

Niccolò Acciaiuoli, Boccaccio e la Certosa del Galluzzo

Politica, religione ed economia
nell'Italia del Trecento

a cura di

*Alessandro Andreini, Susanna Barsella,
Elsa Filosa, Jason Houston, Sergio Tognetti*

viella

Copyright © 2020 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: ottobre 2020
ISBN 978-88-3313-446-8

Il volume è stato reso possibile grazie al contributo dei seguenti enti:
Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali dell'Università di
Cagliari; Comunità di San Leolino (custode della Certosa di Firenze);
International Studies Institute (Firenze); Gonzaga University (Firenze);
Vanderbilt University (Nashville, Tennessee); Fordham University (New
York); Cet Academic Program (Washington).

NICCOLÒ

Acciaiuoli, Boccaccio e la Certosa del Galluzzo : politica, religione ed economia
nell'Italia del Trecento / a cura di Alessandro Andreini, Susanna Barsella, Elsa Filosa, Jason
Houston, Sergio Tognetti. - Roma : Viella, 2020. - 315 p. : ill. ; 21 cm. - (I libri di Viella ; 363)

Indice dei nomi di persona e di luogo: p. [295]-311

ISBN 978-88-3313-446-8

1. Acciaiuoli, Niccolò 2. Politica e economia - Italia - Sec.14 3. Religione e politica
- Italia - Sec.14 4. Certosa di Firenze I. Andreini, Alessandro II. Barsella, Susanna III.
Filosa, Elsa IV. Houston, Jason V. Tognetti, Sergio

945.04092 (DDC 22.ed) Scheda bibliografica: Biblioteca Fondazione Bruno Kessler



viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

www.viella.it

Indice

Premessa	7
<i>I. Contesti italiani ed europei</i>	
WILLIAM CAFERRO	
Niccolò Acciaiuoli and the Certosa at the Intersection of Faith, Politics, Economy and Warfare in Trecento Italy	11
GIOVANNI LEONCINI	
Le Certosa, luogo dello spirito	37
<i>II. La Certosa e la vita religiosa nella Firenze del Trecento</i>	
FRANCESCO SALVESTRINI	
Inquietudini religiose, presenze monastico-eremitiche e tradizione contemplativa nella Firenze del Trecento	61
LORENZO TANZINI	
I vescovi a Firenze al tempo dell'Acciaiuoli	91
LAURA DE ANGELIS	
«Refugio e forteza»: la certosa degli Acciaiuoli	109
FRANCESCO PAOLO TOCCO	
La Certosa di San Lorenzo: metafora incompiuta dei sogni del Gran Siniscalco	129

III. *Niccolò Acciaiuoli mecenate tra letteratura e arte*

JASON HOUSTON	
Tre amici fiorentini fra Napoli e Firenze	151
MARCO CURSI	
Gli Acciaiuoli e Giovanni Boccaccio: libri, lettere, scritture	167

IV. *Politica, economia e società tra Firenze e Napoli*

AMEDEO FENIELLO	
Il lungo Trecento del Regno di Napoli. Riflessioni su un tema	191
VIERI MAZZONI	
Regimi politici fiorentini tra gli anni Trenta e Sessanta del XIV secolo	209
SERGIO TOGNETTI	
La mercatura fiorentina prima e dopo l'età dei grandi fallimenti	229

V. *Gli Acciaiuoli e la Grecia*

CLAUDIA TRIPODI	
Gli Acciaiuoli in Grecia e nella tradizione in età moderna	257
THODORIS KOUTSOGIANNIS	
L'Atene degli Acciaiuoli nella cultura antiquaria e visiva del Rinascimento fiorentino	271
Indice dei nomi di persona	295
Indice dei nomi di luogo	305
Gli autori	313

FRANCESCO SALVESTRINI

Inquietudini religiose, presenze monastico-eremitiche e tradizione contemplativa nella Firenze del Trecento

Premessa

La fondazione, dagli anni Quaranta del Trecento, della certosa di Firenze sul colle che domina l'abitato del Galluzzo fu una grande operazione di carattere devozionale e di notevole rilievo artistico e architettonico. Per poter essere compresa nelle sue più profonde motivazioni essa va collocata nel contesto della vita religiosa cittadina del secolo XIV, e deve essere connessa alle istanze del ceto eminente di estrazione mercantile al quale appartenne Niccolò Acciaiuoli, il mecenate e protettore dell'importante istituto regolare.

Nel Trecento la città di Firenze costituiva uno degli avamposti della vita economica europea. Gli operatori finanziari intrattenevano rapporti con i principali centri urbani e le corti del continente, ed erano in grado di muoversi, direttamente o tramite loro rappresentanti, tra le Fiandre e la Terrasanta o tra il Mediterraneo e il Baltico. Essi recepivano, in tal modo, le istanze religiose di popoli e culture diversi e le introducevano nella realtà della propria terra d'origine. Allo stesso tempo i più facoltosi uomini d'affari aspiravano a consolidare la loro posizione quale gruppo dirigente del locale comune, e per farlo vollero interpretare anche i bisogni spirituali dei loro concittadini, offrendo ad essi un bagaglio di esperienze internazionali che si tradusse nell'erezione di alcuni luoghi di preghiera posti idealmente al servizio dell'intera collettività; e questo durante una stagione complessa e difficile, in cui spesso sembrò che solo la fede nei santi e la fiducia verso inedite o consolidate famiglie religiose potessero ancora garantire una via sicura per la salvezza.

Il Trecento a Firenze

Il Trecento fu il secolo nel quale a Firenze, come in altre grandi città dell'Italia comunale, giunse a compimento il processo di definizione della compagine ecclesiastica e della vita religiosa delineatosi a seguito del grande dinamismo conosciuto da queste realtà dopo l'avvento del secondo millennio. Durante tale periodo, infatti, pervenne al suo culmine ed iniziò un sostanziale ridimensionamento la crescita vertiginosa degli Ordini mendicanti avviatasi agli inizi del secolo XIII, e, come cercheremo di evidenziare nelle pagine che seguono, tornarono a svolgere un ruolo importante le fondazioni che si richiamavano alla tradizione benedettina, nonché, più in generale, alla matrice monastica e ascetico-eremitica.¹

Per altro verso il XIV fu, anche sulle sponde dell'Arno, il secolo della crisi. Questa si manifestò in città e nel suo territorio almeno a partire dalle emergenze annonarie degli anni 1328-30, 1340 e 1346-47,² nonché dal 1333, anno in cui lo spazio urbano dovette fronteggiare la più tragica e disastrosa alluvione del fiume fino ad allora mai verificatasi.³

In un contesto politico sempre più difficile, caratterizzato, durante la prima metà del secolo, dall'affermazione dei Guelfi Neri (1302), dall'incrinarsi del consolidato rapporto tra Firenze e il papato,⁴ dalle guerre contro

1. Un inquadramento generale in A. Thompson, *Cities of God. The Religion of the Italian Communes, 1125-1325*, Philadelphia, The Pennsylvania State University Press, 2005. Per una introduzione alla storia della Chiesa fiorentina nel periodo si vedano B. Quilici, *La Chiesa di Firenze dal governo del "Primo Popolo" alla restaurazione guelfa*, in «Archivio Storico Italiano», 127 (1969), 3, pp. 265-337; ivi, 4, pp. 423-460; A. Benvenuti, *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Firenze, Arnaud, 1988; G.W. Dameron, *Florence and Its Church in the Age of Dante*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005; *Il cristianesimo fiorentino. Tradizioni e peculiarità di una storia secolare*, a cura di P.D. Giovannoni, M.P. Paoli, L. Tanzini, «Annali di Storia di Firenze», 8 (2013); F. Salvestrini, P.D. Giovannoni, G.C. Romby, *Firenze e i suoi luoghi di culto dalle origini a oggi*, Pisa, Pacini, 2017.

2. Cfr. G. Pinto, *Il Libro del Biadaiole. Carestie e annona a Firenze dalla metà del '200 al 1348*, Firenze, Olschki, 1978, pp. 110-115.

3. F. Salvestrini, *Libera città su fiume regale. Firenze e l'Arno dall'Antichità al Quattrocento*, Firenze, Nardini, 2005, pp. 51-86; Id., *L'Arno e l'alluvione fiorentina del 1333*, in *Le calamità ambientali nel tardo Medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni*, a cura di M. Matheus, G. Piccinni, G. Pinto, G.M. Varanini, Firenze, University Press, 2010, pp. 231-256; *L'acqua nemica. Fiumi, inondazioni e città storiche dall'antichità al contemporaneo*, a cura di C. Bianca, F. Salvestrini, Spoleto, CISAM, 2017.

4. Cfr. M. Campanelli, *Le sentenze contro i Bianchi fiorentini del 1302. Edizione critica*, in «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 108 (2006), pp. 187-377; F.

Pisa e Lucca e dalle minacce dei signori ghibellini Uguccone della Faggiuola († 1319) e Castruccio Castracani († 1328), con le sconfitte subite a Montecatini nel 1315 e ad Altopascio dieci anni dopo,⁵ se da un lato i fiorentini attuarono misure difensive avviando l'espansione del proprio *comitatus* e definendo una più ampia dominazione distrettuale⁶ celebrata dalla memorialistica e dalla retorica politica,⁷ dall'altro dovettero fronteggiare ingenti spese militari e la conseguente crescita del debito pubblico. Tali elementi spinsero il reggimento cittadino a negoziare, almeno per alcuni periodi, la piena autonomia delle istituzioni comunali, contemplando lo strumentale ('contrattuale' come è stato di recente definito) affidamento alla signoria di Roberto d'Angiò (1313-22) e poi del figlio Carlo duca di Calabria (1326-28).⁸ Il ceto dominante, rappresentato dalle arti maggiori, conobbe, fra anni Trenta e Quaranta, una stagione di oggettive difficoltà, che culminò nel breve esperimento autocratico di Gualtieri di Brienne, detto il duca d'Atene (1342-43).⁹ Occorre poi ricordare i grandi fallimenti

Canaccini, *Bonifacio VIII e il tentativo di annessione della Tuscia*, ivi, 112 (2010), pp. 477-501; A. Zorzi, *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento*, in *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di A. Zorzi, Roma, Viella, 2013, pp. 11-36: 21.

5. Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, Parma, Guanda, 1991, X, cccm-cccvi, vol. 2, pp. 468-477; M. Luzzati, *Firenze e l'area toscana*, in *Storia d'Italia* dir. da G. Galasso, VII, *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Veneto Emilia-Romagna, Toscana*, 1, Torino, Utet, 1987, pp. 563-828; J.M. Najemy, *A History of Florence 1200-1575*, Malden MA, Blackwell Publishing, 2006, pp. 81 ss.

6. *Florentine Tuscany. Structures and Practices of Power*, a cura di W.J. Connell, A. Zorzi, Cambridge, The University Press, 2000; Ch.-M. de La Roncière, *Dalla città allo stato regionale: la costruzione del territorio (XIV-XV secolo)*, in *Firenze e la Toscana. Genesi e trasformazioni di uno stato (XIV-XIX secolo)*, a cura di J. Boutier, S. Landi, O. Rouchon, Firenze, Mandragora, 2010, pp. 11-30.

7. F. Salvestrini, *Giovanni Villani and the Aetiological Myth of Tuscan Cities*, in *The Medieval Chronicle II, Proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle*, a cura di E. Kooper, Amsterdam-New York, Rodopi, 2002, pp. 199-211; S. Abélès, *Les récits de fondation urbaine dans la Nuova Cronica de Giovanni Villani: une mythographie de la domination?*, in *Les historiens croient-ils aux mythes?*, dir. D. Kalifa, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 49-64.

8. P. Terenzi, *Gli Angiò in Italia centrale. Potere e relazioni politiche in Toscana e nelle terre della Chiesa (1263-1335)*, Roma, Viella, 2019, pp. 100-103, 105-116.

9. E. Sestan, *Brienne, Gualtieri di*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 14, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, pp. 237-249; A. De Vincentiis, *Politica, memoria e oblio a Firenze nel XIV secolo. La tradizione documentaria della signoria del duca d'Atene*, in «Archivio Storico Italiano», 161 (2003), pp. 209-248; A. Zorzi, *L'angoscia delle repubbliche. Il "timor" nell'Italia comunale degli anni trenta del Trecento*, in *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, a cura di A. Gamberini,

bancari (1341-46),¹⁰ che comportarono una completa riorganizzazione del sistema finanziario; e infine, dal marzo 1348, il flagello della peste.¹¹

Durante la seconda metà del secolo, mentre anche all'ombra del campanile di Giotto si diffondeva il radicalismo religioso antiavignonese dei cosiddetti fraticelli – i quali agivano in sostanziale continuità col movimento degli spirituali francescani, che avevano conosciuto a Firenze una notevole affermazione grazie anche alla presenza del teologo minorita Pietro di Giovanni Olivi († 1298) –,¹² i fiorentini aprirono un conflitto contro la Santa Sede e, contrari ad un immediato rientro a Roma della curia pontificia, che avrebbe comportato la perdita della loro influenza su molti centri dell'Umbria, delle Marche e della Romagna, giunsero allo scontro con papa Gregorio XI, in occasione della guerra denominata degli "Otto Santi" (1375-78).¹³ A tali eventi fece seguito il tumulto dei Ciompi, con il portato di proscrizioni e guerra civile, la restaurazione del governo oligarchico ed il tragico acuirsi delle tensioni sociali.¹⁴

J.-P. Genet, A. Zorzi, Roma, Viella, 2011, pp. 287-324; M. Zabbia, *Tipologie del tiranno nella cronachistica bassomedievale*, in *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, pp. 171-203: 188-189, 193-201.

10. Sui quali cfr. ora L. Tanzini, *1345. La bancarotta di Firenze. Una storia di banchieri, fallimenti e finanza*, Roma, Salerno Ed., 2018.

11. A.B. Falsini, *Firenze dopo il 1348: Le conseguenze della peste nera*, in «Archivio Storico Italiano», 129 (1971), pp. 425-503; G.A. Brucker, *Florence and the Black Death*, in *Boccaccio: secoli di vita*, a cura di M. Cottino-Jones, E. Tuttle, Ravenna, Longo, 1977, pp. 21-30.

12. A. Forni, *Dialogo tra Dante e il suo maestro. La metamorfosi della "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi nella Divina Commedia*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 108 (2006), pp. 83-122; I. Gagliardi, *Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive*, in *Il cristianesimo fiorentino*, pp. 113-143: 126-127.

13. R.C. Trexler, *Church and Community, 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1987, pp. 357-439; D.S. Peterson, *The War of the Eight Saints in Florentine Memory and Oblivion*, in *Society and Individual in Renaissance Florence*, a cura di W.J. Connell, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2002, pp. 173-214.

14. G.A. Brucker, *The Ciompi Revolution*, in *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, a cura di N. Rubinstein, London-Evanston IL, Northwestern University Press, 1968, pp. 314-357; *Il tumulto dei Ciompi. Un momento di storia fiorentina ed europea*, Firenze, Olschki, 1981; L. Tanzini, *Il governo delle leggi. Norme e pratiche delle istituzioni a Firenze dalla fine del Duecento all'inizio del Quattrocento*, Firenze, Edifir, 2007, pp. 1-42; F. Franceschi, *I "Ciompi" a Firenze, Siena e Perugia*, in *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*, a cura di M. Bourin,

Le vicende della città, che dai tardi anni Settanta si svolsero sullo sfondo della più grave spaccatura mai verificatasi nella storia della Chiesa latina, smossero nel profondo le coscienze dei suoi abitanti. Lo evidenziano alcune testimonianze di personaggi colti e influenti, come il cancelliere della repubblica Coluccio Salutati, il quale espresse con chiarezza il senso di smarrimento e di precarietà che condivideva con molti dei propri concittadini nel suo celebre trattato *De fato et fortuna* (1396-97).¹⁵ Data, del resto, alla fine del secolo la diffusione fra gli intellettuali fiorentini di opere in senso lato consolatorie di fronte al palesarsi delle sventure umane, come i volgarizzamenti condotti da Zanobi da Strada del ciceroniano *Somnium Scipionis* e dei *Moralia in Job* di Gregorio Magno, o quello realizzato dal vallombrosano Giovanni dalle Celle dello pseudo seneciano *De remediis fortuitorum*, destinati ad incidere profondamente sulla cultura cittadina del periodo.¹⁶

Le dinamiche della vita religiosa

Tutto ciò ebbe, inevitabilmente, importanti ricadute sulla sensibilità e sulle espressioni della vita religiosa, nonché sull'evoluzione della compagine ecclesiastica. Non mancarono, infatti, di farsi sentire gli echi delle attese escatologiche di matrice gioachimita e del movimento "crociato" di Venturino da Bergamo (1304-46);¹⁷ cui si affiancò una rinnovata devozione per i

G. Cherubini, G. Pinto, Firenze, University Press, 2008, pp. 277-303; I. Taddei, *Il sistema politico fiorentino (XIV-XV secolo)*, in *Firenze e la Toscana*, pp. 31-53: 31-34.

15. Coluccio Salutati, *De fato et fortuna*, a cura di C. Bianca, Firenze, Olschki, 1985. Cfr. in proposito D. De Rosa, *Coluccio Salutati e il Grande Scisma d'Occidente*, in *Le radici umanistiche dell'Europa. Coluccio Salutati cancelliere e politico*, a cura di R. Cardini, P. Viti, Firenze, Polistampa, 2012, pp. 197-237, in partic. 198-202.

16. *I Morali di San Gregorio Magno Papa volgarizzati nel secolo XIV da Zanobi da Strada protonotario apostolico*, a cura di B. Sorio, Verona, Moroni, 1852. Cfr. G. Dufner, *Die «Moralia» Gregors des Grossen in ihren italienischen Volgarisierungen*, Padova, Antenore, 1958; S. Brambilla, *Per la fortuna volgare del «Somnium Scipionis»: da Zanobi da Strada alla cerchia di Giovanni dalle Celle*, in «Studi Petrarcheschi», n.s. 11 (1994), pp. 200-238; Ead., *Itinerari nella Firenze di fine Trecento. Fra Giovanni dalle Celle e Luigi Marsili*, Milano, CUSL, 2002, pp. 69-70, 72, 79-80.

17. G. Clementi, *Un Savonarola del secolo XIV, il beato Venturino da Bergamo. Conferenze e studi*, Roma, Libreria Salesiana, 1898; G. De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti*, in *I frati minori e il Terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*, Todi, Accademia Tudertina, 1985, pp. 77-114; M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, Torino, SEI, 1996, p. 25.

santi Rocco e Sebastiano, protettori contro la peste, nonché il culto tributato alla Madonna dell'Impruneta, santuario situato sulle colline a sud della città, la cui immagine miracolosa proprio dalla prima metà del Trecento si iniziò a portare processionalmente verso l'abitato in concomitanza con momenti di particolare pericolo connessi soprattutto alle piene del fiume.¹⁸

Come evidenziano alcune fonti, ebbero ampia diffusione le pratiche magiche e superstiziose, mai del tutto sopite, che inquietavano da sempre le gerarchie ecclesiastiche. Queste, infatti, tornarono a perseguirle con rinnovato rigore tramite le costituzioni sinodali del vescovo Antonio degli Orsi (1310-11).¹⁹ I timori e il malcontento della popolazione trovarono sfogo anche in scelte decisamente radicali, sovente permeate di profetismo apocalittico, come quelle espresse dal già richiamato movimento dei fraticelli *de paupere vita*, le cui parole agitarono la società cittadina producendo speranze e sentite aspettative, tragicamente consumatesi, ormai alla fine del secolo, con l'esecuzione del minorita Michele da Calci, "martire della povertà" arso fuori dalle mura urbane il 30 aprile 1389.²⁰

La cittadinanza, smarrita, andò in cerca di nuove e antiche certezze. Lo evidenzia, ad esempio, la "riscoperta" dei santi patroni: in primo luogo il vescovo Zanobi (IV-V secolo), con la ricognizione delle reliquie condotta nel 1331 – un evento che dette impulso alla ripresa dei lavori alla fabbrica del duomo sotto la supervisione dell'Arte della Lana; ma anche santa Reparata, di cui nel 1352 si accolse la reliquia del braccio, rivelatasi poi un "falso" inviato dalla badessa del monastero di Teano che dell'antica martire di Cesa-rea custodiva il corpo.²¹ Per altro verso, nel 1334 – secondo quanto riferisce

18. Trexler, *Church and Community*, pp. 41-52, 56-57; Salvestrini, *Libera città*, p. 55.

19. R.C. Trexler, *Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971, *De sortilegiis*, p. 284.

20. A. Piazza, *La via crucis di frate Michele*, in *Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza, Milano, Biblioteca Franciscana, 1998, pp. 243-265; Id., *Michele da Calci (al secolo Giovanni Berti)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 74, 2010, pp. 152-154.

21. Matteo Villani, *Nuova Cronica, con la continuazione di Filippo Villani*, a cura di G. Porta, Parma, Guanda, 1995, III, xv-xvi, vol. 1, pp. 347-349. Cfr. V. Camelliti, *I santi patroni: le immagini della "devozione civica" a Firenze fra Duecento e primo Cinquecento*, in *Dal Giglio al David. Arte civica a Firenze fra Medioevo e Rinascimento*, a cura di M.M. Donato, D. Parenti, Firenze, Giunti, 2013, pp. 79-85: 80. Cfr. anche F. Borghero, *Il Polittico di Santa Reparata di Bernardo Daddi. Fonti notarili inedite sulla committenza e la datazione dell'opera*, in «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», 61 (2019), 2, pp. 265-271.

Giovanni Villani «per procaccio d'uno monaco fiorentino di Valombrosa di santa vita» – erano giunte dall'Oriente le venerate *exuviae* dei santi Alessio e Jacopo, subito assunte ad un posto d'onore nel sacrario della cattedrale.²²

Nel 1336 si iniziò la costruzione di quel singolare edificio religioso, ad un tempo santuario e deposito di cereali, che fu Orsanmichele, tempio delle arti cittadine e luogo di uno speciale culto tributato alla Vergine. Tale complesso manufatto, in precedenza semplice loggiato ospitante una venerata immagine mariana poi chiesa vera e propria, accolse alcuni fra i più ascoltati predicatori del secolo, come il domenicano Giordano da Pisa, nonché l'organizzazione di importanti cerimonie e processioni in onore della Madonna e di sua madre Anna. Fu, poi, un misto di trionfalismo, ma anche di smarrimento, che portò la Signoria, nel 1365, a proclamare Maria avvocata speciale della repubblica, ordinando che per la festa dell'Assunta (15 agosto) il reggimento stesso, «in maestà», si portasse al suddetto oratorio per compiere la rituale offerta di cere e di frutti. Sulla scia delle sciagure che avevano imperversato nei decenni precedenti, la cittadinanza si rivolgeva alla sua suprema Avvocata. Solo Lei e il suo spirito materno, sottilmente riconducibili ai sedimenti arcaici sottesi ai vetusti riti della fertilità, apparivano garanti del bene comune e del grande granaio pubblico situato al di sopra di quel porticato che, alla memoria di un antico cenobio dedicato all'arcangelo Michele, associava ora la devozione riservata alla Madre di Dio.²³

Il desiderio di pace e di maggiore sicurezza affidato all'intercessione dei patroni celesti trovò un momento di grande condivisione allorché il moto penitenziale dei flagellanti cosiddetti Bianchi raggiunse la città (1399), obbligando una recalcitrante Signoria a concedere, in forza di alcuni eventi miracolosi, una pur parziale e selettiva amnistia che assunse i connotati della catartica perdonanza.²⁴

22. Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, XII, ix, vol. 3, p. 51.

23. Cfr. Firenze, Archivio di Stato, *Archivi della Repubblica, Statuti della Repubblica fiorentina*, 13, *Statuto volgarizzato del Capitano del Popolo*, 1355, III, XVIII, f. 149r; cfr. *Orsanmichele a Firenze*, a cura di D. Finiello Zervas, Modena, Panini, 1996, pp. 11-69; A. Benvenuti, *I santi patroni della Toscana*, in *Santi e Beati della Toscana. Viaggio tra le piccole immagini della devozione popolare*, Piombino-Pontedera, Bandecchi & Vivaldi, 2001, pp. 119-153: 143-144. Cfr. M. Ascheri, *Costituzionalismo medievale a Siena: la Madonna «regina» e «avvocata» della Repubblica*, in «Initium. Revista Catalana d'Història del Dret», 24 (2019), pp. 455-486.

24. Giovanni Sercambi, *Le Croniche*, a cura di S. Bongi, Roma, ISIME, 1892, 2, DCXXXV-DCXLI, pp. 352-358; G. Tognetti, *Sul moto dei bianchi nel 1399*, in «Buletto dell'Istituto Storico italiano per il Medio Evo», 78 (1967), pp. 205-343: 253-254, 256-258;

Il Trecento, che Max Weber definì il secolo dell'individualismo,²⁵ vide la trasformazione della sensibilità religiosa in qualcosa di più intimo e singolarmente partecipato.²⁶ Mentre nell'Europa del tempo i grandi predicatori e i dottori della scolastica insegnavano la dottrina della regalità del Cristo,²⁷ le società locali si avvicinavano sempre di più alla dimensione umana e sofferente del Salvatore. L'espressione della pubblica devozione, fattasi allo stesso tempo più sentita e concreta, si traduceva in vari interventi di assistenza al prossimo implicanti una crescente esigenza di connettere la preminenza sociale all'esercizio delle opere di misericordia.

A Firenze un interessante esempio di questa nuova mentalità fu, tra le numerose fondazioni di "spedali" (come il Santa Maria Nuova nel 1288, quello di Sant'Antonio Abate intorno al 1330, lo spedale di Santa Caterina de' Talani, 1370, quello di Bonifazio in via San Gallo, 1388),²⁸ l'edificazione, fra il 1370 e il 1372, del complesso assistenziale di Orbatello in via della Pergola, per volontà di Niccolò di Jacopo Alberti, cui egli volle aggiungere ventisette casette con due appartamenti ciascuna da mettere a disposizione di famiglie bisognose, quasi un esempio *ante litteram* di "edilizia popolare".²⁹

F. Cardini, *Le mura di Firenze inargentate. Letture fiorentine*, Palermo, Sellerio, 1993, pp. 17-28, 33-34, 84-87, 288-289, 293; A. Spicciani, *La devozione dei Bianchi nel 1399. Il miracolo del crocifisso di Borgo a Buggiano*, Pisa, ETS, 1998; S. Giraud, *La devozione dei Bianchi del 1399: analisi politica di un movimento di pacificazione*, in «Reti Medievali. Rivista», 14 (2013), 1, pp. 167-195.

25. M. Weber, *The City*, a cura di D. Martindale, G. Neuwirth, New York-London, Free Press, 1958, ed. orig. 1921, p. 94.

26. Cfr. A. Vauchez, *Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo-inizio XIV secolo)*, in *Storia dell'Italia religiosa. I. L'antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 397-425, in particolare 398-400; A. Mancini, *Le lacrime della penitenza, ovvero l'ingresso della melanconia nella pastorale della Chiesa, in Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, a cura di B. Bocchini Camaiani, A. Scattigno, Macerata, Quodlibet, 1998, pp. 243-248.

27. Cfr. F. Quarta, *Regalità di Cristo e del papa in Innocenzo III*, in «Angelicum», 19 (1942), 4, pp. 277-288; U. Mariani, *Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1957.

28. Cfr. L. Artusi, A. Patruno, *Gli Antichi Ospedali di Firenze*, Firenze, Semper, 2000, pp. 23-28, 51-56, 95-108, 231-246; *Il patrimonio artistico dell'ospedale Santa Maria Nuova di Firenze. Episodi di committenza*, a cura di C. de Benedictis, Firenze, Polistampa, 2002.

29. *L'ospedale di Orbatello. Carità e arte a Firenze*, a cura di C. De Benedictis, C. Milloschi, Firenze, Polistampa, 2015; C. Acidini, E. Gurrieri, *Firenze 1450, Firenze oggi. I luoghi di Marco Rustici orafò del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2018, p. 70.

L'approccio alla dimensione religiosa era divenuto espressione della coscienza individuale; e gli ordini religiosi che della *facies* eremitica e della scelta contemplativa avevano fatto una propria connotazione fondamentale tornavano a svolgere, in vario modo, un ruolo di primo piano proprio in quei centri urbani presso i quali, nel corso del secolo, erano andati trasferendo le loro residenze principali.³⁰ Da questo punto di vista lo studio dei regolari fiorentini può senza dubbio contribuire a circoscrivere e, in ultima analisi, a decostruire l'assunto storiografico che vede la tradizione monastica chiudersi quasi ovunque in un'inappellabile decadenza.³¹

La "svolta contemplativa" degli Ordini mendicanti

I primi segnali di una chiara "ripresa" dell'orientamento contemplativo e persino delle scelte anacoretiche si manifestarono nell'ambito degli stessi Ordini mendicanti, ossia presso le consociazioni di vita attiva e mista che fino a quel momento avevano orientato le manifestazioni civiche del culto e la precettistica morale, contribuendo a sostanziare quella profonda identificazione fra l'essere fiorentino e il proclamarsi cristiano che Dante, "educato" alle scuole di Santa Croce e Santa Maria Novella, aveva riassunto mirabilmente nel celebre eloquio di Cacciaguida.³² Basti ricordare,

30. G. Penco, *Il mondo monastico italiano e la crisi della religiosità medievale*, in «Benedictina», 25 (1978), pp. 1-13; C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Roma, École Française de Rome, 1999; Ead., *Il costo dell'inurbamento. Monaci e frati a confronto*, in *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del trecento*, Spoleto, CISAM, 2004, pp. 295-337.

31. G. Penco, *Crisi e segni di rinascita monastica nel Trecento*, in *Il monachesimo italiano nel secolo grande crisi*, a cura di G. Picasso, M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 1-21; G. Spinelli, *Alle origini della commenda: qualche esempio italiano (secc. XIII-XIV)*, ivi, pp. 43-60.

32. «A così riposato, a così bello | viver di cittadini, a così fida | cittadinanza, a così dolce ostello | Maria mi diè, chiamata in alte grida; | e ne l'antico vostro Batisteo | insieme fui cristiano e Cacciaguida» (*Paradiso*, XV, 130-35). Cfr. G. Todeschini, *Ordini mendicanti e coscienza cittadina*, in *Les Ordres Mendicants et la ville en Italie centrale (v. 1220-v. 1350)*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 89 (1977), 2, pp. 657-666; C. Delcorno, *La predicazione volgare in Italia (secc. XIII-XIV). Teoria, produzione, ricezione*, in «Revue Mabillon», n. s. 4 (1993), pp. 83-107; A. Vauchez, *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Assisi, Ed. Porziuncola, 2005, pp. 167-179; Dameron, *Florence and Its Church*, pp. 48-49; G. Aranci, *I riti del catecumenato e del battesimo a Firenze nel medioevo*, in «Vivens homo», 26 (2015), 1, pp. 179-207; F. Salvestrini, *Religious Orders*

a questo riguardo, la congregazione autoctona dei Servi di Maria, che unì le istanze eremitiche di una parte del ceto mercantile desideroso di una diversa e più sentita devozione alla Vergine cercata nella “fuga” sull’eremo del Monte Senario (1234),³³ all’includibile richiamo di un’azione pastorale che solo nel tessuto cittadino poteva pienamente esplicarsi, e che fece dei seguaci dei cosiddetti Sette Santi i custodi dell’altro grande santuario mariano di Firenze, quello costituito dalla Santissima Annunziata.³⁴

Durante il primo Trecento i Serviti erano in piena ridefinizione della loro identità congregazionale, in seguito alla “sospensione” imposta dal secondo concilio lionese del 1274. Risaliva, infatti, a dopo il 1317-18 la *Legenda de origine*, che rivendicava la legittimità della componente eremitica dell’Ordine arroccata sul monte Asinario a nord est di Firenze; un luogo di ritiro che venne acquisito come parte integrante della religiosità cittadina in significative opere del tardo Trecento e del primo Quattrocento, come i *Ricordi* di Giovanni di Pagolo Morelli o il *Paradiso degli Alberti* attribuito a Giovanni Gherardi da Prato.³⁵

I Servi di Maria offrono anche il destro per evidenziare come l’espressione dei miracoli eucaristici, che non avevano mancato di manifestarsi a Firenze con la prodigiosa effusione ematica dal calice della messa nella chiesa di Sant’Ambrogio (1230), avesse forse conosciuto durante il Trecento una

and Cities in Medieval Tuscany (10th to 14th Centuries), in *Life and Religion in the Middle Ages*, a cura di F. Sabaté, Cambridge, Scholars Publishing, 2015, pp. 202-218.

33. Sul quale cfr. ora S. Parrinello et alii, *Il Santuario di Monte Senario*, Firenze, Edifir, 2014.

34. R. Tauci, *Un santuario e la sua Città, la SS. Annunziata di Firenze*, Firenze, Annunziata, 1976; F. Cardini, “De finibus Tuscie”. *Il Medioevo in Toscana. Saggi*, Firenze, Arnaud, 1989, pp. 284-289; F.A. Dal Pino, *Spazi e figure lungo la storia dei Servi di Santa Maria*, Roma, Herder, 1997, pp. 3-147; Id., *Eremitismo libero e organizzato nel secolo della grande crisi*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, pp. 377-431: 422-424; F. Salvestrini, *Uguccione (Ricovero degli Uguccioni, Uguccione degli Uguccioni)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, in corso di stampa.

35. Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*, Nuova edizione e introduzione storica, a cura di C. Tripodi, Firenze, University Press, 2019, pp. 10, 177; Giovanni Gherardi da Prato, *Il Paradiso degli Alberti*, a cura di A. Lanza, Roma, Salerno Editrice, 1975, II, 9, p. 61. Cfr. anche E. Casalini, *Ricordanze di S. Maria di Cafaggio, Firenze (1295-1332)*, in *Testi dei “Servi de la Donna di Cafaggio”*, Firenze, Convento della SS. Annunziata, 1995, pp. 15-136; F. Salvestrini, *La Chiesa e la città a Firenze nella prima metà del Quattrocento*, in *Codice Rustici. Dimostrazione dell’andata o viaggio al Santo Sepolcro e al monte Sinai di Marco di Bartolomeo Rustici*, a cura di K. Olive, N. Newbiggin, vol. II: *Saggi*, a cura di E. Gurrieri, Firenze, Olschki, 2015, pp. 31-34.

sottile ma, in ultima analisi, significativa evoluzione. Se infatti, parallelamente ai celebri fatti di Bolsena, i sanguinamenti duecenteschi delle venerabili particole avevano insistito sulla pubblica evidenza del liquido vivo profuso dall'ostia, confermando in questo modo il suo essere autenticamente corpo di Cristo in chiara risposta al negazionismo di matrice catara, col Trecento anche tali espressioni di cratofania liturgica sembrarono farsi meno "spettacolari" e per certi aspetti più intime, assumendo il valore di un personale viatico di salvezza. Ricordiamo al riguardo la vicenda della beata Giuliana Falconieri, iniziatrice, nel 1306, delle suore Mantellate dell'ordine dei Serviti. Secondo alcune tradizioni quattrocentesche ella, al momento della morte, non potendo più alimentarsi naturalmente e non riuscendo, quindi, ad ingerire l'eucaristia, ottenne che la medesima, posata sul suo petto (come in genere si praticava ai malati di stomaco), venisse assorbita spontaneamente dal corpo nell'istante esatto in cui la donna spirava (convenzionalmente il 19 giugno 1341), mostrando come anche il palesarsi del miracolo dell'ostia potesse essere vissuto in una dimensione più intima e privata.³⁶

Considerazioni analoghe a quelle fatte per i Serviti potremmo avanzare in rapporto ai padri agostiniani di Santo Spirito, rinvigoriti dalla predicazione di Simone Fidati da Cascia (anni 1332-33 e 1339-45)³⁷ e, sul finire del secolo, Girolamo da Siena,³⁸ che crearono un vero e proprio centro di cultura presso il loro convento, forse il primo cenacolo umanistico della città, all'epoca del dottissimo Luigi Marsili († 1394).³⁹ Proprio questi per-

36. D.M. Montagna, *Giuliana Falconieri, da Firenze*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma, Città Nuova, 1965, coll. 1184-1188; F.A. Dal Pino, *Falconieri (Giuliana da Firenze), santa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, 2001, pp. 712-716.

37. *Il Beato Simone da Cascia, dell'Ordine Romitano di S. Agostino, E i Suoi Scritti Editi ed Inediti*, a cura di N. Mattioli, Roma, Tip. del Campidoglio, 1898, rist. 2018; E. Menestò, *Simone (Simone da Cascia)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 47, 1997, pp. 406-410; D. Corsi, *Simone da Cascia, un "rebellis ecclesiae?"*, in «Archivio Storico Italiano», 149 (1991), 4, pp. 739-781; F. Santi, *Santità agostiniana nel sec. XIV*, in *Per corporalia ad incorporalia. Spiritualità, Agiografia, Iconografia e Architettura nel medioevo agostiniano*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2000, pp. 113-122: 117-119.

38. Sulla cui attività omiletica, I. Gagliardi, "Secondo che parla la Santa Scriptura". *Girolamo da Siena e i suoi testi di "direzione spirituale" alla fine del Trecento*, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, a cura di M. Catto, I. Gagliardi, R.M. Parrinello, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 117-175.

39. Cfr. I. Gagliardi, *L'ordine nello specchio dei suoi santi: il leggendario agostiniano (1329-1331) custodito presso la Biblioteca Laurenziana di Firenze*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 71 (2017), 2, pp. 459-476.

sonaggi apparivano promotori di un nuovo concetto di paternità e guida spirituale, che si affiancava all'omiletica e alla tradizionale cura d'anime e che, attraverso i trattati di direzione spirituale, esortava ad una maggiore consapevolezza dell'essere cristiani, nonché al raggiungimento di una dimensione introspettiva implicante una partecipazione non formale alla vita religiosa, soprattutto in momenti e passaggi delicati come l'amministrazione del sacramento di riconciliazione.⁴⁰

Del resto, su una sponda solo apparentemente opposta, anche i padri domenicani sembravano voler rispondere a queste nuove istanze chiaramente emergenti dalla compagine dei fedeli.⁴¹ Era dalle loro file, infatti, che alcuni predicatori incoraggiavano il fervore per l'amore di Cristo e la preghiera privata.⁴² Basti pensare all'influsso di personaggi come il già ricordato Giordano da Pisa († 1311), seguace di Remigio de' Girolami e predicatore generale, lungamente presente a Firenze, che nel sottolineare la vanità (il «neente») del mondo, esortava alla contemplazione e all'orazione mentale in quanto vie maestre per il raggiungimento della salvezza.⁴³ Molti testi parentetici, sempre più spesso in volgare, proponevano un più meditato avvicinamento alle Scritture, nonché l'esemplarità del Cristo sofferente e dello *Specchio di Croce* (Domenico Cavalca, terzo decennio del

40. Giovanni dalle Celle, Luigi Marsili, *Lettere*, a cura di F. Giambonini, Firenze, Olschki, 1991, II, 9, pp. 554-561; S. Brambilla, *Un codice ricostruito e una silloge volgare nell'epistolario di Giovanni dalle Celle*, in «Italia Medioevale e Umanistica», 39 (1996), pp. 397-402; G. Micheli, *La figura di Luigi Marsili, precursore della civiltà umanistica a Firenze*, Firenze, Del Bono, 1992; I. Gagliardi, *Tradizione agostiniana e tradizione gesuata*, in *Storia della direzione spirituale*, ed. G. Filoramo, II, *L'età medievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 425-445: 430-437; Ead., *Il rapporto uomo-donna e la direzione spirituale femminile*, in *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, Pistoia-Roma, Viella, 2019, pp. 129-149.

41. Cfr. B. Giovanni Dominici OP, *Lettere spirituali*, a cura di M.-T. Casella, G. Pozzi, Fribourg CH, Edizioni Universitarie, 1969; M.M.M. Romano, *Padre spirituale: autore e autorità (in alcuni mistici domenicani)*, in *Auctor et Auctoritas in Latinis medii aevi litteris. Author and Authorship in Medieval Latin Literature*, a cura di E. D'Angelo, J. Ziolkowski, Firenze, SISMEL, 2014, pp. 957-970.

42. Cfr. in proposito *Pregare in casa. Oggetti e documenti della pratica religiosa tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di G. Baldassin Molli, C. Guarnieri, Z. Murat, Roma, Viella, 2018.

43. La proposta di Giordano da Pisa ai laici era: «E però vi dico: meglio vedi stare in camera tua, e pensare di Dio, e contemplare di lui, che andare discorrendo qua, e là, o a spedali, o dovunque altrove ti piace» (Giordano da Rivalto, *Prediche sulla Genesi recitate in Firenze nel M.CCC.IV*, Firenze, Magheri, 1830, XXVI, p. 153).

secolo).⁴⁴ Durante la quaresima del 1355 il fiorentino Iacopo Passavanti († 1357) si rivolse, in Santa Maria Novella, ad una società inquieta, che avvertiva con sgomento la precarietà dell'esistenza. Egli proclamò quanto fu poi riassunto, e certamente rielaborato, nel suo trattato *Specchio di vera penitenza*, ossia un'esortazione alla confessione, alla riflessione sul peccato e al timore del giudizio divino suscitato dall'imprevedibilità connessa al momento del trapasso.⁴⁵ Passavanti presentava ai cittadini un Cristo irato, cui solo la benigna intercessione di Maria poteva porre in qualche modo un limite materno invocato con trepidazione dai credenti suoi fedeli; e questo mentre il tema del Giudizio Universale o quello della buona morte permeavano in misura crescente, proprio dopo i difficili anni della peste e delle crisi annonarie, l'attività omiletica.⁴⁶ Era il trionfo dell'orazione individuale, della contrizione, dello scrutare in sé stessi attraverso l'esempio divino. Era l'esaltazione della cella (interiore ed esteriore), luogo in cui l'uomo recuperava il volontarismo dalla carità, seguendo un percorso che raggiungerà il suo culmine con Caterina da Siena e Giovanni Dominici, nonché, sul versante francescano, con Bernardino da Siena, più volte presente a Firenze negli anni Venti del Quattrocento.⁴⁷

A questi elementi possiamo, infatti, coniugare la scelta eremitica dei Minori, i quali proprio nei romitori mitigarono, in parte, le lotte interne scaturite dalla lacerante questione della povertà.⁴⁸ L'esempio del Redentore si faceva protagonista anche per gli autori serafici. Lo evidenziano le *Meditationes vitae Christi* di fra Giovanni de' Cauli da San Gimignano (forse prima metà del secolo),⁴⁹ o il quaresimale fiorentino *De casibus conscientiae* (1390) e pisano *De contemptu mundi* (1397) di Bartolomeo da Pisa († 1401); così come,

44. A. Troiano, *Lo "Specchio di Croce" di Domenico Cavalca. La tradizione manoscritta*, Milano-Roma, Aracne, 2018. Cfr. anche Petrocchi, *Storia della spiritualità*, pp. 26-27.

45. Iacopo Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza*, a cura di G. Auzzas, Firenze, Accademia della Crusca, 2014.

46. Cfr. Gagliardi, *Coscienze e città*, pp. 128-129.

47. I. Gagliardi, *Santuari cristiani e celle interiori: spazi e tempi extra-ordinari*, in *Topografie della santità. Studi sulle simbolizzazioni religiose dei confini e sulla geografia politica delle tradizioni*, a cura di F. Squarcini, Firenze, SEF, 2007, pp. 93-110.

48. Cfr. L. Brengio, *L'Osservanza francescana in Italia nel secolo XIV*, Roma, Ed. francescane, 1963; M. Sensi, *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana. L'opera di fra Paoluccio Trinci*, Assisi, Ed. Porziuncola, 1992, pp. 11-61.

49. M. Arosio, *Giovanni de' Cauli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, 2001, pp. 768-774. Per la storiografia sul personaggio cfr. *Bibliografia di San Gimignano*, a

all'inizio del secolo, lo aveva in vario modo suggerito la predicazione in volgare di Giovanni della Verna († 1322), agostiniano passato ai francescani nel 1272, testimone di una "visione" del Cristo nella celebrazione dell'eucaristia e predicatore a Firenze durante il primo Trecento.⁵⁰

Ricordiamo, quindi, il rilievo che in quel periodo seppero conservare i frati ed eremiti carmelitani. Essi videro crescere nel corso del secolo il loro convento aperto su Piazza del Carmine, dal 1333 sede della provincia toscana dell'Ordine (vi furono numerose trasformazioni del cantiere fra il 1330 e il 1350, e l'erezione di uno *studium generale* dal 1323).⁵¹ Tali religiosi aggiunsero al loro menologio ben due santi destinati a svolgere un ruolo di primo piano nella vita religiosa del maggior centro toscano, ossia Andrea Corsini vescovo di Fiesole († 1374), e, nel Quattrocento, Angelo Mazzinghi († 1438).⁵²

Nuove esperienze eremitiche "regolari" e "irregolari"

La via di una ripresa dei valori contemplativi era ormai aperta; e si assisté non solo all'evoluzione delle esperienze precedenti, ma anche alla nascita di nuove sperimentazioni congregazionali. Lo dimostra, ad esempio, la fondazione eremitica di Santa Maria del Santo Sepolcro. Questa comunità era sorta nel 1334 per opera di Bartolomeo di Bonone da Pistoia presso il monastero di Santa Maria del Poggio di San Sepolcro, nei dintorni della città, laddove il fondatore era pervenuto, nel settembre dell'anno precedente, dopo essersi in prima istanza ritirato con alcuni

cura di I. Gagliardi, A. Galli, F. Salvestrini, N. Tirinnanzi, San Gimignano-Poggibonsi, Nencini, 1996.

50. S. Vecchio, *Giovanni della Verna (Giovanni da Fermo)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, 2001, pp. 256-260; Dal Pino, *Eremitismo libero*, p. 413.

51. P. Giovannini, S. Vitolo, *Il convento del Carmine a Firenze: caratteri e documenti*, Firenze, Tip. Nazionale, 1981, in partic. pp. 65-84; *La chiesa di Santa Maria del Carmine a Firenze*, a cura di L. Berti, Firenze, Giunti, 1992; E. Boaga, *I Carmelitani a Firenze. Origine e sviluppo di una presenza nei secoli XIII e XIV. La famiglia Corsini*, in *Sant'Andrea Corsini Carmelitano Vescovo di Fiesole. VII Centenario della Nascita, 1301-2001*, Firenze, Becocci, 2004, pp. 31-40: 37-38; Dameron, *Florence and its Church*, pp. 46-47.

52. C.C. Calzolari, *Santi e beati fiorentini*, Firenze, Tip. Comm. Fiorentina, 1965, pp. 27-31, 131-134; P. Piatti, *Mazzinghi, Angelo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 72, 2008, pp. 576-577; F. Salvestrini, *La Chiesa fiorentina dalle origini al Rinascimento*, in Salvestrini, Giovannoni, Romby, *Firenze*, pp. 5-73: 50-51.

concittadini esiliati a Siena nel sito di San Michele Maione presso Albola in Chianti (dal 1313).⁵³ Tale interessante congregazione, che suggerisce come anche i rovesci politici potessero costituire elemento di impulso alla scelta di vita eremitica,⁵⁴ fu approvata nell'aprile del 1334 dal legato in Toscana di Giovanni XXII, il cardinale Giovanni Gaetano Orsini, nonché trasferita (1348) in una località detta la Colombaia o monastero delle Campora, fuori Porta Romana, ove nel 1350 la comunità prese, appunto, il titolo di Santa Maria del Santo Sepolcro. La congregazione andò in seguito ampliandosi e definendo la propria identità sulla base del modello agostiniano. I suoi adepti si avvicinarono all'esempio dei moderati spirituali umbro-marchigiani, istituendo a Firenze la "casa madre" dell'Ordine italo-iberico di San Girolamo, le cui fondazioni dipendevano, in realtà, dagli ordinari diocesani locali.⁵⁵

La scelta eremitica e il ritiro dal mondo, favoriti dalla posizione sull'arce fiesolana colpita dalla peste, gettarono le basi per l'affermazione del primo nucleo (1360) destinato a dar vita ai cosiddetti Girolamini di Fiesole (approvati nel 1406), grazie al loro promotore, il beato Carlo da Montegranelli (1330-1417).⁵⁶ Ricordiamo, infine, le sentite istanze spirituali che portarono nel 1392 Antonio di Nicolaio degli Alberti ad istituire una comunità mista di donne e uomini religiosi a Santa Brigida al Paradiso, sulle colline a sud-est di Firenze, che divenne un luogo di ritiro spirituale e un importante centro di cultura.⁵⁷

Per quanto riguarda l'eremitismo "irregolare", è possibile che la città abbia ospitato, fra XI e XIII secolo, qualche altro solitario analogo all'antico Teuzone, singolare "fuoriuscito" della Badia Fiorentina celebrato dalle *Vitae* di Giovanni Gualberto (secolo XI).⁵⁸ In ogni caso, il

53. Dal Pino, *Eremitismo libero*, p. 427.

54. Cfr. *ivi*, p. 417.

55. Cfr. I. de Madrid, *Gerolamini. Ordo Sancti Hieronymi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cur. G. Pelliccia, G. Rocca, Roma, Paoline, 4, 1976, coll. 1100-1105.

56. G. Perazzolo, *Eremiti di San Gerolamo, di Fiesole*, *ivi*, 3, 1976, coll. 1203-1204.

57. I. Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze, SISMEL, 2007, pp. 3, 18-19; Ead., *Circolazione di scritti edificanti nei monasteri e nei circoli devoti femminili in Toscana nel Basso Medioevo*, in «*Questa penna, questa man, questo inchiostro*». *Centri di scrittura e scritture femminili nel Medioevo e nella prima Età moderna*, cur. G. Murano, in «*Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*», 131 (2019), 2, pp. 311-323.

58. Cfr. F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, in «*Studi Medievali*»,

particolare e in certo qual modo ossimorico fenomeno dell'anacoretismo urbano si fece più diffuso e cambiò forma proprio fra Due e Trecento, grazie al diffondersi della reclusione volontaria, soprattutto femminile, che interessò figure di donne variamente ispirate al magistero degli Ordini mendicanti.⁵⁹ Alcune di queste penitenti, inizialmente non appartenenti ad alcuna famiglia religiosa, si fecero chiudere in anguste cellette situate lungo le strade, presso i cimiteri oppure sulle pile dei ponti Rubaconte e Santa Trinita. Il fenomeno delle "cellane", segregate per loro stessa volontà, è documentato soprattutto dal primo ventennio del Trecento, ed appare segnato dal progressivo riconoscimento del loro ruolo sociale a difesa spirituale della città. Le romite "incarcerate", figure domestiche e controllabili, senza dubbio coraggiose nel loro spontaneo sacrificio, apparivano agli occhi dei cittadini propizie e rassicuranti in quanto vittime sacrificali in favore del bene comune. La loro rinuncia al mondo e la preghiera incessante, accompagnate dalla possibilità di impartire benedizioni e consigli a tutti coloro che le avvicinavano, conferivano ad esse una funzione civica importante. L'orazione e la contemplazione, che non escludevano il contatto coi fedeli, trasformavano queste figure in veicoli di salvezza ad un tempo "nuovi" (perché espressione della società coeva) e tradizionali, in quanto riproposizioni urbane dei modelli offerti dai padri del deserto. Quando nel primo Quattrocento le gerarchie ecclesiastiche vollero fare di tali *mulieres* delle monache regolari si rivolsero, non a caso, ai Benedettini di San Miniato al Monte, i quali si incaricarono di insegnare a vergini e continenti, spesso semplici, ignoranti e di umili origini, l'osservanza della regola e i rudimenti dell'ufficio divino.⁶⁰

s. III 57 (2016), 1, pp. 88-127; Id., *Conflicts and Continuity in the Eleventh-Century's Religious Reform. The Traditions of the San Miniato al Monte Monastery in Florence and the Origins of the Benedictine Vallombrosan Order*, in «The Journal of Ecclesiastical History», in corso di stampa.

59. Cfr. A. Benvenuti, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990; Ead., *Sante donne di Toscana. Il Medioevo*, Firenze, SISMEL, 2018. Per il fenomeno in altre realtà dell'Italia centrale cfr. E. Rava, *Eremita in città. Il fenomeno della reclusione urbana femminile nell'età comunale: il caso di Pisa*, in «Revue Mabillon», 21 (2010), pp. 139-162; M. Sensi, «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzocche*, Spoleto, CISAM, 2010.

60. B. Pucci, *Fra cielo e acqua. Le romite del ponte alle Grazie (Rubaconte). Una storia fiorentina dal '300 al '400*, Firenze, Pagnini, 2017, pp. 47-51, 77-85, 111-119.

Il monachesimo

Uno fra i segni maggiormente evidenti della nuova sensibilità religiosa cittadina fu costituito, come abbiamo detto, dalla ripresa del monachesimo, ossia dal nuovo favore concesso ad antichi e nuovi istituti benedettini. Dopo la stagione riformatrice del secolo XI, che li aveva visti agire da autentici protagonisti,⁶¹ i monaci avevano conosciuto a Firenze una progressiva emarginazione, e le loro case, urbane e rurali, si erano trasformate in centri di una devozione per così dire clientelare – impiegando una definizione di Charles-Marie de La Roncière – costruita, cioè, su basi eminentemente locali.⁶² In altre parole, i religiosi proprietari avevano continuato ad esercitare una certa presa solo sui fedeli che vivevano intorno ai loro insediamenti, assumendo una connotazione in certa misura regionale e mantenendo contatti di alto livello quasi solo col papato e le famiglie regolari di appartenenza (Vallombrosani, Camaldolesi, Cistercensi e così via).⁶³

In questo senso i contemplativi fiorentini si erano assimilati ai loro confratelli ovunque residenti in Italia e in Europa. La loro parabola sembrava quasi conclusa e il loro ruolo appariva sempre più marginale. Eppure dalle file dei Benedettini provenne nel 1362 Urbano V, l'ultimo papa monaco del Medioevo, apprezzato in virtù della sua attività di zelante pastore e per aver esercitato il proprio ministero in ottemperanza a quelle scelte di saggio e buon governo che gli intellettuali mendicanti e la retorica politica dei comuni italici andavano da tempo ufficialmente promuovendo.⁶⁴ È

61. F. Salvestrini, *Monachesimo e vita religiosa a Firenze fra IX e XI secolo*, in *Firenze prima di Arnolfo. Retrotterra di grandezza*, a cura di T. Verdon, Firenze, Mandragora, 2016, pp. 73-79.

62. Cfr. Ch.M. de La Roncière, *A Monastic Clientele? The Abbey of Settimo, its Neighbours and its Tenants (Tuscany, 1280-1340)*, in *City and Countryside in Late Medieval and Renaissance Italy. Essays presented to Philip Jones*, a cura di T. Dean, Ch. Wickham, London-Ronceverte, The Hambledon Press, 1990, pp. 55-67; Id., *Società locali e ordini mendicanti nella Valdelsa fiorentina del Trecento (1300-1370)*, in *Gli Ordini mendicanti in Val d'Elsa. Convegno di studio*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1999, pp. 233-258: 257.

63. Cfr. F. Salvestrini, *Forme della presenza benedettina nelle città comunali italiane: gli insediamenti vallombrosani a Firenze tra XI e XV secolo*, in *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, cur. C. Caby, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 124 (2012), 1, pp. 91-117.

64. Cfr. R. Grégoire, *Nuove immagini agiografiche nel Trecento*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, pp. 433-449: 440; M. Hayez, *Urbano V, beato*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2000, pp. 542-550.

quanto meno curioso che si sia parlato di dissociazione dei contemplativi dalle più sentite esigenze della società, così come di crisi dell'identità benedettina, di fronte all'operato di pontefici riformatori come Benedetto XII († 1342) e, appunto, Urbano V; oppure in presenza di nuovi e articolati commentari alla regola come quelli cassinesi di Nicola da Frattura e Germano d'Angelo o dell'eremita agostiniano Daniele da Monterubbiano;⁶⁵ senza contare i volgarizzamenti del dettato benedettino e degli altri testi appartenenti alla tradizione monastica.⁶⁶ A san Benedetto, alla tradizione monastico-eremitica e a Bernardo di Chiaravalle il Trecento continuava a tributare segni di profonda ammirazione, come è evidente dalle immagini di queste due figure e dei «fuochi tutti contemplanti» nel Paradiso dantesco.⁶⁷ La Tebaide e i luoghi del ritiro eremitico tardoantico divennero all'epoca importanti elementi dell'iconografia sacra, secondo quanto emerge, ad esempio, dagli affreschi del Camposanto di Pisa di Buonamico Buffalmacco (1336-41).⁶⁸

Se è vero che buona parte delle comunità dei Benedettini neri e riformati si trasferì nel corso del Trecento più o meno stabilmente in città, proprio le città divennero i luoghi privilegiati del loro agire. Basterebbe a dimostrarlo la dialettica ma intensa relazione fra spazi urbani e rurali che improntò le scelte insediative dei monaci silvestrini e olivetani; così come la connotazione essenzialmente cittadina che dal primo Quattrocento assunse la pervasiva congregazione osservante di Santa Giustina di Padova (presente a Firenze presso la Badia Fiorentina).⁶⁹

65. Penco, *Crisi e segni*, p. 12.

66. Cfr. F. Salvestrini, *I volgarizzamenti italiani della regola di san Benedetto ad uso delle religiose. Intorno al codice vallombrosano* FIRENZE, Biblioteca Nazionale Centrale, N. A. 1371 (anno 1502), in «Studi Medievali», s. III, 60 (2019), 2, pp. 689-733.

67. *Paradiso*, XXII, 37-63; XXXI-XXXIII.

68. Penco, *Crisi e segni*, p. 16; A. Malquori, *La "Tebaide" degli Uffizi. Tradizioni letterarie e figurative per l'interpretazione di un tema iconografico*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 9 (2001), pp. 119-137; M. Corsi, *La «Tebaide» del Santa Maria della Scala. Le confraternite e l'esempio dei padri del deserto*, in *Beata civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del '300*, a cura di A. Benvenuti, P. Piatti, Firenze, SISMEL, 2016, pp. 297-324.

69. Rinvio per questo a F. Salvestrini, *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanese e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2017, pp. 69-138; *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione Cassinese. Genesi, evoluzione e irradiazione di un modello monastico europeo (secc. XV-XVI)*, Padova, Centro Storico Benedettino Italiano, 18-21 settembre 2019, in corso di stampa.

Nel maggior centro toscano i chiostri risalenti all'alto Medioevo o alla riforma del secolo XI, come San Miniato al Monte, Santa Trinita o la suddetta Badia, lungi dall'aver perduto ogni rilievo, nel corso del Trecento si avviarono ad esercitare un nuovo ruolo nella vita religiosa e culturale della città, diventando progressivamente alcuni fra i siti privilegiati dell'incontro tra scelta contemplativa, tradizione patristica e sviluppo dell'Umanesimo. Ne sono indici significativi la protezione offerta da Carlo I d'Angiò al monastero cistercense di San Salvatore a Settimo (1270) e quella di Carlo di Calabria verso la badia vallombrosana di San Bartolomeo a Ripoli;⁷⁰ oppure le missioni svolte come oratore della repubblica e rappresentante della medesima da Simone abate di Santa Trinita (anni Sessanta del secolo),⁷¹ o i lavori di ristrutturazione della Badia Fiorentina, che una controversa tradizione attribuisce a un progetto di Arnolfo di Cambio. Le importanti trasformazioni che interessarono questo complesso claustrale furono avviate nel 1284, epoca dell'abate Maffeo, e si conclusero nel 1310, anno in cui il superiore Azzone II fece consacrare l'altare maggiore dall'arcivescovo di Pisa. Gli interventi nell'antico sacello voluto dalla famiglia del marchese Ugo di Tuscia furono effettuati col favore e il supporto dei fedeli; ed è, paradossalmente, indice della notorietà del luogo anche l'assalto che, come riferisce Giovanni Villani, esso subì nel 1307, in concomitanza con disordini per questioni fiscali; un fatto che portò alla distruzione del campanile restaurato solo nel 1330.⁷²

Ma non vi erano soltanto gli istituti tradizionali. Nel 1300 giunsero a Firenze, nella zona di Cafaggio, i monaci silvestrini provenienti dalle Marche, che si dedicarono all'attività pastorale senza per questo rinunciare al ritiro dal mondo.⁷³ Rispettivamente nel 1282 e tra 1395 e 1400 sorsero due significativi cenobi femminili vallombrosani: San Giovanni Evangelista, per volontà della venerata Umiltà da Faenza,⁷⁴ e Santa Verdiana, a seguito

70. Terenzi, *Gli Angiò*, p. 184.

71. F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, p. 362.

72. Cfr. Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, IX, LXXXIX; XI, CLXXV, vol. 2, pp. 177, 742; *La Badia fiorentina dalla fondazione alla fine del Trecento*, a cura di F. Zeuli, F. Carrara, F. Facchinetti, Firenze, Polistampa, 2018, pp. 73-86, 100-101.

73. I. Gagliardi, *I Silvestrini a Firenze*, in *I monaci Silvestrini e la Toscana (XIII-XVII secolo)*, a cura di F. Salvestrini, Firenze, Olschki, 2020, pp. 33-60: 33-35.

74. Firenze, Archivio di Stato, *Diplomatico. San Salvi*, 1282, ottobre 19, ottobre 27; G. Richa, *Notizie storiche delle chiese fiorentine, Divise ne' suoi Quartieri*, In Firenze, Viviani, 1754, rist. Roma, Multigrafica, 1972, I, pp. 357-366.

di un lascito del mercante Manetto da Castelfiorentino.⁷⁵ Queste due case riproposero il modello benedettino come uno dei più significativi per la vita consacrata delle donne appartenenti ai casati eminenti della città.

Proprio in relazione all'obbedienza vallombrosana, possiamo ricordare come alcuni esponenti di essa, in particolare il già citato Giovanni dalle Celle († 1394) e il suo allievo fiorentino Agnolo Torini († 1398),⁷⁶ siano tornati a sostenere la scelta della povertà personale e dell'umiltà come autentici e privilegiati strumenti di salvezza, riaffermando l'esemplarità della scelta monastica anche per la vita religiosa dei laici. Su Giovanni, abate di Santa Trinita, pesava una giovanile accusa non chiara, forse di negromanzia o forse di eccessivo interesse verso la letteratura classica e pagana, che egli volle scontare per il resto della vita ritirandosi nell'eremo dalle Celle presso Vallombrosa. Secondo quanto emerge dal suo epistolario, egli divenne un personaggio di primo piano nella polemica generatasi intorno all'eresia dei fraticelli, cui oppose la propria idea di povertà individuale.

Il monaco si impose all'attenzione dei suoi confratelli e della società fiorentina. Questa, infatti, guardava alla *familia* vallombrosana con una devozione ormai plurisecolare, fortemente cresciuta, fra Due e Trecento, in virtù della consolidata fama di esorcisti attribuita ai suddetti regolari. L'eremita delle Celle si presentò come solitario saggio e colto, quasi un nuovo Girolamo, la cui indigenza silenziosa, studiosa e riservata si contrapponeva all'ostentazione fraticellesca della rinuncia ai beni terreni.⁷⁷

Giovanni si fece promotore di un modello di asceti che rispondeva alle esigenze di purificazione espresse dai Minori, trovando però le risposte alle inquietudini da essi sollevate nella più autentica tradizione benedettina, che l'eremita recuperava e sublimava in una prospettiva ultraterrena, scevra da ogni forma di rivendicazione e di sovvertimento politico e sociale. Ciò emerge chiaramente dal suo rapporto epistolare con Caterina da Siena, che lo definiva «gustatore e mangiatore dell'anime», e ne invocava

75. F. Salvestrini, *'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche: Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 2012, II, pp. 1143-1185.

76. I. Hijmans-Tromp, *Vita e opere di Agnolo Torini*, Leiden, Universitaire Pers, 1957; R. Fresu, *La miseria dell'uomo tra enciclopedismo e letterarietà. Rilievi sintattico-testuali sulla trattatistica didascalica del XIV secolo: la prosa di Agnolo Torini*, in *La parola utile. Saggi sul discorso morale nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2012, pp. 219-273.

77. Cfr. Dal Pino, *Eremitismo libero*, p. 407.

l'orazione come concreto correttivo ai mali della società urbana e preparazione all'avvento del «divino giudizio». ⁷⁸ Nel manifestare la propria opposizione ai fraticelli il vallombrosano non negava i loro slanci mistici, ma condannava l'errore teologico. Per lui il distacco dal secolo e il *vacare Deo* andavano intesi come un allontanamento senza sdegno, ossia quali forme di umiltà e obbedienza, non di ribellione, e in quanto scelte individuali, non imposizioni "ideologiche". ⁷⁹ In tal senso trovava consonanza col Marsili, ⁸⁰ e l'influenza delle posizioni espresse dai due personaggi sulla società fiorentina e toscana del periodo è evidenziata dalle relazioni, fatte soprattutto di scambi epistolari e testi letterari – ivi compresa la *Formula di confessione* del Marsili –, col magnate fiorentino Guido del Palagio, il notaio Lapo Mazzei, il mercante pratese Francesco di Marco Datini e lo stesso Coluccio Salutati. Di questi laici i due religiosi furono ad un tempo corrispondenti e padri spirituali, "colleghi" nell'esplorazione della letteratura antica e maestri. ⁸¹ La stessa Caterina da Siena, affidandogli la missione di sostenere la causa di Urbano VI, riconobbe l'ascendente che l'eremita vallombrosano esercitava sui laici della città gigliata. ⁸²

78. *Le lettere di S. Caterina da Siena*, a cura di P. Misciattelli, Firenze, Giunti, 1940, rist. 1970, lett. CCXCVI, vol. 4, p. 244, 247; Giovanni dalle Celle, Luigi Marsili, *Lettere*, II, IV, pp. 351-377.

79. Giovanni dalle Celle, Luigi Marsili, *Lettere*, II, V, pp. 379-468.

80. P. Cividali, *Il beato Giovanni dalle Celle*, in «Atti della R. Accademia dei Lincei. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. V, 12 (1906), pp. 354-374; F. Tocco, *L'eresia dei Fraticelli e una lettera inedita di Giovanni dalle Celle*, in «Rendiconti della Regia Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali», 15 (1906), pp. 3-18, 188-190; S. Ekwall, *Quando morì il beato Giovanni dalle Celle?*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 5 (1951), pp. 371-374; G. Petrocchi, *Ascesi e mistica trecentesca*, Firenze, Le Monnier, 1957, pp. 201-231; H. Baron, *Franciscan Poverty and Civic Wealth in the Shaping of Trecento Humanistic Thought: The Role of Florence*, in Id., *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, I, Princeton NJ, University Press, 1988, pp. 191-225; 215-225; M. Moschella, *Giovanni dalle Celle*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, 2001, pp. 776-779.

81. Giovanni dalle Celle, Luigi Marsili, *Lettere*, II, I, pp. 249-289; III, pp. 473-486, 490-495; «Padre mio dolce». *Lettere di religiosi a Francesco Datini. Antologia*, a cura di S. Brambilla, Roma-Firenze, Edifir, 2010. Cfr. Brambilla, *Itinerari*, pp. 107-108, 115, 162-174; P. Viti, *Coluccio Salutati e la cultura umanistica*, in *Coluccio Salutati cancelliere e letterato*, Buggiano, Comune di Buggiano, 2007, pp. 171-202.

82. *Le lettere di S. Caterina da Siena*, lett. CCCXXII, vol. 5, pp. 67-69; lett. I, vol. 6, pp. 3-5. Cfr. B. Dedel, *Domenicani e Vallombrosani. Giovanni dalle Celle e Caterina da Siena*, in «Memorie Domenicane», 48 (1931), pp. 209-221; 49 (1932), pp. 29-46.

In questo clima di rinnovato vigore conosciuto dagli Ordini monastici vanno a mio avviso collocati alcuni episodi in vario modo indicati. Ricordiamo in primo luogo la fondazione, nel 1274, da parte di Pietro del Morrone (poi papa Celestino V), di una chiesa in via San Gallo, area dell'ultima espansione conosciuta dal tessuto urbano. Presso tale tempio andarono ad abitare i religiosi di Santo Spirito della Majella, divenuti dopo l'elezione della loro guida spirituale al soglio di Pietro monaci Celestini, di stretta obbedienza benedettina.⁸³

Altro evento degno di rilievo fu l'erezione, nel 1294, dell'eremo camaldolese urbano di Santa Maria degli Angeli, per volontà e lascito testamentario del celebre poeta Guittone d'Arezzo († ca. in quell'anno), istituito la cui costruzione cominciò effettivamente solo a partire dal 1345.⁸⁴ Il fondatore del complesso claustrale, poeta simbolo della poesia religiosa del Duecento, era legato a quei frati cavalieri della Beata gloriosa Vergine Maria istituiti dal domenicano Bartolomeo da Vicenza († dopo il 1270), i quali, per aver perduto col tempo l'afflato etico originario ed essersi in molti casi trasformati (un po' come i Templari) in *rentiers* e amministratori dei loro beni, furono irriverentemente definiti dal popolo frati gaudenti. Non è forse un caso che proprio sul finire del XIII secolo, quando l'accollita ancora ospitava figure carismatiche come il bolognese Loderingo degli Andalò, il citato poeta Guittone, in polemica con la piega mondana presa dai suoi confratelli, abbia pensato di rivolgersi all'antica obbedienza eremitica dei Camaldolesi, a lui ben nota, per dare origine ad un luogo di autentica vita religiosa.⁸⁵

Guittone era un ammiratore dei figli spirituali di Romualdo da Ravenna, con molti dei quali intratteneva stretti rapporti di amicizia.⁸⁶ Il chiostro fiorentino da lui originariamente concepito contava solo quattro monaci e due conversi, separati dalla vita cittadina grazie ad alte mura che circondavano un vasto giardino. La fondazione dipendeva direttamente dal priore generale di Camaldoli, al quale spettava la conferma del locale superiore;

83. Si tratta dell'odierna chiesa di san Giovannino dei Cavalieri o di San Giovanni Decollato (cfr. Acidini, Gurrieri, *Firenze 1450*, p. 56).

84. L. Ragusi, *Le origini del Monastero di Santa Maria degli Angeli attraverso i documenti più antichi*, in *Ambrogio Traversari Camaldolese. Nel VI centenario della nascita, 1386-1986*, in «Quaderni di V.M., Camaldoli», 45 (1987), pp. 30-44.

85. Penco, *Crisi e segni*, pp. 17 ss.

86. Cfr. J. Paganelli, *Guittone d'Arezzo e la Valdelsa volterrana. Spunti per la ricerca*, in «Miscellanea Storica della Valdelsa», 122 (2016), 2, pp. 157-164.

e grazie al favore accordato dai vertici congregazionali conobbe nel corso del Trecento una significativa affermazione.⁸⁷

Appare interessante ricordare come negli anni difficili degli interdetti pontifici e degli sconvolgimenti politici la devozione dei fiorentini si fosse rivolta anche a nuovi santi di ascendenza popolare che alle comunità contemplative facevano riferimento. Fra questi troviamo il beato Silvestro da Montebonello († 1348), fattosi converso a Santa Maria degli Angeli nel 1315 dopo un'esperienza coi fraticelli e un lungo periodo di vita da solitario nelle campagne intorno alla città. Egli divenne oggetto di devozione per le sue virtù di "cuoco miracoloso" dotato di poteri taumaturgici; e la sua fama fu condivisa sia dal confratello Iacopo Geri († 1345), sia dalla figlia spirituale Paola († 1368), terziaria camaldolese del chiostro di Santa Margherita delle romite di Cafaggiolo, situato in prossimità del monastero maschile. Tali figure evidenziano come i Benedettini esprimessero figure oggetto di devozione molto vicine ai fedeli laici, figure che assurgevano agli onori degli altari per ragioni e con modalità non troppo diverse da quelle in precedenza seguite soprattutto per personaggi variamente affiliati ai Mendicanti. La rinnovata connessione fra santità contemplativa e comunità cittadina viene in certo qual modo esemplata dalla figura della suddetta beata. Una successiva tradizione affermò, infatti, che costei aveva predetto più di dieci anni prima l'uccisione del priore e di due conversi del chiostro degli Angeli, nonché il saccheggio del monastero da parte del popolino in occasione del tumulto dei Ciompi (1378).

Presunti e non canonizzati confessori, divenuti tali per acclamazione popolare, venivano accolti e assimilati dalle fondazioni di stretta clausura anche in virtù della funzione di controllo sociale che, a vari livelli, essi potevano ormai esercitare, risultando non certo estranei alle dinamiche politiche e alle tensioni sociali che attraversavano la città.⁸⁸

La comunità di Santa Maria degli Angeli, colpita dalla peste del 1348 e dai suddetti disordini degli anni Settanta, si riprese rapidamente grazie al favore dell'oligarchia fiorentina, e a fine Trecento contava dai trenta ai

87. Cfr. D. Savelli, R. Nencioni, *Il chiostro degli angeli. Storia dell'antico monastero camaldolese di Santa Maria degli Angeli a Firenze*, Firenze, Polistampa, 2008.

88. *Leggende di alcuni santi e beati venerati in S. Maria degli Angeli di Firenze*, II. *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII*, LIII, Bologna, Romagnoli 1864; C. Somigli, *Paola, beata*, in *Bibliotheca Sanctorum*, X, 1968, col. 122; *Id., Silvestro, converso, beato*, ivi, XI, 1968, col. 1071-1072.

quaranta religiosi.⁸⁹ Fra XIV e XV secolo conobbe un'evoluzione che la portò ad accentuare la propria connotazione di centro di studi e di meditazione, divenendo un punto di riferimento per la cultura umanistica fiorentina allorché ne fu designato priore il celebre monaco e intellettuale Ambrogio Traversari († 1439).

Padre laico di questi eremiti fu Coluccio Salutati, legato al superiore Matteo di Guido. Quest'ultimo volle presentarsi come rifondatore del monastero, e proprio sulla scia degli scambi epistolari col celebre cancelliere, fece riscrivere in volgare il libro memoriale del chiostro allo scopo di far conoscere non solo ai membri dell'Ordine, ma anche alla cittadinanza più colta e interessata la storia dell'istituto e l'importanza della sua collocazione urbana.⁹⁰

Sempre in merito alla nuova crescita delle realtà monastiche in città possiamo ricordare la fondazione, forse negli anni Trenta, della chiesa dedicata a san Basilio Magno presso l'incrocio noto come Canto alla Macina (o alla Mâcine), tra le odierne via San Gallo, via Guelfa e via de' Ginori. La chiesa, oggi tempio avventista del Settimo Giorno, era stata occupata originariamente da monaci basiliani, detti a Firenze "ermi" per l'uso che facevano della lingua armena.⁹¹ La loro prima presenza o, comunque, il primo effettivo stanziamento in città suggeriscono un afflusso di questi consacrati sulla vita religiosa di un'area centrale e strategica; e ciò durante un periodo in cui le istanze ascetiche e intimiste di cui abbiamo riferito si andavano sviluppando in singolare e forse non casuale parallelismo con l'affermazione dell'esicasmò in ambiente greco-orientale (nonché delle discussioni ad esso relative che giunsero in Occidente anche attraverso il monaco calabrese Barlaam, maestro del Petrarca).⁹²

89. Caby, *De l'eremitisme rural*, pp. 326-327, 334-335, 351-355.

90. Ivi, pp. 601-623; Ead., *Coluccio Salutati, Santa Maria degli Angeli e il De seculo et religione*, in *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo*, a cura di C. Bianca, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2010, pp. 341-368.

91. F. Bocchi, M.G. Cinelli, *Le bellezze della città di Firenze*, In Firenze, 1677, rist. Bologna, Forni, 2004, pp. 560-561; Richa, *Notizie*, VIII, p. 287; N. Cianfogni, *Memorie storiche dell'Ambrosiana R. Basilica di S. Lorenzo*, Firenze, Ciardetti, 1804, pp. 148-150.

92. Cfr. E. Morini, *Il fuoco dell'esichia. Il monachesimo greco in Calabria fra tensione eremitica e massimalismo cenobitico*, in *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*, a cura di P. De Leo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 13-28; R.M. Parrinello, *La catena d'oro dei padri spirituali a Bisanzio: da Giovanni Climaco alla stagione esicasta*, in *Storia della direzione spirituale*, pp. 99-143: 134-138.

È in un clima per molti aspetti analogo che, come dicevamo in apertura, va collocato anche il progetto della certosa fiorentina concepito da Niccolò Acciaiuoli a partire dal 1341. Questo prese forma in decenni che videro crescere enormemente il prestigio dei seguaci di Bruno di Colonia nell'intera Penisola, come dimostra la nascita di vari istituti grosso modo coevi (Padula nel Vallo di Diano, Garegnano a Milano, Calci presso Pisa, Maggiano e Pontignano nella campagna senese, Pavia ed altri).⁹³ Il modello cui Niccolò guardava era senza dubbio quello fornito dalla certosa partenopea di San Martino, iniziata negli anni Venti dai sovrani Angioini, convinti promotori dell'Ordine. È comunque interessante che l'aristocratica scelta di vita contemplativa offerta da tale *familia* regolare avesse affascinato anche il politico e uomo d'affari toscano, il quale offrì con questo edificio un chiaro esempio della convergenza di interessi fra una congregazione fortemente elitaria, nota per il suo orientamento ascetico e il rigore morale, e l'élite mercantile urbana, ossia quello stesso ceto che, soprattutto durante la seconda metà del secolo, avrebbe favorito la svolta oligarchica nella vita politica cittadina.⁹⁴

Il Gran Siniscalco riuscì solo in parte a fare della certosa in Val d'Ema un veicolo di promozione per il suo prestigio personale e familiare. Egli, infatti, morì nel 1365, prima di aver completato l'edificazione del monumento. Per altro verso i religiosi impedirono a lui e ai suoi eredi sia di abitare la residenza costruita in forma di possente castello a ridosso del corpo di fabbrica, sia di adibire questi locali a "palazzo degli studi" per studenti poveri, come l'Acciaiuoli avrebbe voluto, dal momento che tali scelte avrebbero turbato il totale isolamento ricercato dai Certosini.⁹⁵ Tuttavia la comunità del Galluzzo e il suo modello di spiritualità fatto di ritiro dal mondo, preghiera e meditazione, ma non di nascondimento, considera-

93. G. Leoncini, *La certosa di Firenze nei suoi rapporti con l'architettura certosina*, Salzburg, Institut für Anglistik un Amerikanistik, 1980 (Analecta Cartusiana, 71), pp. 93-135; Id., *Le grange della Certosa di Firenze*, Firenze, Salimbeni, 1991, pp. 9-17; *Certose e Certosini in Europa*, a cura di V. Di Martini, A. Montefusco, Napoli, Civita Ed., 1990; *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, a cura di R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo, Provincia di Cuneo, 2000; Dal Pino, *Eremitismo libero*, pp. 402-404.

94. B. Cassidy, *The Tombs of the Acciaiuoli in the Certosa del Galluzzo outside Florence*, in *Studies in Carthusian Monasticism in the Late Middle Age*, a cura di J.M. Luxford, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 323-353; G. Giuliani, *L'ingresso e l'affermazione dell'Ordine Certosino in Toscana nel secolo XIV*, Tesi di Dottorato, Tutor M.L. Ceccarelli Lemut, Università degli Studi di Pisa, 2015.

95. Cfr. M. Castelli, *Chiostrì e conventi di Firenze fuori le mura*, Firenze, Arnaud, 1991, pp. 41, 44-45.

ta la notevole visibilità del grande complesso architettonico, evidenziano il rilievo che l'Ordine acquisì quale punto di riferimento per gli uomini di lettere e di potere, che con la mistica affettiva espressa da tale *congregatio* trovarono un'intellettuale ed emozionale consonanza.

Ultimo episodio su cui vorrei soffermarmi è l'arrivo dei monaci olivetani al già richiamato chiostro di San Miniato al Monte, vicenda intorno alla quale si è recentemente tornati a riflettere in occasione delle celebrazioni per il millenario del monastero vescovile sorto sul *Mons Regis* (1018-2018), nonché durante il convegno olivetano per i settecento anni dalla fondazione di tale Ordine (1319-2019).⁹⁶ Come è noto, infatti, fu papa Gregorio XI che nel 1373 inviò a San Miniato una colonia di monaci viventi «sub habitu et regula monasterii et ordinis Sanctae Mariae Montis Oliveti». Presso Firenze, del resto, questi religiosi potevano già contare su un insediamento posto a sud dell'Arno e risalente agli anni Trenta, ossia San Bartolomeo del Castagno o Monte Oliveto di Firenze – come non di rado è denominato nelle fonti del periodo; un istituto che, in analogia agli altri centri dell'obbedienza di Bernardo Tolomei, era sorto in un luogo appartato, in precedenza non interessato dall'espansione urbana.⁹⁷

Come ha sottolineato Mauro Tagliabue, tale operazione si inserì nell'azione di riforma portata avanti dal papato avignonese nei confronti degli Ordini contemplativi; riforma che aveva conosciuto il suo punto di forza nella *Summi magistris* – la celebre bolla *Benedictina* – rivolta all'*Ordo monachorum nigrorum* da papa Benedetto XII (1336).⁹⁸ Tuttavia non è da escludere

96. M. Tagliabue, *Gregorio XI e la rinascita di San Miniato al Monte. Un esempio di riforma monastica promossa nel Trecento dai monaci di Monte Oliveto*, in *La Basilica di San Miniato al Monte di Firenze, 1018-2018. Storia e documentazione*, a cura di F. Salvestrini, Firenze, Olschki, in corso di stampa; *Monte Oliveto, 1319-2019. Convegno di studio per il VII centenario di fondazione dell'Abbazia*, Monte Oliveto Maggiore, 9-10 maggio 2019, in corso di stampa.

97. A. Santangelo, *I capitoli della Compagnia de' Servi di nostro Signore Gesù Cristo*, in «Archivio Storico Italiano», 141 (1983), pp. 273-291; G. Trotta, *Monteoliveto a Firenze: un sacro 'oculo antiquo' sulla città*, in *Via di Monteoliveto. Chiese e ville di un colle fiorentino*, Firenze, Edifir, 2000, pp. 13-97 e docc. alle pp. 137-139.

98. Cfr. B. Guillemain, *Benedetto XII*, in *Enciclopedia dei papi*, II, pp. 524-530. Per la riforma monastica, F.J. Felten, *Die Ordensreformen Benedikts XII. unter institutionsgeschichtlichem Aspekt*, in *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, hrsg. von G. Melville, Köln, Böhlau, 1992, pp. 369-435; C. Caby, *La papauté d'Avignon et le monachisme italien: Camaldules et Olivetains*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, pp. 23-41: 29-32.

che la scelta del pontefice mirasse anche a collocare un'obbedienza senese a lui fedele in una Firenze che, come abbiamo già ricordato, stava assumendo un atteggiamento ostile verso gli orientamenti della Santa Sede. La presa di possesso del sito, avvenuta il 27 agosto 1373, comportava, infatti, che l'antico chiostro dedicato al protomartire fiorentino venisse sottratto alla giurisdizione e al formale patronato del vescovo locale (patronato ereditato, già nel tardo secolo XII, dai consoli dell'Arte di Calimala),⁹⁹ in favore, appunto, di questo ramo dell'*Ordo Sancti Benedicti* sorto nella prima metà del Trecento. La sostanziale estraneità degli Olivetani alle dinamiche politiche cittadine, nelle quali erano maggiormente coinvolti i Benedettini neri e, soprattutto, gli Ordini mendicanti, nonché la struttura fortemente centralizzata della nuova congregazione, rigidamente dipendente dalla casa madre, dovettero apparire agli occhi del papato uno strumento importante di penetrazione nel contesto religioso e sociale fiorentino; e questo sebbene il nuovo superiore locale provenisse dalla famiglia Salviati (Giovanni di ser Iacopo), da tempo inserita nella realtà urbana e nelle dialettiche del suo reggimento.¹⁰⁰

In ogni caso, al di là delle strategie contingenti, appare degno di rilievo che un antico centro di culto depositario delle memorie connesse alla stagione della prima evangelizzazione della città (il martire Miniato del III secolo), al patronato della sede episcopale delineatosi sul principio dell'XI, e alle origini del movimento vallombrosano, tornasse a nuova vita dopo anni di sostanziale declino. Ed era anche importante che ciò avvenisse grazie ad una fra le più dinamiche obbedienze sorte nel Trecento dall'alveo benedettino, che così assumeva nuovamente un ruolo di mediazione tra le istanze della repubblica e le scelte del papato, recuperando al monachissimo una funzione strategica divenuta appannaggio quasi esclusivo delle *familiae* mendicanti.

Alcune conclusioni

Pervenendo, dunque, ad alcune conclusioni, possiamo affermare che la Firenze del secolo XIV conobbe una significativa ripresa delle istanze

99. *Le carte del monastero di S. Miniato al Monte (secoli IX-XII)*, a cura di L. Mosiici, Firenze, Olschki, 1990, pp. 12-13.

100. *Antonii Bargensis Chronicon Montis Oliveti (1313-1450)*, a cura di P. Lugano, Florentiae, Typ. Cocchi & Chiti, 1901, p. 24.

contemplative, tradottesi anche in riformati o nuovi istituti regolari. Furono queste realtà, non di rado animate da personaggi colti e dinamici in stretto contatto con altri intellettuali chierici e laici, che contribuirono al primo delinearsi di quel movimento culturale il quale va sotto il nome di Umanesimo cristiano. Basti ricordare il rapporto fra Petrarca e i suoi congiunti certosini e olivetani, da cui scaturirono il *De vita solitaria* (1346-56) e il *De otio religioso* (ca. 1347-57),¹⁰¹ oppure le relazioni di Boccaccio coi monaci di Montecassino, la sua "crisi" religiosa scaturita dalla postuma testimonianza del certosino senese Pietro Petroni (forse in qualche modo autentica, ancorché retoricamente ricostruita dalla celebre risposta di Petrarca a una perduta epistola inviategli dal certaldese), nonché il lascito testamentario che egli fece della propria biblioteca latina agli Agostiniani di Santo Spirito,¹⁰² oppure ancora le lettere attestanti il serrato confronto incentrato sulla liceità degli *studia humanitatis* dettate da Luigi Marsili, dal rigido conservatore camaldolese Giovanni da San Miniato († 1428) e dal cancelliere della repubblica Coluccio Salutati.¹⁰³

Come il Duecento aveva visto gli Ordini dei frati contribuire al delinearsi di un disciplinamento collettivo (originariamente antiereticale) fatto di precetti per i potenti, di predicazione pubblica, della promozione di culti e devozioni e di inquadramento della popolazione attraverso il sistema confraternale,¹⁰⁴ così durante il secolo successivo furono in ampia misura le frange eremitiche delle *religiones* mendicanti e i regolari contemplativi che intercettarono ed orientarono le inquietudini religiose dei fedeli, facendosi strumenti di pacificazione e, in ultima analisi, di controllo sociale.

101. P.P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1966; O. Capitani, *Petrarca e l'Autunno del Medioevo in alcune annotazioni della storiografia europea*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 109 (2007), 1, pp. 419-428.

102. A. Mazza, *L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, in «Italia Medioevale e Umanistica», 9 (1966), pp. 1-74; M. Pellegrini, *Petroni, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 82, 2015, pp. 745-747; I. Gagliardi, *I pauperes Yesuati tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma, Herder, 2004, p. 14; I. Tufano, *Lettura sacra e religiosi nel Decameron: le prime tre giornate*, in *Boccaccio: gli antichi e i moderni*, a cura di A.M. Cabrini, A. D'Agostino, Milano, LED Edizioni Universitarie, 2018, pp. 139-154: 145-146.

103. Cfr. V. Pelloni, *Giovanni da San Miniato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, 2001, pp. 211-212; L. Chines, *Salutati e Marsili*, in *Le radici umanistiche dell'Europa*, pp. 351-368.

104. Dameron, *Florence and its Church*, pp. 25-26, 42-45.

Appare, infine, evidente come le suggestioni chiliastiche del pieno Quattrocento, non meno del grande apporto dato da Firenze alla cultura di quel secolo, abbiano tratto alcuni importanti elementi generativi dalle istanze spirituali e dalle scelte contemplative che permearono profondamente la società urbana fra gli anni del Divino poeta e le soglie del Rinascimento.