. Hodie vero possunt, utilitate etiam suadente, quia magis probati sunt esse utiles, quam seculares. Sed secundum Hostiensem in ecclesiis, quae ad monachos pleno iure non spectant, non possunt praefici sine episcopi auctoritate, non possunt monachi in illis curam committere, nec monachum praesentare invito episcopo, et multo magis in ecclesiis, quae nullo modo pertinent ad eos, et sic intelliguntur illa ca. 16. quaest. 1. a principio usque ad paragraphum *Ecce in hoc*. Sed concurrente voluntate episcopi et assensu abbatis, praefici possunt, et sic intelliguntur alia capit. a paragrapho *Ecce in hoc*, usque ad paragraphum *His omnibus*. Ubi autem episcopus assentit, et abbas dissentit, abbati obediendum est, 16. quaest. 1. *Quum pro utilitate*. [...] Mona-

da ritenersi legittime proprietà degli istituti religiosi esenti, e solo in quanto beni immobili essi risultino sottratti alla giurisdizione dei vescovi diocesani. I rettori di tali chiese devono essere cappellani secolari confermati dagli ordinari, e per questo motivo è inopportuno che si tratti di monaci, i quali, come si è detto, hanno l'obbligo di obbedire ai loro abati⁹⁰ («*talis monachus est translatus et per episcopum institutus, est ab abbate absolutus, et solus episcopus est sibi abbas*»)⁹¹. Inoltre i vescovi possono legittimamente intervenire nelle questioni interne degli esenti se ciò è da costoro esplicitamente richiesto⁹².

Antonino non discute la liceità dell'esenzione, alla quale ricorrevano anche i suoi confratelli domenicani. Anzi enumera quali Ordini godano di tali privilegi, citando, fra gli altri, anche i monaci vallombrosani, in rapporto ai quali, però, precisa: «*Quorum tamen privilegia non vidi*»⁹³. Tuttavia indica, a seguire, i margini di intervento che restano ai vescovi per evitare che i religiosi abusino di questo diritto, in considerazione del fatto che la glossa concede ai primi maggior credito e che, in caso di controversia, a fronte di prove non convincenti, prevale la loro parola su quella dei regolari⁹⁴. Non è da escludere che Antonino avesse potuto verificare la validità di questi assunti, i quali comunque – lo ribadiamo – egli riteneva canonici, anche in rapporto all'operato del suo predecessore sulla cattedra di san Zanobi. Infatti il padovano Bartolomeo Zabarella, legato apostolico in Francia, in Germania e nella penisola Iberica, era stato ben poco presente a Firenze (1440-1445) e aveva affidato per certi periodi la Curia dell'arci-

chus non potest esse canonicus secularis secundum Joannem, quia non est arandum simul in bove et asino, idest, homines diversae professionis in uno simul officio non sociabis» (*ivi, caput* 4, 896-897; cf. anche *caput* 9, 923-925). La nota metafora del bove e dell'asino è desunta da Dt 22,10.

⁹⁰ «*Monachi canonici et clerici conversi, et perpetuo oblati intelliguntur exemti; non autem presbyter, qui parochianorum curam habet, quoad ea, quae ad ipsam curam pertinent, nec ipsi parochiani*» (ST, *ivi, caput* 9, 920); «*Item exemti non possunt construere oratoria vel capellas in locis non exemptis sine licentia dioecesanorum*» (*ivi*, 921); citando la bolla di Urbano III: «*In ecclesiis, ubi monachi habitant, populus per monachum non regatur, sed cappellanus, qui populum regat, ab episcopo per consilium monachorum instituat*» (*ivi*, 923). Sul problema della dipendenza monastica di chiese con cura d'anime, cf. C. VAN DE KIEFT, *Une église privée de l'abbaye de la Trinité de Vendôme au XI^e siècle*, «*Le Moyen Âge*» s. IV 64/18 (1963) 157-168; J. AVRIL, *Paroisses et dépendances monastiques au Moyen Âge*, in *Sous la règle de Saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Sainte-Marie de Paris, 23-25 octobre 1980, Genève-Paris 1982, 95-105; C.H. BERMAN, *Cistercian Development and the Order's Acquisition of Churches and Tithes in Southwestern France*, «*Revue Bénédictine*» 91/1-2 (1981) 193-203.

⁹¹ ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 4, 897. Sulla liceità della pastorale monastica, in qualche modo connessa col sacerdozio dei monaci, problema a lungo dibattuto fin dalla tarda antichità, cf. R. FOREVILLE, J. LECLERCQ, *Un débat sur le sacerdoce des moines au XII^e siècle*, «*Studia Anselmiana*» 41 (1957) 8-118.

⁹² «*De exemptis etiam nota, quod quacumque gaudeant libertate, nihilominus conveniri possunt coram ordinariis ratione delicti, vel contractus*» (ST, *pars* III, *titulus* XVI, *caput* 9, 921).

⁹³ *Ivi*, 922.

⁹⁴ *Ivi*, 920, 924-925.

diocesi al benedettino Girolamo Aliotti (1412-1480), abate di Santa Fiora e Lucilla presso Arezzo, suo segretario⁹⁵.

D'altra parte i vescovi fiorentini non avevano mai rinunciato ad interessarsi alla condotta dei contemplativi presenti nella loro diocesi, e avevano cercato in più occasioni di influire sulla stessa elezione degli abati, esercitando una facoltà che traeva parziale legittimazione dalla stessa Regola di san Benedetto⁹⁶. Nelle costituzioni sinodali fiorentine del 1310, all'epoca del presule Antonio d'Orso Biliotti⁹⁷, si era vietato ai singoli religiosi di risiedere fuori dai relativi istituti e, cosa ancor più significativa, si era proibito a qualsiasi chierico secolare di accogliere un regolare come cappellano o famulo⁹⁸. Restava, però, il fatto che il diritto di visita pastorale del vescovo nei benefici ecclesiastici e nelle chiese parrocchiali esenti non era stato mai affrontato in maniera organica, e verrà sancito solo dal decreto *De reformatione* della sessione VII del concilio di Trento (nonché ribadito più tardi col decreto sui religiosi *De regularibus et monialibus*)⁹⁹. Antonino trovò, pertanto, proprio nell'opposizione avanzata dagli esenti ad una delle espressioni maggiormente evidenti delle prerogative connesse al sacramento dell'ordine episcopale uno fra i più seri *impedimenta residentiae*. Con tale resistenza dovette dunque confrontarsi nel tentativo di ancorare al fondamento teorico e dottrinale anche la prassi di quest'aspetto del suo ufficio pastorale.

Del resto che il pio arcivescovo, il cui operato fondeva, da vari punti di vista, costituzionalismo ecclesiastico ed episcopalismo riformatore, cercasse sempre di unire, su impulso di una forte coscienza progettuale, elabora-

⁹⁵ Sull'arcivescovo cf. L.G. CERRACCHINI, *Cronologia sacra de' vescovi e arcivescovi di Firenze*, Firenze 1716, 150-151; ed anche G. LAMI, *Novelle letterarie pubblicate in Firenze l'anno MDCCLXIX*, XXX, 727-732, 815-818; V. BORGHINI, *Discorsi, con annotazioni*, II, Firenze 1755, 588-589, nota 2. Sull'Aliotti, cf. ora C. CABY, *Prime ipotesi a proposito del dialogo «De optimo genere vite» di Girolamo Aliotti (1439)*, «Medioevo e Rinascimento» 22 n.s. 19 (2008) 245-280.

⁹⁶ SANCTI BENEDICTI, *Regula*, LXIII, 3-6. Tale facoltà aveva destato pareri opposti nei canonisti, compreso lo stesso Graziano. Cf. PICASSO, «Sacri canones», 177-178.

⁹⁷ Sul vescovo (1309-1322), cf. CERRACCHINI, *Cronologia sacra*, 92-94; *Hierarchia Catholica Medii Aevi ... ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta*, per K. EUBEL, Monasterii 1913, I, rist. Patavii 1960, 250. Per le costituzioni fiorentine si veda anche G. CIAPPELLI, *Carnevale e quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Roma 1997, 50-51.

⁹⁸ R.C. TREXLER (a cura di), *Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Città del Vaticano 1971, 263. Rinvio in proposito anche a F. SALVESTRINI, *Forme della presenza benedettina nelle città comunali italiane: gli insediamenti vallombrosani a Firenze tra XI e XV secolo*, in C. CABY (a cura di), *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Atti della tavola rotonda, Roma, 20-21 novembre 2009*, in corso di stampa su «Mélanges de l'École Française de Rome».

⁹⁹ *Concilium tridentinum*, sess. VII, *Decretum secundum super reformatione*, capo 8, in G. ALBERIGO, G. DOSSETTI, P.P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, consulenza di H. Jedin, Bologna 1991, 688; sess. XXV, *caput VIII*, IX, XI, *ivi*, 779-780. Un impulso alla limitazione del diritto di esenzione, soprattutto per il tramite della visita alle chiese parrocchiali da parte dell'ordinario diocesano, venne anche, in un periodo anteriore, dal concilio Lateranense V del 1512 (*Concilium Lateranense V*, sess. XI, *Super religiosos et eorum privilegia*, *ivi*, 645-649).

zione dottrinale, normazione canonica e prassi giuridico-amministrativa anche in relazione alla vita monastica, lo suggerisce lo stesso Vespasiano da Bisticci nella sua ben nota biografia del presule, quando scrive che «i monasteri di monache sottoposti alla sua diocesi castigò e ridusse alla vera via»¹⁰⁰. Sappiamo, poi, che durante la visita pastorale compiuta nel 1446, all'indomani del suo insediamento – visita che egli condusse secondo i più rigidi dettami canonici da lui stesso descritti nella *Summa*¹⁰¹ – ebbe occasione di verificare come ben quattordici monaci reggessero chiese con cura d'anime. Alcuni di essi, a suo dire, tenevano bene le parrocchie. In ogni caso venne chiesto loro di mostrare il titolo o il breve apostolico legittimante gli incarichi ricoperti e l'autorizzazione ad accettare benefici ecclesiastici. In quella stessa occasione si impose che tutti i monaci portassero l'abito religioso e fossero sempre riconoscibili «in apparenza»¹⁰²; un precetto ribadito nelle costituzioni sinodali promulgate alla metà degli anni Cinquanta del secolo¹⁰³. Questi ultimi testi, oltre a riprendere quanto già stabilito nelle raccolte normative dei predecessori, soprattutto in materia di regolari chiamati a svolgere la funzione di cappellani e vicari¹⁰⁴, aggiungevano il divieto di nominare gli apostati come officianti nelle chiese dell'arcidiocesi, «dichiarando noi come apostati tutti quegli che passano dagl'ordini mendicanti ad gl'ordini monachali senza dispensatione spetiale dilla sedia apostolica dopo il concilio di Gostanza [con la significativa eccezione, indice delle preferenze accordate dal presule], se fussino iti allo ordine di Certosa»¹⁰⁵.

Antonino, in quanto vescovo, volle essere censore ma anche padre dei monaci. Per questo motivo ritenne che fosse suo compito difendere gli istituti dalla commenda e da qualsiasi forma di corruzione. In tal senso era, del resto, confortato, sia pure indirettamente, persino dalla volontà del

¹⁰⁰ VESPASIANO DA BISTICCI, *Arcivescovo Antonino, fiorentino*, in Id., *Vite*, IV, 127. Sono poi numerosi gli interventi a tutela e controllo dei monasteri femminili presenti nelle costituzioni sinodali promulgate alla metà degli anni Cinquanta. Tali testi confermano che queste case di perfezione restavano sotto la piena tutela del presule (R.C. TREXLER, *Church and Community, 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma 1987, Appendice, nn. 20, 47-50; 457, 464-465). Cf. anche MORÇAY, *Saint Antonin*, 181-183; BIZZOCCHI, *Chiesa e potere*, 31-32.

¹⁰¹ ST, *pars III, titulus XX, caput 6*, 1140-1150.

¹⁰² Cf. S. ORLANDI, *I primi 5 anni di episcopato di S. Antonino*, «Memorie Domenicane» 75/1 (1958) 119-172, alla p. 160. Sul rilievo della visita per Antonino, cf. A.F. VERDE, *La conversione degli infedeli e dei Giudei in ordine all'unione della Chiesa. Tras san Vincenzo e Savonarola: una traccia di studio da seguire*, in P. VITI (a cura di), *Firenze e il Concilio del 1439. Atti del convegno di studi, Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989*, I, Firenze 1994, 243-286, alla p. 258; E. ROTELLI, *La visita pastorale di S. Antonino a Firenze e dei vescovi suffraganei a Pistoia e Fiesole*, «Studia Borromaiica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna» 9 (1995) 81-91, alle pp. 88-89; D.S. PETERSON, *The Cathedral, the Florentine Church, and Ecclesiastical Government in the Early Quattrocento*, in T. VERDON, A. INNOCENTI (a cura di), *Atti del VII centenario del Duomo di Firenze, I, 1: La cattedrale e la città. Saggi sul Duomo di Firenze*, Firenze 2001, 55-78, alla p. 74.

¹⁰³ «Et che portino [i monaci] l'abito, cioè lo scapolare, patente e manifesto. Altrimenti, non lla portando, non siano accettati ad alchuno ufficio, e cagino in pena di £ XII» (TREXLER, *Church*, n. 47, 464-465).

¹⁰⁴ *Ivi*, n. 22, 458.

¹⁰⁵ *Ivi*, n. 21, 458.

governo fiorentino, il quale, in una missiva del 1453 al pontefice Niccolò V, dichiarava che i chiostrri dell'arcidiocesi non potevano essere affidati se non ad abati residenti, poiché «sicut uxor viri presentiam requirit, ita et monasteria suum sponsum exposcunt»¹⁰⁶.

4. L'ORDINE VALLOMBROSANO NELLA FIRENZE DEL PRIMO QUATTROCENTO

Abbiamo sottolineato come nella sua disamina della storia monastica e delle fondazioni presenti nell'arcidiocesi fiorentina Antonino riservi ampio spazio ai Vallombrosani. Ciò non stupisce se si considerano l'ampia diffusione di questa famiglia benedettina nei territori di Firenze, Fiesole e Pistoia e l'importanza che essa, ancora in pieno Quattrocento, rivestiva a vario titolo per la Repubblica di san Giovanni.

Antonino dimostra di conoscere bene la realtà di tali religiosi, anche se il testo sembra suggerire la confluenza in essi dei Silvestrini di Firenze («sub eodem habitu et regula»), o comunque una non chiara commistione fra i due Ordini: dati per quest'epoca del tutto privi di fondamento. Onde qualificarli con maggior precisione egli afferma che i Vallombrosani vivono «sub regula militantis beati Benedicti cum quibusdam constitutionibus eorum super additis, et in habitu griseo». I loro monasteri sono numerosi sia in Toscana che in «Lomgobardia etiam superiori»¹⁰⁷. Anch'essi nel corso dei secoli «claudicaverunt a semitis Ioannis Gualberti», loro padre, e solo di recente hanno conosciuto la restaurazione degli antichi principi grazie all'azione di papa Eugenio e al benefico innesto di Santa Giustina, la cui riforma ha coinvolto il monastero fiorentino di San Salvi¹⁰⁸.

¹⁰⁶ ASF, *Signori, Missive I Cancelleria*, 40, c. 18v, 20 settembre 1453. Cf. in proposito anche MORCAY, *Saint Antonin*, 140.

¹⁰⁷ SH, *titulus XV, caput 17*, 548; *caput 23*, 562. Sui Vallombrosani come monaci grigi, cf. G. MORONI, *Dizionario di erudizione ecclesiastica da S. Pietro ai nostri giorni*, LXXXVIII, Venezia 1858, 66, 75; N. VASATURO, *Vallombrosani; Vallombrosane (monache)*, schede 9 e 10, in G. ROCCA (a cura di), *La Sostanza dell'Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Catalogo della mostra, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 18 gennaio-31 marzo 2000, Roma 2000, 149-151, alla p. 149.

¹⁰⁸ «Sed nec fuit abbreviata manus domini [Is 59,1] ad resarciendum griseos mortificationem Crucis in habitu praeferentes. Nam circa annos Domini 1430. quibusdam monachis nigris ex abbazia Florentina assumptis in abbatiam Sanctae Florae Aretinam, et postmodum dicta abbatia Aretina ad monasterium Sancti Salvii per Eugenium 4. translatis: per viam permutationis dicta religio Vallis umbrosae collapsa, cuius erat dictum monasterium Sancti Salvii extra muros, ad vitam regularem reparata est addito eis per adnexionem conventu Sancti Georgii florentio, et monasterio Pasingnani per unionem multiplicato numero eorum» (SH, *titulus XV, caput 23*, 562-563). Non è chiaro di cosa i Vallombrosani avessero dovuto essere risarciti per grazia divina. Se fosse stato per la perdita di San Marco, ricordata subito sopra, vorrebbe dire che Antonino pensava, come dicevamo, alla fusione dei monaci grigi coi Silvestrini di Firenze. Conferma il dubbio di un indebita e forse non del tutto innocente confusione operata dall'arcivescovo tra le vicende delle due famiglie benedettine, il riferimento a San Giorgio sulla Costa. Occorre, infatti, precisare che quando nel 1436, su pressione della Signoria fiorentina, Eugenio IV concesse ai Domenicani osservanti il convento di San Marco, i Silvestrini ivi residenti si dovettero spostare, appunto, a San Giorgio in Oltrarno.

In effetti l'Ordine gualbertiano conosceva in quel periodo alcune vicende che avevano determinato importanti trasformazioni, più complesse, però, di quanto suggerisce l'arcivescovo. Nel 1422, alla morte dell'abate generale Bernardo Gianfigliuzzi, era stato eletto come suo successore don Riccardo del Frate, già superiore del cenobio fiorentino di San Pancrazio, designato dai confratelli «una omnium voce concorditer»¹⁰⁹. Grazie all'appoggio di papa Martino V, questi aveva cercato di promuovere il rinnovamento disciplinare, la cultura religiosa, la pratica liturgica¹¹⁰ e la corretta gestione del patrimonio immobiliare dell'Ordine¹¹¹. Ben presto, però, i Vallombrosani erano stati costretti a confrontarsi con la nuova «osservanza» imposta dalla Sede apostolica, allorché Eugenio IV, sollecitato dal cardinale Giuliano Orsini loro protettore, nell'autunno del 1432 aveva ordinato ad Ambrogio Traversari, priore generale dei Camaldolesi, e al già ricordato Dom Frey Gomez, abate della Badia fiorentina, di visitare a fini di correzione i cenobi della *familia* situati in Toscana¹¹². La scelta dei due

Alcuni anni prima, nel 1419, i Silvestrini erano stati sottoposti, per volontà di Martino V, ad un primo esame circa la loro gestione dell'insediamento di San Marco. Come inquisitore il pontefice aveva scelto il monaco vallombrosano Giovanni da San Paolo a Ripa d'Arno di Pisa, che condusse l'indagine sulla *forma vitae* dei monaci di matrice marchigiana accusati di aver tralignato dai dettami della Regola [Firenze, Archivio del Convento di San Marco, 1. Su Giovanni abate di San Paolo a Ripa d'Arno, ASF, *Grifoni*, 213, cc. 3r-3v, 23r, 42v; cf. anche S. ORLANDI, *S. Antonino: la sua famiglia. Gli anni giovanili*, «Memorie Domenicane» 75/1 (1958) 81-118, alla p. 99; GAGLIARDI, *Firenze*, 193]. I Silvestrini avevano cercato di evitare l'espulsione sollecitando i superiori della loro congregazione affinché li unissero ai Camaldolesi toscani. Tuttavia a tale unione si oppose Ambrogio Traversari, forse proprio perché Antonino aveva richiesto un'ulteriore indagine sulla moralità dei monaci di San Marco recandosi personalmente a Roma, e il Camaldolese non voleva inimicarsi l'influente Domenicano. Non è quindi da escludere che, fra le pieghe di questa complessa serie di fatti, a fronte del rifiuto camaldolese e dei contatti avuti coi Gualbertiani, alcuni Silvestrini siano effettivamente entrati tra le file di questi ultimi. Tuttavia Antonino riassume la questione in maniera sommaria e, a mio avviso, volutamente fuorviante, lasciando intuire una fusione che sarebbe andata tutta a vantaggio degli osservanti sansalvini - i quali avevano incorporato anche i riformati di Santa Fiora e Lucilla di Arezzo - laddove in realtà quei Silvestrini che forse si unirono ai Vallombrosani lo fecero col ramo tradizionalista e in polemica con i Domenicani osservanti.

¹⁰⁹ ASF, *Diplomatico, Vallombrosa*, 27 maggio 1422.

¹¹⁰ Cf. N. VASATURO, *Vallombrosa. L'abbazia e la Congregazione. Note storiche*, a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa 1994, 112. Risale forse al suo abbaziate la committenza di nuovi codici liturgici (salterio notturno festivo e feriale secondo la Regola di san Benedetto, AGCV, Q.V.6; breviario dalla prima domenica di Avvento alla 24^a dopo Pentecoste secondo la Regola di san Benedetto, *ivi*, a.V.16). Cf. schede di A.E. BENEDETTI, M.G. MARAVIGLIA, M. CIATTI, in *Codici Liturgici Miniati dei Benedettini in Toscana*, Firenze 1982, 189-192, 197-199, 221.

¹¹¹ F. SALVESTRINI, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze 1998, 19, 97-115, 221-233.

¹¹² AMBROSII TRAVERSARII, *Latinae Epistolae*, a cura di L. MEHUS, Florentiae 1759, rist. Bologna 1968, t. II, lib. IV, n. 7, 206-207 (lettera al Gomez: «Ea res mihi, Pater, habere maximam difficultatem visa est, neque facile mandari exsequutioni posse; quod Ordo ipse hominibus sit ferme destitutus»; *ivi*, n. 9, 208). «Mi sentii cadere sulle spalle con una smorfia di dolore un pesante e noiosissimo fardello: un breve papale mi ordinava di compiere un'ispezione all'Ordine Vallombrosano» (AMBROSII TRAVERSARII, *Hodoeporicon*, a cura di V. TAMBURINI, premessa di E. Garin, Firenze 1985, 86). Cf. in proposito S. GENTILE, *Parentucelli e l'ambiente fiorentino: Niccolò e Traversari*, in F. BONATTI, A. MANFREDI (a cura di), *Niccolò V nel sesto centenario della nascita. Atti del convegno internazionale di studi, Sarzana, 8-10 ottobre 1998*, Città del Vaticano 2000, 237-254.

legati non era ovviamente casuale. Eugenio condivideva col Traversari la convinzione della necessità di una riforma per le *congregationes* benedettine fin dall'epoca in cui il dotto camaldolese aveva dedicato all'allora cardinale Condulmer, protettore degli eremiti regolari toscani, la traduzione del *De vera integritate virginittatis* attribuito a Basilio di Cesarea¹¹³, opera destinata a divenire una delle pietre angolari nel programma di restaurazione monastica proposto dal pontefice¹¹⁴. Quanto al Gomez, egli guidava un'abazia che in quegli anni si era distaccata dalla sequela dell'obbedienza padovana (rimase autonoma dal 1428 al 1437), ma il superiore portoghese costituiva ancora, a Firenze, uno degli esponenti più significativi del monachesimo riformatore¹¹⁵.

La visita ai chiostri vallombrosani iniziò dagli istituti fiorentini e della diocesi di Arezzo, ma incontrò una forte opposizione da parte dei monaci oggetto di ispezione¹¹⁶. Dopo alcuni mesi dall'avvio del suo itinerario il Traversari, in una lettera a Giovanni Siculo priore di San Paolo di Roma e in una diretta al cardinale Orsini lamentava, forse con qualche esagerazione, il rischio per la sua stessa incolumità ed auspicava di venir sollevato dall'oneroso e ingrato incarico¹¹⁷. Il dissenso, peraltro non generalizzato, dei religiosi non era motivato solo dalla volontà di conservare antichi privilegi ed evitare censure¹¹⁸. Infatti già dal tardo secolo XIV il governo dell'Ordine era rimasto saldamente nelle mani degli abati generali, che erano per tradizione anche abati di Vallombrosa. Questi avevano sviluppato forme efficaci di controllo della disciplina e della vita regolare, ricorrendo alla visita canonica delle singole case congregate, condotta periodicamente da monaci visitatori e, più di rado, dallo stesso abate maggiore. In conseguenza di quest'azione il ricorso alla commenda era rimasto sostanzialmente circoscritto; e la famiglia sperimentava da tempo usi e strategie che altrove andava introducendo la congregazione *de unitate*, come la mobilità dei monaci

¹¹³ In realtà da iscriversi a Basilio di Ancira (cf. *Clavis Patrum Graecorum*, cura et studio M. GEERARD, II, Turnholt 1974, n. 2827).

¹¹⁴ AMBROSII TRAVERSARII, *Latinae Epistolae*, t. II, lib. XXIII, n. 4, 959. Sulle traduzioni di Basilio condotte dal Traversari, cf. VITI, *Bruni e Traversari*, 32-40.

¹¹⁵ Cf. I. TASSI, *La crisi della congregazione di S. Giustina tra il 1419 e il 1434*, «Benedictina» 5 (1951) 95-111; M. ADRIANI, *La Badia Fiorentina, appunti storico-religiosi*, in *La Badia Fiorentina*, Firenze 1982, 13-46, alle pp. 27-31; A. GUIDOTTI (a cura di), *Codici Liturgici Miniati dei Benedettini in Toscana. Cenni storici sui monasteri di provenienza*, Firenze 1982, 10; F. CARRARA, *La Badia fiorentina e la congregazione cassinese*, in ROLFI, SEBREGONDI, VITI, *La Chiesa e la città*, 105-118.

¹¹⁶ Circa la netta opposizione dei regolari alle riforme calate dall'alto, a partire da quella di Benedetto XII del 1335-36, cf. quanto osserva F.J. FELTEN, *Die Ordensreformen Benediktis XII. unter institutionem geschichtlichen Aspekt*, in G. MELVILLE (a cura di), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln 1992, 367-435; Id., *I motivi che promossero e ostacolarono le riforme di Ordini e monasteri nel Medioevo*, in G. CHITTOLINI, K. ELM (a cura di), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologna 2001, 151-203.

¹¹⁷ AMBROSII TRAVERSARII, *Latinae Epistolae*, t. II, lib. II, n. 8, 77-78; *ivi*, lib. IV, n. 4, 203; cf. anche Id., *Hodoeporicon*, 86-88, 93, 95-96.

¹¹⁸ Il Traversari pare aver incontrato grosse difficoltà e aver rilevato gravi irregolarità solo a Ripoli e a San Salvi (*ivi*, 97-100).

nell'ambito della *religio* o l'autonomia dei monasteri dall'autorità diocesana dei vescovi. Infine i Vallombrosani godevano da oltre tre secoli di un'interessata ma importante protezione da parte della Repubblica fiorentina, che si serviva dei chiostri presenti in città e nel contado per controllare la popolazione compresa nei vastissimi patrimoni monastici; e che valutava il potenziale economico delle fondazioni: basti pensare che la sola abbazia madre, stando al Catasto del 1427, gestiva un capitale imponibile di 25.428 fiorini, laddove l'arcivescovado era stimato 21.142 e la Badia fiorentina 19.614¹¹⁹.

Il governo comunale, rafforzato dall'allontanamento del pericolo visconteo dopo la pace di Ferrara del 1428¹²⁰, osteggiava il movimento di matrice veneta che sottraeva l'Ordine vallombrosano alla sua consolidata sfera di influenza¹²¹. Tuttavia le magistrature cittadine si trovavano in posizione di relativa debolezza proprio nei confronti del pontefice riformatore, poiché dal 1432 Eugenio IV era divenuto uno dei principali creditori dello Stato, acquistando titoli del Monte Comune pari a un valore nominale di 100.000 fiorini¹²².

Gli eventi della politica fiorentina occorsi negli anni successivi fecero senza dubbio precipitare la situazione. Nel 1433, allorché Cosimo de' Medici subì la condanna all'esilio, l'Ordine vallombrosano venne spaccato dalle fazioni in lotta, dati l'impegno di Francesco della Casa, superiore del monastero pistoiese di Pacciana, in favore di Cosimo e lo schieramento di Riccardo abate generale con l'oppositore Rinaldo degli Albizzi¹²³. Al suo

¹¹⁹ ASF, *Catasto*, 195, cc. 245r, 257r. Cf. in proposito anche PETERSON, *The Cathedral*, 63, 66; SALVESTRINI, *Santa Maria*, 221-229, 257-261.

¹²⁰ Cf. M. LUZZATI, *Firenze e l'area toscana*, in G. GALASSO (a cura di), *Storia d'Italia*, VII: *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Veneto, Emilia-Romagna, Toscana*, 1, Torino 1987, 563-828, alle pp. 742-743.

¹²¹ Considerato che ancora nel primo Quattrocento la Repubblica ribadiva la sua speciale protezione nei confronti dell'Ordine, soprattutto dalle conseguenze del sistema beneficiale (cf. ASF, *Signori, Missive I Cancelleria*, 25, c. 63r, 21 ottobre 1401; cf. anche *ivi*, 36, cc. 188r-188v, 11 luglio 1446). Per altro verso, quanta avversione suscitasse nella città toscana la riforma veneta lo fa capire il *Contra hypocritas* di Poggio Bracciolini (BRACCIOLINI, *Contra Hypocritas*, 39-80). Quanto, invece, la visita del Gomez fossa invisa a Vallombrosa lo dimostra un codice del secolo XIII contenente una miscellanea di scritti patristici in uso come testo didattico ai novizi dell'abbazia. Uno di questi ultimi, evidenziato dalla mano del secolo XV, vi schizzò a penna la sagoma di un personaggio impiccato ad uno schematico patibolo, accompagnando l'immagine con la didascalia: «domino Gometio» [cf. A. DEPOLI, *Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi G.I. 836*, in D. COPPINI, M. REGOLIOSI (a cura di), *Gli umanisti e Agostino, codici in mostra*, Firenze 2001, 256-258].

¹²² J. KIRSHNER, *Papa Eugenio IV e il Monte Comune. Documenti su investimento e speculazione nel debito pubblico di Firenze*, «Archivio Storico Italiano» 127/3 (1969) 339-382, alle pp. 348-350, 354-355. Cf. anche D.S. PETERSON, *An Episcopal Election in Quattrocento Florence*, in J.R. SWEENEY, S. CHODOROW (a cura di), *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, Ithaca, NY-London 1989, 300-325, alle pp. 306, 317, 324.

¹²³ Cf. G. SPINELLI, *Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari*, in G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Atti del convegno internazionale di studi, Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986*, Firenze 1988, 49-68, alle pp. 56-57. Sul contesto politico, R. BIZZOCCHI, *Ceti dirigenti, stato, e istituzioni ecclesiastiche*,

rientro, nel settembre 1434, Cosimo fece pressioni affinché il suo alleato Francesco fosse eletto al generalato¹²⁴. Tuttavia Eugenio, che si trovava a Firenze dal giugno di quell'anno, preferì prendere tempo e affidò nuovamente al Traversari e al Gomez il compito di effettuare la visita dei Gualbertiani. Ben presto, però, prima l'uno poi l'altro abbandonarono l'incarico¹²⁵. Questo fu allora trasferito ai cardinali Orsini e Casini. Essi, su disposizione pontificia, convocarono nel settembre 1435 il capitolo generale dell'Ordine nella chiesa fiorentina di Santa Trinita. In ottobre Eugenio procedette alla rimozione del generale Riccardo¹²⁶. Nel 1437 il papa nominò abate maggiore don Placido Pavanello¹²⁷, suo *cubicularius* e professore di Santa Giustina¹²⁸. In quello stesso anno un nuovo capitolo generale, convocato con la presidenza di Cristoforo vescovo di Rimini e referendario della segnatura, nonché dell'abate di San Paolo fuori le Mura Giovanni de Primis, sancì la volontà papale di riforma¹²⁹.

Il Pavanello, agendo da mediatore, istituì per i Vallombrosani una congregazione osservante che, pur rispettando l'autonomia dell'Ordine e delle singole case e cercando di non sminuire il ruolo del generale, trasformava la congregazione nel senso indicato dall'esperienza veneta¹³⁰. Quanto incisiva intendesse essere l'azione del nuovo primate lo dimostra la visita fatta

in *I ceti dirigenti nella Toscana del Quattrocento. Atti del V e VI convegno del Comitato di studi sulla storia dei ceti dirigenti in Toscana, Firenze, 10-11 dicembre 1982, 2-3 dicembre 1983*, Firenze 1987, 257-277, alle pp. 270-271; D.S. PETERSON, *State-building, Church Reform and the Politics of Legitimacy in Florence, 1375-1460*, in W.J. CONNELL, A. ZORZI (a cura di), *Florentine Tuscany. Structures and Practices of Power*, Cambridge 2000, 122-143.

¹²⁴ Sull'atteggiamento di Cosimo e dei potentati regionali verso le osservanze cf. BIZZOCCHI, *Chiesa e potere*, 75, 84-85.

¹²⁵ Cf. AMBROSII TRAVERSARII, *Latinae Epistolae*, t. II, lib. IV, nn. 10, 11, 12, 17, 18, 21, 24, 25, 31; 208-211, 215-217, 219-220, 222-224, 229-233.

¹²⁶ ASF, CS, 260, 26, cc. 14r-15v; *ivi*, 260, 39, c. 97v; SPINELLI, *Monachesimo e società*, 56-58.

¹²⁷ Sul quale cf. ARCANGELO BOSSI DA MODENA, *Matricula Monachorum Congregationis Casinensis Ordinis S. Benedicti, I: 1409-1699*, a cura di L. NOVELLI, G. SPINELLI, Cesena 1983, 62.

¹²⁸ Cf. ASV, *Registra Vaticana*, 374, cc. 169v-170r; I. TASSI, *Un collaboratore dell'opera riformatrice di Eugenio IV: Giovanni de Primis*, «Benedictina» 2 (1948) 3-26, alle pp. 10-17; A.D. DE SOUSA COSTA, *D. Gomes, reformador da abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV*, «Studia Monastica» 5 (1963) 59-164, alle pp. 107-123; NUNES, *Dom Frey*, I, 294-300, 317-324, 327-332; CH.-M. DE WITTE, *Les monastères vallombrosains aux XV^e et XVI^e siècles un "status quaestionis"*, «Benedictina» 17/2 (1970) 234-253, alle pp. 235-238; ADRIANI, *La Badia*, 27-31; G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in P. PRODI, P. JOHANEK (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna 1984, 207-257, alle pp. 224-226; BIZZOCCHI, *Chiesa e potere*, 148-149.

¹²⁹ E. LOCCATELLI, *Vita del Glorioso Padre San Giovanguelberto Fondatore dell'Ordine di Vallombrosa. Insieme con le Vite di tutti i Generali, Beati, e Beate, che ha di tempo in tempo havuto la sua Religione*, in Firenzeza 1583, 281.

¹³⁰ DE WITTE, *Les monastères*, 236-238; F.G.B. TROLESE, *Placido Pavanello, abate generale di Vallombrosa (1437-1454) e la riforma di Santa Giustina*, in L. BERTAZZO, D. GALLO, R. MICHETTI, A. TILATTI (a cura di), *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, Padova 2011, 621-641, alle pp. 634-639.

condurre da suoi legati a vari monasteri, di cui ci resta traccia in relazione agli istituti maschili e femminili della Lombardia per l'anno 1440¹³¹.

Nonostante ciò, la protesta avanzata dalla maggior parte dei monaci non si placò. Nell'ambito della *familia* solo il monastero di San Salvi aderì pienamente alla riforma, e nel 1440 fu affidato all'osservante Jacopo Niccolini, proveniente dalla Badia fiorentina, personaggio che risultò subito molto più rigido del Pavanello¹³². Ne derivò un doloroso scisma che divise la famiglia gualbertiana in tre grandi gruppi di monasteri, ossia: i seguaci più rigidi della riforma, detti poi "sansalvini" o "salviani", che nel 1458 si organizzarono in una congregazione di osservanza riconosciuta da papa Pio II nel 1463¹³³; alcuni istituti legati alla casa madre, propensi ad accogliere l'Osservanza ma senza perdere l'identità della *familia* regolare (definiti dai cronisti "Vallombrosani" *tout court*); e infine i cenobi (o i singoli monaci) tradizionalisti, che si opponevano ad ogni modifica della struttura congregazionale ("conventuali")¹³⁴.

5. ANTONINO E I VALLOMBROSANI. LA DISPUTA DEL 1448

Il primo contatto ufficiale di Antonino coi monaci vallombrosani avvenne nel 1448. Durante l'anno precedente, alla morte di Eugenio IV (23 febbraio), il Pavanello, reso debole dalle divisioni interne all'Ordine, nonostante gli stretti rapporti col Traversari aveva perduto l'appoggio della Santa Sede¹³⁵. Il nuovo pontefice Niccolò V ricevette una denuncia di incontinenza e indegnità mossa contro di lui da numerosi suoi confratelli. Poiché la causa si annunciava complessa e delicata, Niccolò decise di affidarne il giudizio all'arcivescovo di Firenze¹³⁶. I motivi per cui fu scelto Antonino risiedevano nella sua provata esperienza come uditore del tribu-

¹³¹ Cf. C. PIANA, *La visita canonica nei monasteri maschili vallombrosani di Lombardia nel 1440*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 43/2 (1989) 510-534; ID., *La visita canonica nei monasteri femminili vallombrosani di Lombardia nel 1440*, «Benedictina» 37 (1990) 141-155.

¹³² LOCCATELLI, *Vita*, 277-281. Per l'appoggio di Eugenio IV al Niccolini, chiamato a fungere da arbitro in alcune cause, cf. ASF, *Diplomatico, Patrimonio Ecclesiastico*, 22 febbraio 1435; 1° luglio 1438; 10 novembre 1439; *ivi*, *Diplomatico, Ospedale degli Innocenti*, 16 settembre 1441, 22 settembre e 19 dicembre 1442.

¹³³ Cf. ASF, CS, 260, 26, cc. 71r-73r; DE WITTE, *Les monastères*, 239-245, 252-253; SALVESTRINI, *Disciplina caritatis*, 15.

¹³⁴ LOCCATELLI, *Vita*, 282-283. Cf. anche THOMAE SALVETTI, *B. Gometii Vita*, c. 10r.

¹³⁵ Cf. l'epistolario del Pavanello, purtroppo alluvionato e molto danneggiato, in ASF, CS, 224, 210, in partic. la lettera che si riferisce al 4 agosto 1450 (n. 16) diretta all'abate di San Pancrazio. Per le relazioni epistolari del Pavanello col Traversari, cf. AMBROSII TRAVERSARII, *Latinae Epistolae*, t. II, lib. IV, nn. 10-32, 208-234.

¹³⁶ ASF, *Notarile Antecosimiano*, 19121, notaio Iacopo Silvestri, inserto 117 (*Sancte Trinitatis*), 5 aprile 1448, cc. non num.; ASV, *Registra Vaticana*, 393, cc. 167v-168r (sentenza del 19 luglio 1450). VASATURO, *Vallombrosa*, 121, si riferisce solo a quest'ultimo documento e dichiara che l'arbitrato fu affidato ad Antonino nel 1450. In realtà, come confermano la sentenza stessa e gli atti notarili precedenti, l'inchiesta fu avviata due anni prima.

nale rotale durante gli anni di Eugenio IV e nell'implicito riconoscimento della sua idoneità a intervenire nelle questioni degli esenti compresi nella sua diocesi¹³⁷. Occorre però precisare che, nonostante la fama di arbitro giusto e imparziale, Antonino non si presentava nel migliore dei modi agli occhi dei Vallombrosani più ostili alla riforma. Il presule era legato al Gomez e alla Badia fiorentina, un legame che era stato favorito anche dalla famiglia Adimari, vicina sia a quei monaci che ai Domenicani osservanti¹³⁸. Nel 1442 Eugenio IV, unificando le fraternite dei fanciulli fiorentini, le aveva assoggettate alla vigilanza di un comitato del quale facevano parte sia Antonino, allora priore di San Marco, che il superiore della Badia¹³⁹. Più in generale Antonino simpatizzava per i Sansalvini. Nel 1446, durante la cerimonia della sua consacrazione ad arcivescovo, era stato assistito anche dal suddetto Jacopo Niccolini, abate di San Salvi¹⁴⁰. Tuttavia i rigoristi, prevalenti in questo istituto, nell'opinione diffusa fra molti loro confratelli altro non erano se non degli scismatici.

Nel gennaio 1448, ricevuto il breve apostolico, Antonino convocò per il 5 del mese successivo gli abati di alcune fra le più importanti fondazioni vallombrosane della Tuscia per riferire circa le accuse mosse al loro superiore. Si trattava delle comunità di San Pancrazio e Santa Trinita di Firenze, San Bartolomeo a Ripoli nel suburbio, Santa Maria a Pacciana di Pistoia, San Lorenzo a Coltibuono in diocesi di Fiesole, San Fedele di Poppi, San Paolo di Razuolo in Mugello - il cui abate si trovava nel cenobio femminile fiorentino di Santa Verdiana -, San Salvatore di Spugna presso Colle Val d'Elsa, Santa Reparata di Marradi, antichissima fondazione dell'Ordine, Santa Trinita in Alpe in Casentino, recentemente acquisita all'obbedienza vallombrosana, Santa Maria di Crespino, dipendenza del cenobio marradese, e il superiore del priorato di San Fabiano di Prato, dipendenza dell'abbazia di Spugna¹⁴¹. Significativamente non figurava quello che era in

¹³⁷ Come scrive Vespasiano da Bisticci, il papa «assai cause di giudizio rimetteva all'arcivescovo Antonino» (VESPASIANO DA BISTICCI, *Arcivescovo Antonino*, 127); cf. MORÇAY, *Saint Antonin*, 115-117, 145-146. Contemporaneamente alla questione dei Vallombrosani Niccolò gli affidò anche l'arbitrato nella causa che opponeva l'arcivescovo di Pisa all'abate di San Donnino di quella stessa città circa i diritti di esenzione rivendicati da quest'ultimo (ORLANDI, *I primi 5 anni*, 165-166; G. AGRESTI, *S. Antonino e il suo tempo*, in *S. Antonino e la sua epoca*, 225-237, alla p. 236). Per il monastero, fino al secolo XIV dipendenza dei Vallombrosani di San Paolo a Ripa d'Arno, cf. S. SODI (a cura di), *Da monastero a convento: la chiesa di San Donnino a Pisa, dai Benedettini ai Cappuccini*, Pisa 1997. Sugli arbitrati di Antonino, cf. S. ORLANDI (a cura di), "Necrologio" di *S. Maria Novella*, II, Firenze 1955, 268-270; PAOLI, *Sant'Antonino*, 99-101.

¹³⁸ Cf. MORÇAY, *Saint Antonin*, 181-182; PAOLI, *Antonino da Firenze*, 121-122. Sui legami tra la famiglia e i Mendicanti, cf. D.R. LESNICK, *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens-London 1989, 76-77, 220.

¹³⁹ Cf. K. EISENBICHLER, *Le confraternite laicali al tempo del Concilio*, in *Firenze e il Concilio*, I, 221-241, alla p. 230.

¹⁴⁰ ORLANDI, *I primi 5 anni*, 122.

¹⁴¹ ASF, *Notarile Antecosimiano*, 19121, inserti 104, 117, 120, 5 febbraio, 5 aprile, 10 aprile 1448; cf. anche ORLANDI, *I primi 5 anni*, 166-167. Su questi istituti cf. N. VASATURO, *L'espansione della congregazione vallombrosana fino alla metà del secolo XII*, «Rivista di Storia della Chiesa in

realtà il più diretto nemico del Pavanello, ossia l'abate Niccolini di San Salvi, che molto probabilmente Antonino volle tener fuori dalla disputa dato che lo considerava un proprio alleato. Infatti il presule fiorentino intese subito cogliere l'occasione di questo suo coinvolgimento nelle questioni vallombrosane per realizzare ciò che ai suoi predecessori quasi mai era riuscito, ossia compiere la visita ai principali monasteri esenti dell'arcidiocesi. Questi ultimi, infatti, si erano appellati al papa ed egli aveva delegato l'arcivescovo, facendone un commissario apostolico. Antonino poteva, pertanto, avvalersi del principio per cui erano stati gli esenti a chiedere l'arbitrato episcopale. L'appello avanzato dagli abati si risolse quindi contro di loro, e in particolare contro coloro che, ostili alla riforma, avevano agito sul fronte opposto a quello favorito dall'arcivescovo¹⁴².

L'8 aprile 1448 Antonino, accompagnato dal vicario generale Tommaso di Bordella e da ben tre canonici - fra i quali Filippo e Masetto degli Albizzi -, dal priore di San Paolo e da altri chierici e laici, si presentò alla porta del monastero di Santa Trinita. Trovò la chiesa aperta e poté pregare davanti al Santissimo Sacramento, ma non vi trovò l'abate Bartolomeo di Giovanni. Questi aveva compiuto un gesto di grande significato simbolico. Non aveva impedito al presule l'accesso alla basilica, che era anche chiesa parrocchiale e in quanto tale a lui soggetta. Tuttavia, come verificò il nunzio giurato di Antonino Cristoforo Salvini, aveva fatto serrare la porta che dall'aula conduceva nel chiostro, a significare che l'ordinario non aveva diritto di accedere alla comunità monastica¹⁴³. In chiesa si trovava, forse solo per caso, l'abate del monastero di Santa Reparata di Marradi, don Sante Niccolai, il quale dovette subire l'irritazione dell'arcivescovo. Questi, infatti, ordinò non solo che il superiore di Santa Trinita gli consentisse l'ingresso ad ogni ambiente del monastero, ma che anche l'abate di Marradi dovesse aspettar-

Italia» 16/3 (1962) 456-485, alle pp. 464-465, 468, 470, 474; GUIDOTTI, *Codici Liturgici Miniati. Cenni storici sui monasteri*, 28-29; F. SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano alla periferia orientale di Firenze. La badia di San Bartolomeo a Ripoli nel pieno e nel tardo Medioevo*, in P. PIRILLO (a cura di), *Alle porte di Firenze. Il territorio di Bagno a Ripoli in età medievale. Atti del convegno, Bagno a Ripoli, 28 ottobre 2006*, Roma 2008, 57-92; ID., *Santa Trinita in Alpe monastero vallombrosano (secoli XV-XVII)*, in *L'abbazia di Santa Trinita in Alpe: storia, architettura, cultura. Atti della giornata di studi, Raggiolo, 20 settembre 2008*, «Annali Aretini» 18 (2011) 135-154; ID., *Forme della presenza*; ID., *Monaci in viaggio tra Emilia, Romagna e Toscana. Itinerari di visita canonica dell'abate generale vallombrosano nella seconda metà del secolo XIV*, in D. BALESTRACCI, A. BARLUCCHI, F. FRANCESCHI, P. NANNI, G. PICCINI, A. ZORZI (a cura di), *Uomini Paesaggi Storie. Studi di Storia Medievale per Giovanni Cherubini*, Siena 2012, II, 765-778.

¹⁴² Antonino si rifà ad una consolidata tradizione di vescovi riformatori che intendevano mantenere saldi i loro diritti pastorali a dispetto delle prerogative degli istituti esenti. Un noto esempio di tali figure fu costituito dal francescano Eudes Rigaud, arcivescovo di Rouen dal 1248 al 1275. Cf. in proposito TH. BONNIN (a cura di), *Journal des visites pastorales d'Eude Rigaud archevêque de Rouen, MCCXLVIII-MCCLXIX*, Rouen 1847; PH.E. POBST, *Visitation of Religious and Clergy by Archbishop Eudes Rigaud of Rouen*, in TH.E. BURMAN, M.D. MEYERSON, L. SHOPKOW (a cura di), *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe. Essays in honor of J.N. Hillgarth*, Toronto 2002, 223-249.

¹⁴³ ASF, *Notarile Antecosimiano*, 19121, inserto 117. Cf. anche ORLANDI, *I primi 5 anni*, 167-168.

si nella stessa settimana la visita episcopale al proprio chiostro, forse dimenticando nella concitazione del momento che il cenobio di Marradi sorgeva in diocesi di Faenza. Pare che, non a caso, l'abate Sante abbia risposto: «Io appello viva voce, reservato michi iure apellandi in scriptis»¹⁴⁴.

L'episodio ebbe subito gravi conseguenze. Santa Trinita, legata a Palla Strozzi, fino all'esilio residente nel suo popolo¹⁴⁵, e quindi vicina alla fazione albizzesca, nonché da sempre fedele alla tradizione vallombrosana ed ostile alle istanze promosse dai Sansalvini, si trovava allora in una posizione oggettivamente difficile per la definitiva affermazione del partito mediceo e per la protezione apostolica garantita al movimento osservante¹⁴⁶. In aggiunta a tutto ciò nel 1420 il suo abate aveva ottenuto da papa Martino V il privilegio di fregiarsi dei paramenti pontificali, assumendo la dignità di "abate mitrato", un titolo che lo poneva simbolicamente in concorrenza con l'autorità episcopale¹⁴⁷. Inoltre Antonino aveva di recente confermato alla famiglia degli Ughi i diritti di patronato sulla chiesa di Santa Maria, un tempo situata presso palazzo Strozzi, della quale Santa Trinita rivendicava il possesso¹⁴⁸. D'altro canto occorre sottolineare che i Vallombrosani erano particolarmente sensibili alle ingerenze dei vescovi e delle istituzioni di parte episcopale¹⁴⁹. A questo scopo avevano inserito numerose prescrizioni in materia negli atti dei capitoli generali convocati durante il corso del Trecento. Per esempio, il titolo V della codificazione realizzata durante il gene-

¹⁴⁴ ASF, *Notarile Antecosimiano*, 19121, inserto 117.

¹⁴⁵ Basti qui ricordare la committenza della sontuosa cappella Strozzi, oggi sacrestia, progetto di Filippo Brunelleschi e Lorenzo Ghiberti, decorata da Gentile da Fabriano, Lorenzo Monaco e Beato Angelico.

¹⁴⁶ Cf. in proposito N. VASATURO, *S. Trinita nelle vicende fiorentine: stralci di storia*, in G. MARCHINI, E. MICHELETTI (a cura di), *La chiesa di Santa Trinita a Firenze*, Firenze 1987, 1-6, alla p. 4.

¹⁴⁷ Occorre precisare che tale qualifica veniva conferita al superiore di un'abbazia *nullius dioeceseos* sottratta al controllo vescovile e con giurisdizione su terre ed altre chiese. Nel caso di Santa Trinita è possibile ipotizzare esclusivamente un rango nominale e di rappresentanza, esercitato per mezzo del posto occupato nelle più importanti processioni del clero cittadino e nell'utilizzo di mitra e pastorale durante i solenni pontificali. Cf. al riguardo ASF, *Diplomatico, Ripoli*, 22 maggio 1420; ASF, CS, 89, 46, c. 28r; J.B. PITTONI, *Constitutiones pontificiae et romanarum congregationum decisiones ad episcopos et abbates utriusque cleri spectantes*, Venetiis 1712, 3.

¹⁴⁸ Cf. MORÇAY, *Saint Antonin*, 441-442; R. BIZZOCCHI, *Patronato politico e giuspatronati ecclesiastici: il caso fiorentino*, «Ricerche storiche» 15/1 (1985) 95-106, alla p. 96. Sui legami di Santa Maria degli Ughi con Santa Trinita, cf. ASF, *Diplomatico, Santa Trinita*, 14 gennaio 1331, 17 luglio 1343, 15 agosto 1359, 15 agosto 1360; Firenze, Archivio della Fondazione Herbert P. Horne, *Carte Baroni*, F.IV.1, *Parrocchie di Firenze, Santa Maria degli Ughi*, cc. non num.

¹⁴⁹ Ciò derivava dalle aspre controversie che fin dal secolo XII avevano opposto l'Ordine soprattutto ai presuli di Firenze e Forlì; senza contare le difficoltà incontrate nelle relazioni con l'arcivescovo di Genova [cf. in proposito N. D'ACUNTO, *I vallombrosani e l'episcopato nei secoli XII e XIII*, in G. MONZIO COMPAGNONI (a cura di), *L'Ordo Vallisumbrosae tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*, *Atti del II Colloquio vallombrosano, Abbazia di Vallombrosa, 25-28 agosto 1996*, I, Vallombrosa 1999, 339-364, alle pp. 351-364; M.P. ALBERZONI, *Innocenzo III, Il IV concilio Lateranense e Vallombrosa*, *ivi*, 257-337, alle pp. 268-273, 298-310; SALVESTRINI, *Disciplina caritatis*, 336-346; ID., *Il monachesimo vallombrosano*, 66-69; ID., *I Vallombrosani in Liguria*, 85-92].

ralato di Giovanni da Treviolo nel 1323 (costituzioni XXV-XXXI) costituiva, sulla base di precedenti deliberazioni, un vero e proprio "manuale" volto a prevenire e contrastare proprio eventuali azioni dei vescovi¹⁵⁰.

Vi erano, dunque, tutti gli elementi per uno scontro diretto. Antonino, che non escludeva il ricorso alla forza per costringere i riottosi all'obbedienza nei confronti delle legittime autorità¹⁵¹ (si pensi alle posizioni espresse nei *Confessionali*), in veste di arcivescovo e di commissario apostolico («dominus archiepiscopus commissarius apostolicus»), forse memore anche del fatto che in passato i presuli fiorentini avevano preso parte ad alcuni capitoli generali dell'Ordine gualbertiano, contribuendo con la loro presenza a legittimarne le disposizioni¹⁵², lanciò la scomunica contro i due abati ribelli (13 aprile)¹⁵³. Allo stesso tempo, cercando di portare a compimento quanto non era riuscito al Traversari e al Gomez, inviò Francesco di Biagio, altro suo nunzio giurato, al monastero di San Bartolomeo di Ripoli (11 aprile), recando al locale abate la citazione affinché comparisse dinanzi a lui e sapesse che il giorno successivo avrebbe ricevuto la visita dell'arcivescovo.

Se la scelta di Santa Trinita era stata dettata dalle posizioni di questa comunità ostile all'Osservanza, e se il coinvolgimento del superiore di Marradi si era in primo luogo configurato come frutto del caso, la menzione di Ripoli rispondeva ad un'altra istanza, ossia quella connessa all'originaria e mai accantonata dipendenza di questo istituto dalla Curia fiorentina, una dipendenza che fin dal secolo XII aveva generato aspri conflitti tra la Chiesa locale e l'Ordine vallombrosano. In considerazione di quanto stava accadendo a Firenze l'abate di Ripoli non si oppose all'ispezione¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Premessa la vigenza dei privilegi concessi all'Ordine (XXV), i redattori misero in guardia l'abate maggiore dal compiere atti lesivi di tali immunità (XXVI), stabilendo anche la procedura per il ricorso alla Sede apostolica contro i vescovi che attaccassero la congregazione (XXVII). Questa, in quanto istituto immediatamente dipendente dalla Santa Sede, non poteva essere soggetta ad alcuna autorità intermedia (XXVIII), né ad alcun membro dell'Ordine era lecito promettere obbedienza, prestare giuramenti o avere rapporti che riguardassero il piano giurisdizionale con istituti religiosi, episcopi, capitoli cattedrali o altri prelati (XXIX) e neppure sottomettere monasteri o dipendenze alla loro autorità (XXX). La serie di prescrizioni sembra essersi allargata in misura notevole, dal momento che l'originaria formulazione di queste norme, risalente al 1258 [«Si aliquis abbas, monachus vel conversus vestri ordinis suum monasterium vel aliquod aliud vestri ordinis, alienaret vel distraheret seu alteri loco vel religioni vel episcopo duxerit supponendum», *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, I: *Institutiones abbatum* (1095-1310), a cura di N.R. VASATURO, Roma 1985, 90³⁸⁶⁻³⁸⁹] venne ampliata nella forma: «Si aliquis abbas, monachus vel conversus nostri ordinis suum monasterium vel aliquod nostri ordinis monasterium seu membrum alienaret vel distraeret seu alteri loco vel religioni vel episcopo aut archiepiscopo, seu alteri persone ecclesiastiche vel seculari duxerit supponendum sive de novo promiserit censum vel constituerit eum patronum vel defensorem» (Costituzioni del 1323, BML, *Conventi soppressi*, 507, c. 73v). A tal fine, «pro libertate ac exemptione nostri ordinis conservandis» (*ivi*, c. 74r) fu ribadita la facoltà per l'abate maggiore di istituire un procuratore dell'Ordine presso la Curia romana (XXXI).

¹⁵¹ ST, *pars* III, *titulus* IV, *caput* 1, 212.

¹⁵² Cf. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis*, 230-231.

¹⁵³ ASF, *Notarile Antecosimiano*, 19121, inserto 121.

¹⁵⁴ *Ivi*, inserto 117.

I due scomunicati, forse consigliati dalle autorità cittadine e dai loro protettori laici, trovandosi ormai privi dell'appoggio che poteva dar loro l'abate generale, posto sotto inchiesta e soggetto proprio al giudizio di Antonino, scesero a patti. Il 4 giugno, dopo un non breve periodo di contatti e trattative, l'abate di Santa Trinita fece atto di sottomissione, scontò una penitenza e ricevette l'assoluzione impartita dal vicario generale dell'arcivescovo. Il 16 giugno accolse quest'ultimo¹⁵⁵. Sappiamo dal registro di entrata e uscita dell'arcivescovado che l'abate versò lire 9 e soldi 10 «per fare el desinare quando fu visitato» e che il 19 incassò 2 lire di resto. Sebbene l'invito a desinare per l'ordinario e il suo seguito fosse una prassi compresa nella procedura visitale, la grande vicinanza di Santa Trinita alla cattedrale non avrebbe giustificato un pasto presso il monastero. Esso dunque assunse ancora una volta un significato simbolico, reso incisivo dal fatto che Santa Trinita era da tempo famosa per i suoi "pranzi", la sua raffinata cucina e le fastose celebrazioni liturgiche accompagnate da lautissimi banchetti¹⁵⁶.

Antonino ottenne da questa vicenda un duplice risultato: da un lato venne incontro alle richieste degli osservanti vallombrosani avallando di fatto, nel 1450, la legittimità delle accuse mosse al Pavanello ed aprendo così la strada alla sua successiva deposizione, sancita, come vedremo, nel 1454; dall'altro limitò il diritto di esenzione dei monaci. Tuttavia i Vallombrosani tradizionalisti non scordarono l'affronto subito e dimostrarono chiaramente di aver accolto la visita pastorale non perché Antonino avesse facoltà di accedere ai chiostrini in quanto arcivescovo, ma solo perché agiva come legato apostolico. Dal loro punto di vista l'episodio servì soprattutto a confermare la necessità di ribadire gli antichi privilegi ingiustamente minacciati e messi in discussione¹⁵⁷.

6. ANTONINO E I VALLOMBROSANI. LE VICENDE DEL 1451-1458

A dispetto della generale sfiducia, il Pavanello sulle prime non venne deposto. Onde evitare ulteriori contrasti Antonino decise allora di accogliere una sua richiesta, ossia quella di accentuare la dipendenza del monastero di Ripoli dalla congregazione attraverso lo scioglimento dell'istituto dagli obblighi di patronato nei confronti della famiglia da Castiglion-

¹⁵⁵ *Ibidem*. Il 22 giugno Antonino ricevette la sottomissione anche dell'abate di Marradi. Dai documenti si evince che l'arcivescovo non visitò il suo monastero, forse perché nel frattempo aveva realizzato che non rientrava nella sua sfera di competenza, ma accettò ugualmente l'atto di obbedienza che scioglieva quel prelado dalla scomunica.

¹⁵⁶ Cf. Archivio Arcivescovile di Firenze, *Mensa vescovile*, 9, c. 24v; ORLANDI, *I primi 5 anni*, 168-169; R. ZAZZERI (a cura di), *Ci desinò l'abate. Ospiti e cucina nel monastero di Santa Trinita, Firenze, 1360-1363*, Firenze 2003, XLII ss., 263 ss.

¹⁵⁷ Del resto Antonino ritenne opportuno consolidare la sua posizione come mandatario apostolico, oltre che come arcivescovo, anche in rapporto agli interventi di disciplina del capitolo della cattedrale (cf. MORCAY, *Saint Antonin*, 141).

chio¹⁵⁸. A seguito di una deliberazione dell'arcivescovo (che si vide in questo modo confermato il diritto di intervenire nelle questioni di quel chiostro) Niccolò V, in data 18 agosto 1452, «liberum declaravit monasterium» da ogni interferenza degli antichi *domini* laici¹⁵⁹.

Ma si trattò solo di una momentanea convergenza di interessi. Nell'ottobre del 1451 il pontefice inviò un breve ad Antonino con il quale lo invitava a convocare gli abati di San Salvi e San Pancrazio, nonché il camarlingo di Vallombrosa¹⁶⁰ affinché, nel perdurare dei loro contrasti, rendessero conto dell'amministrazione finanziaria degli istituti durante gli ultimi due anni¹⁶¹. A tale scopo l'arcivescovo si recò nel dicembre di quell'anno a Vallombrosa; e tra gennaio e febbraio 1452 convocò e presiedette in Firenze, sempre su disposizione del pontefice, il capitolo generale dell'Ordine. In quell'occasione venne preso atto delle dimissioni del Pavanello e si procedette all'elezione di don Paolo, già abate di Coltibuono¹⁶². Questa decisione non dovette, però, incontrare l'approvazione degli osservanti, per cui si cominciò a pensare ad un candidato alternativo. Si inserisce a questo punto una tradizione interna all'Ordine, non suffragata da sufficienti testimonianze documentarie, in base alla quale il pontefice avrebbe inteso promuovere al generalato don Galvano Salviati, sempre proveniente dalla Badia fiorentina, discepolo del Gomez, citato nella *Matricula monachorum* cassinese come *socius* del Pavanello «pro reformatione monachorum Vallis-Ombrosae», e dal 1449 successore del Niccolini alla guida del cenobio di San Salvi¹⁶³. Sempre secondo la tradizione, il religioso chiese consiglio ad Antonino e questi, in virtù dell'amicizia che li legava, lo consigliò di accettare l'incarico, rammentandogli i vantaggi della vita contemplativa. Fu così che egli declinò la promozione, lasciò anche l'abbaziato di San Salvi, dove forse non era più gradito, e si ritirò a Vallombrosa¹⁶⁴. Non

¹⁵⁸ ASF, *Diplomatico, Vallombrosa*, 10 dicembre 1451.

¹⁵⁹ *Ivi*, 18 agosto 1452; SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano*, 81-82. L'evento è ricordato in una lapide di marmo collocata sull'architrave del portone d'ingresso alla chiesa abbaziale.
¹⁶⁰ Il documento pontificio lo definisce abate «monasterii de Strignaco», ma in diocesi di Fiesole non vi è alcun monastero contrassegnato da un tale toponimo, se si prescinde, per semplice assonanza, dalla chiesa dipendente da Vallombrosa di San Giusto a Sgroviglio, che però non era un monastero (ASV, *Registra Vaticana*, 418, c. 228r, in MORÇAY, *Saint Antonin*, 480).

¹⁶¹ Cf. MORÇAY, *Saint Antonin*, 145-146, che presenta errori nella definizione istituzionale dei monasteri; ORLANDI, *Gli ultimi 8 anni*, 201-202.

¹⁶² ASF, *Notarile Antecosimiano*, 13498, notaio Filippo di Bernardo Mazzei, cc. 3r-4r (4 febbraio 1351, stile fiorentino).

¹⁶³ ASF, *Diplomatico, Vallombrosa*, 17 giugno 1449; *Matricula Monachorum*, 218. Vespasiano da Bisticci, nella sua Vita di Eugenio IV, scrive che il papa «mise l'osservanza nel munistero di San Salvi, dell'ordine di santo Giovanni Gualberto, e ordinò abbatì al medesimo modo della badia; e fece venire d'Arezzo uno fratello d'Alamanno Salviati, uomo di santissima vita, e uno de' Nicolini d'Arezzo, e col mezzo di questi dua religiosi riformò questo munistero» (VESPASIANO DA BISTICCI, *Eugenio IV*, VI, 10).

¹⁶⁴ Continua Vespasiano: «Il fratello d'Alamanno era stato grandissimo mercadante, e tornò a Firenze molto ricco; e avendo veduto pruova delle fallacie del mondo, restituì quello che gli parve avere sopra coscienza, e il resto di giusto e onesto guadagno dette per l'amore di Dio; e fatto questo, se ne andò al tutissimo nido della religione» (*ibidem*). Cf. in proposito anche ANONIMO, *S. Antonino Arciv. e i Vallombrosani*, «Il faggio vallombrosano» 7/12 (1920) 189-191, alle pp. 189-190;

siamo in grado di verificare l'autenticità di questi fatti. Possiamo solo rilevare che nell'opinione degli scrittori vallombrosani più vicini alla fazione conservatrice, come ad esempio l'abate generale e memorialista Biagio Milanese, Galvano fu un riformatore moderato, che in fondo non si distaccava dalla linea del Pavanello e che cercò vanamente di ricomporre il dissidio esistente fra i tradizionalisti e i confratelli osservanti. Probabilmente il papa pensò che, in quanto fiorentino, egli avesse modo di favorire la riconciliazione, cosa che era risultata impossibile a un forestiero come il Pavanello. Tuttavia Galvano non godeva della simpatia dell'ala più radicale, forte in primo luogo a San Salvi, ed essa dovette appoggiarsi ad Antonino proprio per scongiurare l'elezione al generalato di un personaggio ormai del tutto sgradito¹⁶⁵.

Dunque, a seguito di un compromesso raggiunto nel corso dei due anni successivi tra le varie componenti della *familia* regolare, sotto la vigilanza del presule fiorentino, nel 1454 il Pavanello fu sollevato dall'incarico e designato dal papa vescovo di Bibla. Lo sostituì don Francesco Altoviti (1454-1479), sempre proveniente dalla Badia fiorentina, che però si rivelò alquanto moderato e continuò a difendere il primato di Vallombrosa nonché l'identità e l'autonomia dell'Ordine¹⁶⁶.

Durante il pontificato di Callisto III Borgia (1455-1458) fu predisposto un accordo tra il nuovo abate di San Salvi, Bernardo Morelli¹⁶⁷, e quel-

A. D'ACHILLE, *L'Epistolario di un Santo Domenicano*, «Memorie Domenicane» 38/2 (1921) 63-77, alle pp. 75-77, nota 4.

¹⁶⁵ «Succedette uno di detto convento vocato Calvano de' Salviati et governò di bene in meglio il monasterio *in spiritualibus et temporalibus*. Non potette, però, mutare quel novo vivere già barbicato, // ma ingegnossi alquanto modificarlo et soprattutto con sua persona, in modo che si stava a speranza che se messer Placido non era promosso allo episcopato di Bibla, allora si veniva a qualche bona resolutione di sì fatta riforma. Né anchora totalmente per questo se ne perdeva la speranza, essendo adsumpto messer Francesco in loco di messer Placido, se l'abate Calvano religiosamente et con gratia di molti non passava sì presto di questa vita, lasciando et epso il convento suo in singulare reputatione apresso delle persone da bene, et pure nondimeno in quello loro vivere alieno da quello di Vallombrosa» (BIAGIO MILANESE, *Memoriale*, ASF, CS, 260, 260, cc. 5r-5v).

¹⁶⁶ Francesco Altoviti proveniva da una cospicua famiglia fiorentina di popolo del quartiere di Santa Maria Novella, la quale all'inizio del secolo aveva annoverato un vescovo di Fiesole (Iacopo, domenicano) e, come evidenzia il Catasto del 1427, possedeva numerosi beni nel Valdarno superiore, trovandosi quindi da tempo inserita nelle dinamiche sociali del territorio su cui insisteva il monastero di Vallombrosa (cf. ASF, *Catasto*, 74, cc. 105r, 142r; 111, cc. 157r-164r). Che Francesco intendesse mantenersi moderato e non volesse imporre all'ala conservatrice tutti i principi della riforma lo dimostra il fatto che nel capitolo generale del maggio 1455 furono sostanzialmente confermate le costituzioni precedenti [AGCV, D.III.22 (sec. XV, provenienza Vallombrosa)]; *ivi*, D.III.23 (sec. XV, provenienza Vallombrosa); BNCF, *Conventi soppressi*, C.III.1398, cc. 63v-65r (sec. XV, provenienza San Salvi); *ivi*, B.VII.1897, cc. 63v-65r (sec. XV, provenienza Vallombrosa), con le successive modifiche del 1459 [AGCV, D.III.22, cc. 62v-63r (sec. XV, provenienza Vallombrosa)] e del 1481 [BNCF, *Conventi soppressi*, B.VII.1897, cc. 57v-59v (sec. XV, provenienza Vallombrosa)]. Per gli atti ufficiali dell'Altoviti cf. V. ARRIGHI, v. *Griselli Griso*, *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIX, 2002, 696-699, alla p. 698).

¹⁶⁷ Tale dal 1454 (ASF, *Diplomatico, Vallombrosa*, 29 novembre 1454).

lo di Passignano, Isidoro del Sera¹⁶⁸. Tale *concordia* costituì il primo nucleo di una nuova congregazione osservante¹⁶⁹. Il patto, pur lasciando gli abati *in sua dignitate et iure*, consentiva a ciascuno di essi, in virtù del principio promosso da Santa Giustina, di trasferire i propri monaci nell'altro monastero, dove sarebbero stati considerati come professi del luogo. Anche la direzione spirituale dei confratelli di Passignano passava a San Salvi¹⁷⁰. Prima di ratificare l'accordo, forse in considerazione del suo impegno precedente, Callisto affidò ad Antonino l'esame del testo e consultò anche l'abate di Vallombrosa. Dell'arbitrato antoniniano si conserva memoria anche nella bolla emanata da Innocenzo VIII nel 1485 con la quale si fondò la Congregazione di Santa Maria di Vallombrosa, frutto della ricomposizione delle varie fazioni¹⁷¹.

L'accordo fu approvato a Firenze, nel palazzo arcivescovile, il 19 luglio 1455¹⁷². Tuttavia la definitiva sottoscrizione del documento, che subì una dilazione anche a causa delle resistenze opposte dal generale Francesco, alla ricerca di appoggio nel reggimento mediceo¹⁷³, non poté ricevere la sanzione pontificia per la morte di Callisto nell'agosto del 1458. In ogni caso sembra che proprio il giudizio favorevole espresso da Antonino abbia spinto gli abati di San Salvi e Passignano ad avanzare una supplica al nuovo papa Pio II¹⁷⁴. Questi, vicinissimo all'arcivescovo fiorentino, ordinò una revisione del testo, deputandone, in qualità di commissario apostolico, il superiore della Badia fiorentina, senza alcun obbligo di consultare l'abate di Vallombrosa. Il nuovo delegato trasformò la *concordia* tra San Salvi e Passignano in una *congregatio* strutturata secondo il modello oligarchico di Santa Giustina¹⁷⁵.

¹⁶⁸ In precedenza (1442) abate del monastero pistoiese di Forcole per volontà di Eugenio IV (ASF, *Diplomatico, Orsanmichele*, 19 marzo 1441, 4 settembre 1441, 3 aprile 1442); abate di Passignano nel 1453 (*ivi*, 13 febbraio 1453, 4 pergamene; 1° aprile 1454).

¹⁶⁹ ASF, *Diplomatico, Ripoli, San Bartolomeo*, 5 giugno 1455.

¹⁷⁰ Cf. la bolla datata 13 giugno 1463 (ASV, *Registra Vaticana*, 491, cc. 186v, 188r).

¹⁷¹ «Praefatus Callistus, praedecessor, dictorum abbatum in ea parte supplicationibus inclinatus, bonae memoriae Antonio archiepiscopo florentino suis literis dedit in mandatis ut, vocato dicto generali, in praemissis omnibus et singulis auctoritate apostolica per se ipsum provideret et exequeretur, prout conscientiae suae videretur expedire. Postmodum vero, pro parte dictorum abbatum et conventuum recolendae memoriae Pio papae II, etiam praedecessori nostro, exposito quod praefatus Antonius archiepiscopus, de praemissis omnibus et singulis certam notitiam habens, vocato dicto generali, monasteria praedicta insimul univerat, annexerat et incorporaverat, et alia in dictis literis contenta fecerat; quodque, antequam unio, annexio et incorporatio praedictae suum consecutae fuissent effectum, idem Callistus fuerat vita functus» (*Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum Pontificum ... cura et studio A. TOMASSETTI, V, Augustae Taurinorum 1860, III, 303-311, alla p. 305*).

¹⁷² ASF, *Diplomatico, Vallombrosa*, 19 luglio 1455. Cf. anche ANONIMO, *S. Antonino*, 190.

¹⁷³ Almeno questo è ciò che sembra emergere da alcune lettere dell'Altoviti a Giovanni di Cosimo de' Medici (ASF, *Mediceo Avanti il Principato*, filza VIII, c. 409r, 16 settembre 1457; filza IX, c. 325r, 19 dicembre 1457; filza VI, c. 363r, 20 marzo 1459).

¹⁷⁴ MORÇAY, *Saint Antonin*, 269-270, cf. anche pp. 273-274; N. VASATURO, v. *Sansalvini*, in G. PELLICIA, G. ROCCA (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma 1988, 630-631.

¹⁷⁵ VASATURO, *Vallombrosa*, 128.

L'atteggiamento di Callisto III, di Pio II e di Antonino a favore dell'Osservanza sansalvina spiegano, a mio avviso, perché dell'operato di tali personaggi non si faccia menzione nel dettagliato *Memoriale* di Biagio Milanese. Tale testo, pur essendo stato scritto a distanza di molti anni (dal 1515 al 1519 circa), riferisce con dovizia di particolari numerosi eventi di questo periodo, cercando di avvalorare la tesi per cui i Sansalvini erano soltanto degli scismatici. D'altro canto, a fronte del silenzio sull'operato di Antonino, il Milanese espone la lunga disputa che oppose lui stesso, abate generale dal 1479, all'arcivescovo fiorentino Cosimo de' Pazzi (1508-1513), proprio per la volontà episcopale di visitare i monasteri cittadini dell'Ordine¹⁷⁶. Ovviamente il Milanese non poteva esprimersi in modo critico nei confronti del Pierozzi, personaggio a fine secolo in odore di santità, ma è evidente che egli attribuiva anche a lui la responsabilità per la spaccatura della famiglia gualbertiana e il nascere a Firenze di quel rigorismo morale e religioso che ai suoi tempi risorgeva in qualche modo col Savonarola, altro nemico dei Vallombrosani più ossequiosi della tradizione¹⁷⁷.

7. LA VITA ANTONINIANA DI GIOVANNI GUALBERTO

Nelle pagine della *Summa historialis* dedicate ai Vallombrosani Antonino racconta la vita del padre fondatore Giovanni Gualberto¹⁷⁸. Le fonti cui attinge sono le più antiche e note biografie scritte fra tardo XI e XII secolo, con particolare riferimento a quella di Attone da Pistoia, il testo maggiormente diffuso, di cui la versione antoniniana costituisce una sintesi con qualche ripresa letterale¹⁷⁹. Non manca, tuttavia, il richiamo ad altri scritti. Per dire che Giovanni morì di una sincope allo stomaco¹⁸⁰ l'arcivescovo cita, infatti, anche la più tarda tra le *Vitae* antiche, ossia quella attribuita a Gregorio abate di Passignano (dal 1191 al 1196), di cui ci restano pochi frammenti traditi solo da un'edizione settecentesca¹⁸¹. Tuttavia, in linea

¹⁷⁶ MILANESI, *Memoriale*, cc. 64v-66r. Sulla visita dell'arcivescovo Pazzi cf. G. ROLFI, *Gli arcivescovi di Firenze*, in ROLFI, SEBREGONDI, VITI, *La Chiesa e la città*, 53-66, alle pp. 60-61.

¹⁷⁷ Nel momento stesso in cui Savonarola si rifaceva ad Antonino invocandolo come un suo predecessore non poteva non destare la disapprovazione dei Vallombrosani (cf. in proposito D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, NJ 1970, 247).

¹⁷⁸ SH, *titulus XV, caput 17*, 548-553. Su Antonino agiografo cf. anche C. NARDI, *La fortuna di Ambrogio nelle memorie medioevali di Zanobi, vescovo di Firenze*, in A. BENVENUTI, F. CARDINI, E. GIANNARELLI (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze 1994, 77-116, alla p. 106.

¹⁷⁹ Su Attone cf. ora A. DEGL'INNOCENTI, *Attone, agiografo e santo nella memoria vallombrosana e pistoiese*, in A. BENVENUTI, R. NELLI (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese. Atti del convegno di studi, Pistoia, 16-17 maggio 2008*, Pistoia 2010, 97-112.

¹⁸⁰ SH, *titulus XV, caput 17*, 549.

¹⁸¹ L'autenticità di questi frammenti è stata, forse troppo affrettatamente, contestata. Cf. ora GREGORII ABBATIS PASSIGNANENSIS, *La Vita Iohannis Gualberti* (BHL 4400), a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa 2002, Introduzione, 9-14; R. ANGELINI, *Gregorio da Passignano, «Vita Iohannis Gualberti» (BHL 4400): frammenti di una biografia autentica del secolo XII o falsi-*

con Attone e al contrario di quest'ultimo autore, Antonino indica Firenze come luogo natale del Gualberto («de civitate Florentia oriundus fuit»), laddove per Gregorio questo era Petroio, villaggio chiantigiano non distante da Passignano¹⁸².

Antonino, pur non conferendo al suo testo alcuna originalità, riassume le vicende senza trascurare nessuno degli eventi più significativi, come ad esempio l'assassinio del congiunto, la rinuncia di Giovanni alla vendetta e il miracolo del crocifisso. Anzi, come ha sottolineato Antonella Degl'Innocenti, egli in qualche modo scompone e ricompone il tessuto narrativo ed ordina i miracoli del Gualberto per argomento, dimostrando ancora una volta il fine didascalico del proprio racconto. Antonino riferisce in primo luogo gli episodi nei quali si evidenzia l'amore del santo per la povertà, poi tre miracoli che illustrano le sue qualità profetiche, quindi quelli che dimostrano la propensione per i poveri e, infine, alcune altre e più generiche taumaturgie¹⁸³. Per il resto l'immagine del *pater* che emerge dal *Chronicon* è quella di un umile servo di Dio chiamato, suo malgrado e nel nome di un interesse superiore, a riformare numerose comunità monastiche e ad intervenire in prima persona nella lotta contro la corruzione simoniaca del clero.

Onde evitare di dare adito a incomprensioni, Antonino non esita ad integrare con la propria esegesi e una personale interpretazione quei passi che nelle testimonianze antiche gli sembrano meno chiari e più carenti di spiegazioni. Ricordiamo, in primo luogo, le motivazioni per le quali il santo e i suoi seguaci, recatisi inizialmente a Camaldoli alla ricerca di un luogo in cui vivere nel rispetto letterale della Regola, poi si allontanarono da quei religiosi, senza dubbio perfetti ma di tradizione eremitica, e fondarono, in linea coi dettami di san Benedetto, una comunità autenticamente cenobitica sui rilievi di Vallombrosa¹⁸⁴. Ma possiamo sottolineare anche altre variazioni rispetto alle testimonianze originarie, come ad esempio il rifiuto che Giovanni oppose all'incontro con papa Stefano IX, incontro divenuto impossibile a causa di una tempesta suscitata dal santo stesso. I

ficazione settecentesca?, «Hagiographica» 15 (2008) 145-175; F. SALVESTRINI, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra XI e XII secolo*, in P. PIRILLO (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I: *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, Firenze 2009, 59-127, pp. 111-113. Il riferimento alla sincope ricorre, comunque, anche nello STRUMI (17, 1084).

¹⁸² SH, *titulus* XV, *caput* 17, 548; ATTONE, 1, 1080.

¹⁸³ A. DEGL'INNOCENTI, *Lagiografia su Giovanni Gualberto fino al secolo XV (da Andrea di Strumi a Sante da Perugia)*, in G. MONZIO COMPAGNONI (a cura di), *I vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII. Atti del I Colloquio vallombrosano, Abbazia di Vallombrosa, 3-4 settembre 1993*, Vallombrosa 1995, 133-157, pp. 153-155.

¹⁸⁴ «Venientes autem ad eremum Camaldulensem ibi tempore non modico persisterunt contemplantes inhabitantium mores et vitam quae sancta, sed eremitica erat». Giovanni allora dovette lasciare l'eremo «magis affectans coenobiticam, utpote magis securam quam, solitariam, decrevit inde recedens in alio loco sub regula beati Benedicti novam congregationem instituere, unde perveniens cum comite suo ad Vallemumbrosam a duobus religiosis, qui ibi Domino famulabantur, devote susceptus est» (SH, *titulus* XV, *caput* 17, 549; cf. STRUMI, 10, 1082). Cf. in proposito anche DEGL'INNOCENTI, *Lagiografia*, 154-155.

due biografi più antichi (Andrea di Strumi e Attone) non spiegano il motivo di questa scelta, così Antonino attribuisce al papa la convinzione che tale atteggiamento fosse dovuto all'umiltà di Giovanni, il quale si riteneva indegno di presentarsi al santo padre¹⁸⁵.

Per quanto riguarda l'insistenza sulla povertà del *pater*, essa pare quasi sottendere un sostanziale disprezzo del medesimo per le donazioni immobiliari e la gestione della proprietà, un dato che contrasta non solo con la lettura dei più antichi atti privati di Vallombrosa (fra cui i contratti di livello sottoscritti da Giovanni)¹⁸⁶, che Antonino molto probabilmente non conosceva, ma anche con la testimonianza degli stessi agiografi da lui consultati¹⁸⁷. Infine è interessante l'accentuazione del dato martiriale nell'episodio dell'assalto al monastero di San Salvi da parte degli sgherri del marchese Goffredo, che quest'ultimo aveva inviati allo scopo di uccidere Giovanni e che, tuttavia, non vi trovarono il santo; un'evidenziazione espressa soprattutto attraverso il dato della pazienza dimostrata dai monaci, poiché, di fronte alla profanazione del loro sacello, «nec murmur resonat, non querimonia»¹⁸⁸.

Colpisce, d'altro canto, l'ampia esposizione di un episodio riferito in forma maggiormente cursoria dagli autori antichi, ossia il fatto che Giovanni indovinò il peccato di un laico venuto a confessarsi presso di lui allo scopo di accedere alla vita monastica, ma che aveva ommesso di riferire un proprio adulterio¹⁸⁹. Tale spirito profetico connesso alla confessione e alla direzione spirituale (laddove nelle antiche agiografie l'episodio si configurava come semplice verifica della vocazione di un postulante) mi sembra un dato accentuato da Antonino in virtù della sua personale sensibilità. Esso ci viene, infatti, presentato quasi dimenticando come una pratica del genere, ossia il rapporto diretto coi fedeli e la loro guida morale, costituisse una delle più grandi virtù del buon sacerdote, ma non la specifica qualità di un illustre maestro di vita monastica.

Viene da chiedersi, in ultima analisi, quanto dell'esperienza maturata da Antonino nei rapporti istituzionali coi Vallombrosani si sia riflesso nella sua *Vita* di Giovanni Gualberto. La risposta non è facile. Certamente il fatto che l'arcivescovo si dilunghi sulla vicenda terrena del fondatore dimostra la volontà di proporre ai Vallombrosani suoi contemporanei l'unico valido modello della loro Osservanza. Del resto Antonino parla di Giovanni quasi solo sulla base delle testimonianze agiografiche e della tradizione ufficiale e non tiene conto né delle narrazioni volgari di matrice laica, come la vitadel

¹⁸⁵ SH, *titulus XV, caput 17*, 550; STRUMI, 45, 1089-90 parla di papa Leone IX; Attone di Stefano.

¹⁸⁶ Sui quali SALVESTRINI, *Santa Maria*, 44-47, 126-127.

¹⁸⁷ Cf. STRUMI, 16, 20, 45, 1084-1086.

¹⁸⁸ SH, *titulus XV, caput 17*, 552. Il richiamo è all'inno *Sanctorum meritis* per il *Commune plurimorum Martyrum extra Tempus Paschale* («non murmur resonat, non / querimonia»). Cf. in proposito anche G. CREMASCOLI, *Le Vitae latine di Giovanni Gualberto. Analisi dell'ars scribendi*, in MONZIO COMPAGNONI, *I vallombrosani nella società italiana*, 159-177, p. 176.

¹⁸⁹ SH, *titulus XV, caput 17*, 550-551; STRUMI, 59, 1092; ATTONE, PL 146, LII, 688-689.

santo riferita da Giovanni Villani all'interno della sua *Cronica*¹⁹⁰, né di quei testi che, proprio agli inizi del Quattrocento, ripercorrevano le antiche vicende biografiche del Gualberto nella prospettiva di una taumaturgia ancora attiva nel presente. Basti citare il noto codice Rustici, risalente al 1425, il quale non solo racconta la storia di Giovanni, ma parla anche della coeva ricchezza e dello splendore di Vallombrosa, luogo santo in cui si compiono ancora miracoli e si liberano gli indemoniati con salutari esorcismi¹⁹¹.

L'impressione è che il testo di Antonino abbia avuto una scarsa circolazione sia fra i laici devoti alla memoria di Giovanni Gualberto, sia, soprattutto, in ambiente vallombrosano. Il Milanese nel suo *Memoriale* ricorda di aver fatto compendiare e pubblicare una nuova versione della vita del santo fondatore tutta derivata dalla tradizione dell'Ordine, e non fa, ovviamente, alcuna menzione dello scritto antoniniano¹⁹². Troppo legata alla sua visione del monachesimo, l'opera dell'arcivescovo non piacque a molti figli spirituali del santo vissuto nel secolo XI, e il dettato da lui composto non confluì nel patrimonio agiografico tramandato ufficialmente dalla famiglia regolare.

8. CONCLUSIONI

L'Ordine benedettino vallombrosano fu quello che forse più di ogni altro, involontariamente, offrì ad Antonino la possibilità di applicare nell'azione concreta di un'ecclesiologia militante ciò di cui egli era convinto a livello teorico circa la vera natura e l'autentica funzione del monachesimo. Tuttavia l'incontro tra l'arcivescovo e questa famiglia regolare dimostrò quanto fosse difficile tradurre in prassi operativa la dottrina etico-religiosa di cui l'arcivescovo era portatore. In risposta alle forti ingerenze episcopali i Vallombrosani tradizionalisti accolsero con profonda avversione gli interventi correttivi del presule, ritenuti per lo più lesivi della loro consolidata autonomia¹⁹³.

¹⁹⁰ GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di G. PORTA, Parma 1990-91, V, XVII, vol. 1, 188-189.

¹⁹¹ Secondo la tradizione popolare fiorentina le virtù taumaturgiche e soteriologiche di Giovanni Gualberto ancora si perpetuavano nelle mani degli abati suoi successori: «E anchora la testa o vuo' dire orliqua di santo Giovanni di messere Alberto è alla badia di Valenbrosa, richamente fornita d'ariento e ismaltato e adornata. E in quel luogho vi vanno d'ogni paese indimoniati, tutti li libera, ghuarischono» (Firenze, Archivio del Seminario Arcivescovile Maggiore, *Libro intitolato Dimostrazione dell'andata o viaggio al S. Sepolcro o al Monte Sinai compilato da Marco di Bartolommeo Rustichi, orafio di Firenze, s<critto> l'anno 1425*, ms., c. 34v). Per il racconto di un episodio di esorcismo a Vallombrosa nel 1466, BML, *Antinori*, 130, cc. 10r-22r; e circa il ricorrere di analoghi fatti tra Quattro e Cinquecento, MILANESI, *Memoriale*, c. 45r.

¹⁹² MILANESI, *Memoriale*, c. 45r. Si tratta della vita di Giovanni Gualberto scritta da Taddeo Adimari (T. ADIMARI, *Vita di san Giovanni Gualberto glorioso confessore & institutore de l'Ordine di Valembrosa*, in Venetia 1510, ed. in CD-Rom a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa 2002; conservata anche in trascrizione manoscritta del sec. XIX in AGCV, L.V.20).

¹⁹³ Ad esempio in un autore importante come Angelo Lenora, grande nemico di Savonarola, i riferimenti ad Antonino sono pochissimi, anche se sempre elogiativi, e vengono avanzati solo in

Dopo la morte dell'arcivescovo si attuò una profonda divaricazione tra la memoria del medesimo e il patrimonio storico della famiglia gualbertiana. Fanno eccezione solo alcuni timidi tentativi di riavvicinamento compiuti all'epoca del generalato di Giovanni Maria Canigiani, il domenicano osservante che papa Leone X designò con forza alla guida dell'Ordine nel 1515, dopo aver depresso il Milanese rivelatosi a lui ostile, e che figurò fra gli uditori al processo di canonizzazione del Pierozzi nel 1523¹⁹⁴. Il Canigiani, destinato a rimanere nel ricordo dei Vallombrosani come uno dei peggiori abati generali, dilapidatore del patrimonio congregazionale, ultimo superiore a vita che aprì la stagione dei presidenti triennali, cercò in vari modi di inserire anche i religiosi che era stato chiamato a governare nel coro degli estimatori del presule fiorentino, contribuendo a costruire una stratificazione memoriale che sottolineasse le convergenze - espresse soprattutto dai rapporti con la componente osservante e dall'azione dell'arcivescovo in favore del monastero di Ripoli - e tacesse le frizioni con gli altri istituti o le minacce di scomunica ai relativi superiori. Andrebbe in questa direzione la possibile identificazione dei tratti somatici di Giovanni Gualberto, raffigurato su una tavola di autore anonimo unitamente alla Vergine col Bambino e ai santi Biagio vescovo, Bartolomeo e Antonino (da alcuni attribuita ad Antonio del Ceraiolo, attivo fra il 1520 e il 1538) provenienti dall'altar maggiore del monastero ripolense ed oggi conservata in Santo Spirito a Firenze, con quelli dello stesso generale Canigiani, che del primo *pater* portava nobilmente il nome¹⁹⁵. Con tale dipinto si sarebbe, infatti,

riferimento alla sua attività di buono e avveduto pastore fiorentino (ANGELO DA VALLOMBROSA, *Lettere*, a cura di L. LUNETTA, Firenze 1997, lettere 3, 26, 29).

¹⁹⁴ Cf. L. POLIZZOTTO, *Vicissitudini, contrasti ed esiti del processo di canonizzazione di S. Antonino*, in *S. Antonino e la sua epoca*, 363-387, alla p. 373. Il Canigiani agì a vari livelli per la ricomposizione del rapporto tra i Vallombrosani e i Domenicani di San Marco, soprattutto promuovendo la conoscenza reciproca di opere relative alla tradizione dei due Ordini. Un esempio di tale attività è offerto dal codice composito databile al tardo secolo XV e al XVI ineunte proveniente dall'abbazia di Coltibuono ed oggi conservato presso l'archivio abbaziale di Vallombrosa, contenente, oltre ai *Sermones super Genesim per modum lectionum* attribuiti al Savonarola, il *De confessione* di Ugo da San Vittore, una lettera di Caterina da Siena e il *Carmen heroicum de Prima secundae Summae theologiae sancti Thomae aquinatis* di Domenico da Mendoza, il cui nome compare nelle liste capitolari di San Marco [AGCV, s.s.10, sul quale A.F. VERDE, E. GIACONI (a cura di), *Epistolario di fra Vincenzo Mainardi da San Gimignano domenicano, 1481-1527*, «Memorie Domenicane» 109 n.s. 23 (1992) II, 523-524]. Va forse ascritta al periodo del Canigiani anche l'acquisizione da parte del convento di San Marco di un messale scritto da Antonio di Simone vallombrosano, miniato nel 1449 e rilegato da Vespasiano da Bisticci nello stesso anno; nonché di un antifonario grosso modo coevo proveniente dal monastero di Vallombrosa (cf. R. CHIARELLI, *I codici miniati del museo di S. Marco a Firenze*, Firenze 1968, n. 537, 63).

¹⁹⁵ F. ZERI, *Antonio del Ceraiolo*, «Gazette des Beaux Arts» 70 (1967) 139-154, p. 150; E. CAPRETTI, *La pinacoteca sacra*, in C. ACIDINI LUCHINAT (a cura di), *La chiesa e il convento di Santo Spirito a Firenze*, con la collaborazione di E. Capretti, Firenze 1996, 239-301, p. 290; cf. anche R.C. PROTO PISANI, *Il Museo di Arte Sacra a Tavarnelle Val di Pesa*, Firenze 1989, 34, nota 12. La tavola è ricordata da L. TORRIGIANI, *Il Comune di Bagno a Ripoli*, II, Prato 1902, 3, 10-11, 46-47, che però affermava di non averla vista e dichiarava di averne appreso l'esistenza dalle *Ricordanze* settecentesche del monastero (cf., infatti, ASF, CS, 224, 202, c. 5r). La provenienza ripolense della tavola è invece confermata da un cartellino posto sul retro della medesima e riportato a

stabilita una connessione fra il ritratto personalizzato del fondatore dei Vallombrosani, l'allora abate generale e Antonino, benefattore della comunità residente in quel chiostro suburbano¹⁹⁶.

In ogni caso il ricordo del rapporto fra l'Ordine e l'arcivescovo, se anche poté essere in qualche modo recuperato e per un breve periodo epurato dalle asperità, si racchiuse successivamente in pochissimi lacerti, come la tradizione per cui la punta del pastorale del santo si trovava, almeno dal Settecento, nel monastero vallombrosano di Vigesimo¹⁹⁷.

Col passare del tempo l'evocazione dell'intransigente arcivescovo divenne per buona parte della congregazione gualbertiana soprattutto un difficile e imbarazzante fardello. Nell'impossibilità anche solo di intaccare l'irenicità e l'immagine del grande presule sancita dalla canonizzazione, si poté far fronte alla memoria del medesimo solo tramite l'elusione di ogni riferimento al suo operato, mantenendo sull'illustre pastore fiorentino più attento al passato e al presente del monachesimo una sostanziale reticenza che, nella storiografia ufficiale, si tradusse in un rispettoso ma tenace silenzio.

tergo di una foto conservata presso l'AGCV. Per quanto riguarda il dipinto cf. anche A. PADOA RIZZO (a cura di), *Iconografia di San Giovanni Gualberto. La pittura in Toscana*, Pisa-Vallombrosa 2002, 109-111.

¹⁹⁶ Sul generalato del Canigiani cf. DE WITTE, *Les monastères*, 244-245; VASATURO, *Vallombrosa*, 149, 151, 154-155.

¹⁹⁷ «Avvertirò che in tal badia [Vigesimo] trovavasi // l'estremità del pastorale di cui si è servito S. Antonino venerabile arcivescovo fiorentino, conforme asserisce il Brocchi nella descrizione del Mugello [...] alla pag. 143. Qual pastorale ritrovavasi acquistato da questo monastero ad insinuazione del padre abate Bucetti» (L. BUCETTI, *Ricordanze di Vallombrosa segnato S.*, anno 1785-86, ASF, CS, 260, 148, cc. 104r-104v).

**Pdf per uso personale dell'Autore.
Diffusione vietata**