

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO CXXIX - FASCICOLO III



Edizioni Scientifiche Italiane

SOMMARIO

VOL. CXXIX - FASC. III - DICEMBRE 2017

PRIMA DI LUTERO NONCONFORMISMI RELIGIOSI NEL QUATTROCENTO ITALIANO

a cura di Lucio Biasiori e Daniele Conti

<i>Introduzione. Il secolo senza eresia? Caratteri originali dei non conformismi religiosi quattrocenteschi</i>	» 799
MARINA BENEDETTI, <i>Eresia e cultura. I processi contro Amedeo Landi, maestro d'abaco</i>	» 819
RICCARDO PARMEGGIANI, « <i>Ad extirpandas sortilegiorum, divinatorum ac malleficorum iniquas operationes</i> ». Riflessi teorico-pratici della repressione nello specchio di un registro quattrocentesco dell'Inquisizione bolognese	» 842
LUCIO BIASIORI, « <i>Empietà e bestemmie anche alle orecchie dei saraceni infedeli: la condanna di Zanino da Solza tra rafforzamento ecclesiastico e progetti di Crociata (1459)</i> »	» 863
MICHELE LODONE, <i>Il sabba dei fraticelli. La demonizzazione degli eretici nel Quattrocento</i>	» 887
FABRIZIO CRASTA, <i>Matteo Palmieri, Leonardo Dati e il problema dell'eresia nella Città di vita</i>	» 908
EDOARDO ROSSETTI, « <i>Pure et sine curiositate</i> »? <i>La controversa fortuna delle immagini dell'osservanza</i>	» 929
GIACOMO MARIANI, <i>Il nonconformismo religioso quattrocentesco al vaglio dei predicatori</i>	» 962
DANIELE CONTI, « <i>Initium abolendae fidei</i> ». <i>Dagli accademici romani a Machiavelli: una nuova fonte per la storia dell'anticristianesimo quattrocentesco</i>	» 984

STORICI E STORIA

FRANCESCO BENIGNO, <i>Giuseppe Giarrizzo e la storia «meridionale» d'Italia: il filo ininterrotto di una riflessione</i>	» 1022
GIROLAMO IMBRUGLIA, <i>Giuseppe Giarrizzo: 1945-1954. Verso Gibbon</i>	» 1058

DISCUSSIONI

PAOLO TEDESCO, <i>La Liguria tardo antica e altomedioevale: una nota di storia economica</i>	» 1094
ALESSANDRO SODDU, <i>Il dualismo economico italiano e le sue origini medievali in un recente volume</i>	» 1106

RECENSIONI

G. FERRERO, <i>Grandezza e decadenza di Roma</i> (A. Marcone).....	» 1136
M. MARVULLI, <i>L'Antichità classica e il Corriere della Sera (1876-1945)</i> (A. Marcone).....	» 1140
A. MOMIGLIANO, <i>Pagine ebraiche</i> (A. Marcone)	» 1142
G. SERGI, <i>Soglie del medioevo. Le grandi questioni, i grandi maestri</i> (P. Guglielmotti).....	» 1145
P. BURKE, <i>Exiles and Expatriates in the History of Knowledge 1500-2000</i> (G. Ricuperati).....	» 1150
G. MARCOCCI, <i>Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento</i> (M. Meriggi).....	» 1154
M. CAMPANELLI, <i>Geografia conventuale in Italia nel XVII secolo. Soppressioni e integrazioni innocenziane</i> (E. Novi Chavarría).....	» 1160
A. PELIZZA, <i>Riammessi a respirare l'aria tranquilla. Venezia e il riscatto degli schiavi in età moderna</i> (S. Bono).....	» 1165
<i>La guerra come apocalisse. Interpretazioni, disvelamenti, paure</i> , a cura di M. Mondini (M. Di Giovanni)	» 1172
P. ADAMO, <i>L'anarchismo americano nel Novecento. Da Emma Goldman ai Black Bloc</i> (G. Borgognone).....	» 1176
G. FORMIGONI, <i>Aldo Moro. Lo statista e il suo dramma</i> ; M. MASTROGREGORI, <i>Moro</i> (F.M. Biscione).....	» 1179
LIBRI RICEVUTI	» 1188
SUMMARY	» 1190
SOMMARIO DEL VOLUME CXXIX.....	» 1191

In copertina:

G. Savonarola, *Lo sottilissimo et devotissimo libro della verità della fede christiana dimandato triumpho della croce di Christo* (1505).

Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.

80121 NAPOLI - Via Chiatamone, 7 - Tel. 081/7645443 - fax 7646477

Internet: www.edizioni.esi.it E-mail: info@edizioni.esi.it - periodici@edizioni.esi.it

La Rivista Storica Italiana è pubblicata in fascicoli quadrimestrali nei mesi di aprile, agosto, dicembre. Ogni annata, complessivamente, conterà di oltre mille pagine.

Comitato direttivo: MARTIN BAUMEISTER, PAOLO CAMMAROSANO, VINCENZO FERRONE, MASSIMO FIRPO (direttore responsabile), LUIGI MASCILLI MIGLIORINI, ARNALDO MARCONE, ANTONELLO MATTONE, GRADO G. MERLO, MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA (condirettrice)

Redazione: FRÉDÉRIC IEVA

Comitato scientifico: JOACHIM ALBAREDA, EUGENIO F. BIAGINI, ELENA BONORA, DENIS CROUZET, CHRISTOF DIPPER, FILIPPO DE VIVO, KATHERINE FLEMING, NINO LURAGHI, BRIGITTE MAZOHL, MAURO MORETTI, FRANCESCO PRONTERA, DANIELA RANDO, STEFAN REBENICH, DANIEL ROCHE, CLAUDIO ROLLE, FEDERICO ROMERO, MARTIN ROTHKEGEL, GIOVANNI TARANTINO, ANTONIO TRAMPUS, CHRIS WICKHAM

Sito web a cura di Antonio d'Onofrio

Condizioni di abbonamento per il 2017

Enti: Annata compl.	€ 170,00	Fascicolo singolo	€ 85,00
Privati: Annata compl.	€ 125,00	Fascicolo singolo	€ 63,00
Esteri: Annata compl.	€ 330,00	Fascicolo singolo	€ 165,00

I prezzi si intendono comprensivi di IVA.

La sottoscrizione a due o più riviste, se effettuata in un unico ordine e direttamente presso la casa editrice, dà diritto ad uno sconto del 10% sulla quota di abbonamento.

Gli sconti non sono cumulabili.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno e dà diritto a tutti i numeri dell'annata, compresi quelli già pubblicati. Il pagamento può essere eseguito con queste modalità:

- con versamento tramite bollettino postale sul n.c.c. 00325803, intestato a Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a., via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli.
- Sul modulo devono essere indicati, in modo leggibile i dati dell'abbonato (nome, cognome ed indirizzo) e gli estremi dell'abbonamento.
- mediante bonifico bancario sul c/c 10278889, intestato a Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a., via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli; - Banca popolare dell'Emilia Romagna - IBAN IT48U0538703411000000000070.
- a ricevimento fattura (formula riservata ad enti e società)

Per garantire al lettore la continuità nell'invio dei fascicoli l'abbonamento che non sarà disdetto entro il 30 giugno di ciascun anno si intenderà tacitamente rinnovato e fatturato a gennaio dell'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono contro rimessa dell'importo. Per ogni effetto l'abbonato elegge domicilio presso le Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a.

Le richieste di abbonamento, le segnalazioni di mutamenti di indirizzo e i reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno indirizzati all'Amministrazione presso la casa editrice.

Redazione della rivista, VIA PO, 17 - 10124 TORINO; rivistastorica.it1884@gmail.com.

Estratti anticipati o in prosieguo di stampa devono essere richiesti per iscritto all'atto della consegna del dattiloscritto e saranno forniti a prezzo di costo.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, co. 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Reg. presso il Trib. di Napoli in data 30-7-48. Responsabile: Massimo Firpo.

Copyright by ESI Edizioni Scientifiche Italiane - Napoli. Periodico esonerato da B.A.M., art. 4, 1° comma, n. 6 d.P.R. del 6-10-78. Spedizione in abbonamento postale art.2 comma 20/b legge 662/96 filiale di Napoli.

IL SECOLO SENZA ERESIA?
CARATTERI ORIGINALI DEI NONCONFORMISMI
RELIGIOSI QUATTROCENTESCHI*

1) «È certo assai caratteristico che (...) come focolai di “luteranesimo” riappaiano, nel Cinquecento, quelli stessi che già erano stati i centri degli “eretici” medievali (...) e ne nasce il problema dei possibili vincoli sotterranei tra i due movimenti, sotto forma del persistere per tutto il Rinascimento di una tradizione eterodossa, sonnacchiante ma non spenta, che nei primi decenni del secolo XVI trova nuove forme e modi, incarnandosi questa volta nel “luteranesimo”: problema che è però completamente da studiare»¹. Negli ottant’anni trascorsi tra il momento in cui furono scritte queste parole e oggi, sono molte le ricerche che si sono concentrate sulla ricostruzione di posizioni religiosamente eterodosse nell’Italia del Quattrocento. Nessuna di esse è però riuscita a rispondere in maniera pienamente soddisfacente al programma di ricerca delineato da Federico Chabod in quelle poche, fulminanti righe.

Di quella terra di nessuno che sta tra la diffusione e la repressione del dissenso ereticale nell’Italia del Trecento – su cui sappiamo molto – e la Riforma – su cui sappiamo ancora di più – finora abbiamo infatti, da una parte, una mappa fatta di sole vette. Basti pensare alle ricerche sullo scontro tra Girolamo Savonarola e le gerarchie ecclesiastiche, all’analisi delle implicazioni religiose dell’aristotelismo radicale di Pietro Pomponazzi, e a certe opinioni di Niccolò Machiavelli difficilmente conciliabili con il cristianesimo². Quando, d’altra parte,

* Benché il lavoro sia stato concepito e condotto in spirito di stretta collaborazione, i paragrafi 1, 3, 4, 5 e 6 sono da attribuirsi a Lucio Biasiori, i paragrafi 2, 7, 8, 9 si devono invece a Daniele Conti.

¹ Federico Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, in Id., *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell’epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971, p. 314, n. 3 (già Bologna, Zanichelli, 1938).

² Cfr. rispettivamente Stefano Dall’Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari, Cacucci, 2005; Martin L. Pine, *Pietro Pomponazzi Radical Philosopher of the Re-*

si è scesi dalle vette al sottobosco, ci si è limitati solo ad alcuni territori: i fraticelli, in primo luogo, di cui nel suo grande affresco della *Storia religiosa* Giovanni Miccoli faceva «l'unico gruppo che, se pur in zone marginali e con attività ormai fondamentalmente sotterranea, sembra essersi mosso in questo periodo secondo una linea radicalmente alternativa a quella ecclesiastica»³. Da quel momento in poi qualche ulteriore passo avanti è stato fatto, soprattutto per la minoranza valdese⁴. Eppure, anche chi ha concentrato i suoi studi sui valdesi quattrocenteschi ha ammesso che, appena si volga lo sguardo al di fuori delle comunità di barba dell'arco alpino occidentale, il secolo XV appare come «“zona grigia” dell'inquisizione soprattutto al di qua delle Alpi – non più medievale, non ancora di età moderna – ampiamente trascurata dalla storiografia»⁵.

Come il giudizio appena citato mette in luce, l'oblio in cui sono cadute le esperienze religiose quattrocentesche è stato per larga parte prodotto da una troppo netta divisione tra storici dell'eresia e dell'inquisizione (ma anche, in senso lato, della cultura religiosa) medievali e moderne. Non che il concetto di secolo sia meno scivoloso o connotato di quelli di medioevo e di età moderna⁶. L'uso della scansione per secoli diventa tuttavia uno strumento necessario per scandagliare una zona che proprio un tale tipo di divisione ha determinato. È sembrato quindi giusto usarlo per poterlo poi eventualmente abbandonare, una volta che i progressi della ricerca abbiano mostrato più precisamente continuità e rotture con i periodi precedente e seguente.

I saggi che compongono questo fascicolo si propongono infatti di gettare uno sguardo ravvicinato al Quattrocento italiano, per misurare la temperatura religiosa della penisola prima che entrasse in contatto con quella che i suoi oppositori chiamavano l'infezione ereticale, la

naissance, Padova, Antenore, 1986; Emanuele Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici, 1999, dove si trovano altresì utili inquadramenti bibliografici.

³ Giovanni Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*. II. *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 431-1079: 959. Sul tema si veda il contributo di Michele Lodone in questo fascicolo.

⁴ Marina Benedetti, *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto, CISAM, 2013; Ead., *La valle dei valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Prigelato (Oulx, 1495)*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2013.

⁵ Ead., *L'attenzione ai margini. Percorsi di ricerca inquisitoriale (e non solo)*, in *Scrivere di storia, scrivere di sé*, «Giornale di storia», 16 (2014), pp. 1-11: 4.

⁶ Jacques Le Goff, *Il tempo continuo della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 5.

⁷ Non si tratta, in fondo, che di verificare l'applicabilità all'Italia del secolo pre-

«peste lutherana», del cui inizio quest'anno si celebrano i cinquecento anni.

Per farlo, si è scelto di concentrarsi sull'eresia, o comunque si vogliono chiamare opinioni e comportamenti che esorbitavano dal concetto, all'epoca ancora abbastanza elastico, di ortodossia. È, questa, una decisione che richiede di essere spiegata: ci si è concentrati su scelte religiose eccezionali non per una particolare fascinazione verso minoranze devianti, ma per una precisa finalità cognitiva, nella convinzione che l'analisi dell'eresia ci dica molto non solo su chi la abbracciava, ma anche e soprattutto su chi la rifiutava, non solo sugli eretici, dunque, ma soprattutto sugli ortodossi. Quando infatti una situazione normale dal punto di vista religioso viene interrotta dallo scarto rappresentato dall'eresia, emergono particolari nuovi che prima venivano taciuti e, attraverso la loro negazione, si comprendono gli aspetti che formavano la cultura religiosa condivisa meglio di come si farebbe analizzando le credenze della maggioranza⁷.

2) Chiarita la strategia, occorre un'ulteriore precisazione terminologica. In una formulazione precedente, si era preferito il termine *dis-senso religioso*⁸. Dopo lunga discussione abbiamo ritenuto più adatto quello di *nonconformismi*: al di là della scelta del plurale come modo della complessità, si è creduto che la categoria più fluida di nonconformismo fosse da un lato più adatta ad abbracciare non solo pensieri ma anche azioni e quindi violazioni non solo dell'ortodossia ma anche dell'ortoprassi; dall'altro, il termine è sembrato più aderente alla

cedente di quanto aveva proposto in uno dei suoi ultimi scritti Delio Cantimori, *Prospettive di storia ereticale del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1960 ora in Id., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, p. 426: «Si può dire che proprio il carattere estremistico, come si direbbe oggi, nel senso stretto e determinato che usiamo qui, costituisce per lo studioso uno specchio che ingrandisce e riflette in maniera più evidente i fenomeni della vita religiosa europea, permettendo così di usare (con un metodo analogo a quello della *Wissenssoziologie*) i materiali e i risultati della ricerca microscopica per l'indagine e la considerazione macroscopica, senza derogare ai canoni della concretezza, della specificazione e della cautela che sono propri di ogni studioso di storia, e senza incorrere in generalizzazioni arrischiate o fantastiche».

⁸ Giornata di studi tenutasi alla Scuola Normale Superiore di Pisa l'8 novembre 2016, nell'ambito del progetto "Confrontare le religioni. Una prospettiva storica (XVI-XVIII)" diretto da Carlo Ginzburg e finanziato dalla Fondazione Premio Balzan. Assieme al generoso sostegno della Fondazione Balzan, i curatori colgono l'occasione per ringraziare Franco Bacchelli, Guido Bartolucci, Concetta Bianca, Elena Bonora, Grado Giovanni Merlo e Roberto Rusconi per la loro partecipazione ai lavori in qualità di *discussant*.

situazione religiosa quattrocentesca, dove un'ortodossia codificata da rigide norme in tutti i suoi aspetti formali ancora non esisteva e dove è quindi lecito parlare di eterodossia solo per lo scarto dottrinale rispetto alla Chiesa in quanto apparato dogmatico e normativo regolato dalla tradizione teologica e canonistica, come nei casi celebri di Lorenzo Valla e Giovanni Pico della Mirandola. Il primo fu infatti sottoposto a processo per eresia, a Napoli mentre era segretario di Alfonso d'Aragona, per essersi opposto alle «tendenze manifeste nella canonistica e dell'ecclesiologia del tempo, di volgersi a una restaurazione dell'autorità, e dunque di porre i sacri canoni e le opinioni dei Padri e dei Dottori alla stregua degli articoli di fede»⁹. A queste ragioni di fondo, formalizzate nel commento al *Decretum Gratiani* del cardinale Torquemada, si richiamarono poi le *Determinationes magistrales* (1489) del vescovo e teologo spagnolo Pedro Garsia, membro della commissione romana composta di sedici giudici ecclesiastici, chiamata nel 1487 a pronunciarsi contro le novecento tesi che Pico intendeva discutere a Roma. Il caso del filosofo della Mirandola fu sorprendentemente simile a quello di Valla, se non nelle intenzioni almeno negli esiti: nel tentativo di individuare, al di sotto delle differenze formali, una *concordia* dottrinale tra le varie correnti filosofiche e teologiche, anch'egli aveva chiamato a giudizio di critica filosofica anche alcuni articoli di fede, incontrando – lui, a differenza di Valla, laico – la resistenza del monopolio dei chierici in materia di fede¹⁰. Tale processo di avocazione del dibattito teologico all'esclusivo magistero delle scuole degli ordini si unì alla stretta ecclesiastica sulla *libertas philosophandi* nelle università, ed ebbe il suo culmine nei decreti del Concilio Lateranense V (1512-17), che imposero ai professori universitari di confutare gli errori dei filosofi subordinando la verità filosofica a quella teologica.

3) Posta questa necessaria premessa, è tuttavia un dato di fatto che l'assenza di una linea teologico-dottrinale unitaria, quale sarà quella

⁹ Riccardo Fubini, *Lorenzo Valla tra il Concilio di Basilea e quello di Firenze, e il processo dell'Inquisizione*, in Id., *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 136-62: 160 (già in *Conciliarismo, Stati nazionali, inizi dell'Umanesimo*, Atti del XXV Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 1988, Spoleto, CISAM, 1990, pp. 287-318).

¹⁰ Cfr. Luca Bianchi, *Pierre Garsias, adversaire de Jean Pic de la Mirandole, entre nominalisme et via communis*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 74 (2007), pp. 85-108; Saverio Ricci, *Davanti al Santo Uffizio. Filosofi sotto processo*, Viterbo, Sette città, 2009, p. 54.

della Chiesa post-tridentina, e di un tribunale centrale volto a perseguire chi la metteva in discussione, rende la situazione religiosa dell'Italia del Quattrocento particolarmente fluida e affascinante sia rispetto al periodo precedente che a quello successivo. Mentre per il Medioevo «il problema per gli eretici non era costituito da questioni teoriche, ma consisteva nella ricerca della fedeltà a Gesù Cristo, del vivere in adesione alla sua “buona novella”»¹¹, nel secolo XV il problema di ciò che veniva etichettato come eresia appare più complesso. La riscoperta dei classici greci e latini, la grande stagione della volgarizzazione scientifica, filosofica e scritturale dei secoli XIV e XV, gli effetti di quell'educazione di base e di quei rudimenti di cultura classica (ma anche patristica) cui arrivavano i figli delle famiglie della popolazione urbana attraverso la nuova figura professionale del maestro di scuola, l'invenzione della stampa a caratteri mobili: le implicazioni religiose di questi elementi fecero sì che fossero proprio le «questioni teoriche» a venire in primo piano, con risultati a volte divergenti rispetto al cristianesimo storico e alla semplice ricerca della fedeltà a Cristo. Nonostante i saggi che seguono si limitino, dato lo stato dell'arte sul nonconformismo religioso quattrocentesco, a suggerire domande più che a fornire risposte, questa ricchezza appare come uno dei caratteri originali del fenomeno.

Per il Quattrocento, il problema si pone in termini diversi anche dal periodo seguente e – aspetto che è necessario sottolineare – non solo in relazione al periodo in cui si impose la Controriforma, ma in qualche modo anche in relazione a quello in cui si diffusero le idee stesse della Riforma. Dall'osservatorio proposto in questi saggi si vede come quella che la storiografia chiama Riforma in Italia o Riforma italiana – sottolineando rispettivamente gli influssi provenienti da olttralpe o invece il carattere fortemente creativo e originale che la diffusione delle novità religiose ebbe nella penisola – abbia non solo liberato nuove energie, ma anche normalizzato delle discussioni religiose che furono invece molto più ricche¹². L'innesto delle idee protestanti nella penisola impresso infatti una svolta disciplinatrice al dibattito religioso e filosofico italiano quattrocentesco, spostando l'attenzione da discussioni anche molto radicali su povertà, libertà dello

¹¹ Grado Giovanni Merlo, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e di storiografia*, Brescia, Morcelliana, 2011, p. 6.

¹² Cfr. John Monfasani, *Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy*, «Renaissance Quarterly», 46 (1993), pp. 247-76, stranamente ignorato dagli studiosi di storia religiosa primo-cinquecentesca.

spirito e dell'ispirazione profetica, eternità del mondo, mortalità dell'anima, a problemi di tipo più strettamente teologico, quali la figura di Cristo, la centralità della Scrittura, l'ecclesiologia etc.

Il titolo *Prima di Lutero* non ha dunque alcun significato teleologico (come poteva essere quello dell'ambigua categoria di Pre-riforma), ma rimarca la differenza fondamentale tra le credenze e i comportamenti difforni dalle norme ecclesiastiche nel Quattrocento e quelli del secolo successivo, quando la comparsa sulla scena di Lutero ne cambierà nettamente i caratteri, imprimendogli certo una motivazione e una coordinazione maggiori, ma allo stesso tempo incanalando entro binari teologicamente più prevedibili il discorso religioso del secolo precedente¹³.

4) Prima di venire al tema dei singoli contributi del fascicolo, va messo in luce come la storia ereticale precedente alla Riforma sia finora stata soggetta a due grossi limiti uguali e contrari, sottolineati da due tra i più originali studiosi di questa materia. Da un lato, Mariano D'Alatri qualche anno fa lamentava l'episodicità della storia ereticale quattrocentesca, che permette al massimo la ricostruzione di singoli casi¹⁴. Nelle pagine che seguono storici del medioevo e della prima età moderna hanno cercato di lavorare assieme per recuperare il più possibile i nessi che unirono gli episodi di eterodossia che già si conoscevano e quelli che questo volume stesso riporta alla luce. D'altro lato, si è tenuto presente e cercato di evitare il rischio uguale e contrario a quello dell'episodicità, cioè di voler arrivar per forza, attraverso quello che Arsenio Frugoni chiamava il metodo filologico-combinatorio, a una visione complessiva del mosaico, combinando assieme tessere nate in contesti e per scopi diversi¹⁵.

¹³ Solo al termine della stesura di questa introduzione abbiamo avuto modo di leggere le pagine di Adriano Prosperi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Milano, Mondadori, 2017, pp. 341-43, che mentre si augura che «i progressi degli storici rendano giustizia alla straordinaria ricchezza di fermenti e di realtà della cultura religiosa dell'Italia del Quattrocento», rileva come a oscurare la percezione di tale ricchezza un ruolo determinante abbiano giocato appunto «gli effetti della Riforma di Lutero la quale, fin dal suo primo inizio, mutò il panorama europeo e produsse un effetto di semplificazione del paesaggio, esercitando la sua attrazione o producendo una reazione che portò alla scomparsa o alla profonda modificazione dell'esistente».

¹⁴ Mariano D'Alatri, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, 2 voll., Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1986-1987, vol. II, *Il Tre e Quattrocento*, p. 5 (il vol. II è stato ristampato nel 2009).

In questo caso, più che le diverse competenze cronologiche, sono venute in soccorso le diverse sensibilità metodologiche degli studiosi che hanno collaborato. Il problema del nonconformismo è stato perciò trattato da diverse angolazioni e privilegiando documentazioni diverse, nella convinzione che il rispetto per la specificità di produzione di ogni fonte non impedisca di arrivare al loro valore referenziale.

Cominciamo dalla testimonianza meno scontata, ma tra le più promettenti per lo studio delle manifestazioni religiose nonconformiste nel Quattrocento: le immagini. L'intervento di Edoardo Rossetti analizza l'ambigua ricezione della tradizione figurativa dell'Osservanza francescana tra Riforma e Controriforma, partendo dalle tensioni maturate in Lombardia intorno alle edizioni a stampa (1511, 1513) del trecentesco *Liber conformitatum vitae beati Francisci ad vitam domini Jesu* di Bartolomeo da Pisa. Tali edizioni mostrano quei tratti arcaicizzanti che l'invenzione della stampa a caratteri mobili – in maniera paradossale per chi la consideri ancora unicamente come un viatico per la modernità – conferì alla pietà religiosa tardo quattrocentesca, rimettendo in circolazione una vasta gamma di testi religiosi (dalle raccolte di orazioni, agli scritti di pietà, fino ai commenti scritturali e alla miscellanee profetiche di matrice gioachimita) «risalenti a cinquanta, cento, trecento anni prima (...) che, per il loro carattere, e per il fatto di essere stati dati alle stampe, erano avvertiti come testi contemporanei»¹⁶. Il saggio di Rossetti estende queste considerazioni ai testi figurativi, analizzando quel che rimane di un imponente ciclo di affreschi tratto dal *Liber conformitatum* e realizzato a Milano tra il 1485 e il 1488 da un pittore appartenente ai minori osservanti. Se la diffusione del *De conformitate* con il suo corredo di immagini suscitò aspre polemiche nel mondo protestante per l'idea stessa di una *conformitas* tra Francesco e Cristo, parte della produzione iconografica ideata o rielaborata tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo fu giudicata severamente anche dalla chiesa post-tridentina. Oltre a frammenti del *corpus* figurativo dei francescani osservanti, in questa casistica rientra probabilmente anche il Giudizio universale commissionato per la chiesa milanese di S. Girolamo dal cardinale spagnolo Bernardino Lopez de Carvajal in occasione del concilio scismatico di Pisa-Milano del 1511, e ridipinto nel 1572 in pieno clima borromaico.

¹⁵ Arsenio Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino, Einaudi, 1989, pp. xxii-xxiv (1^a ed. 1954).

¹⁶ Carlo Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, vol. I, *I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 604-76: 636-37.

5) La fonte processuale, laddove presente, ha naturalmente costituito il punto di partenza obbligato per l'analisi, vista la sua capacità di mettere in contatto lo storico con le modalità concrete con cui uomini e donne del passato rendevano conto della loro esperienza religiosa di fronte ai giudici di fede. Spesso, tuttavia, l'integrità di tali testimonianze è un'utopia per il periodo precedente alla centralizzazione dei tribunali inquisitoriali in pieno Cinquecento. Ecco dunque che si pone in primo piano la necessità di trovare fonti alternative, che stanno con il processo vero e proprio in un rapporto non univoco. Ciò ha notevoli conseguenze nel momento in cui si tratta di misurare lo scarto non solo tra la teoria e la pratica della repressione del dissenso religioso, ma anche tra la sua realtà teologica e sociale e la necessità da parte della Chiesa di utilizzarlo, se non di crearlo, per perseguire per via oppositiva un proprio disegno di costruzione identitaria. Negli ultimi anni, infatti, da più parti si è giustamente invitato a studiare, per il periodo precedente la Riforma, gli eretici come realtà che «esistono in quanto la cultura chiericale e i vertici ecclesiastici tali li individuano, definiscono e avversano (fino a reprimerli in modo cruento), in funzione della difesa di un ordinamento religioso che al tempo stesso pretendeva di essere un ordinamento civile e politico. [...] Eresie ed eretici del medioevo non hanno alcuna oggettività, che derivi da una soggettività eterodossa: sono nomi, etichette applicate dagli uomini di Chiesa a idee, comportamenti e individui, in determinati contesti spazio-temporali in cui quegli uomini di Chiesa vedevano minacciata la propria egemonia culturale e il proprio dominio sui fedeli»¹⁷.

Si tratta di un *caveat* salutare contro ogni fascinazione che tenda a proiettare su fenomeni del passato il fascino romantico dell'eretico come ribelle pienamente consapevole dell'ordine teologico-dottrinale e istituzionale che andava sfidando. Anche da questo punto di vista, però, la documentazione analizzata in questo volume invita a porre la questione in maniera in parte diversa rispetto ai secoli precedenti: così come nel secolo XV il problema dell'eresia non è più risolvibile solo nei termini di maggiore o minore fedeltà al messaggio di Cristo, allo stesso modo esso non è riducibile alle sole politiche di una Chiesa intesa a ripristinare la propria identità storica e religiosa e le prerogative della sua gerarchia dopo il lungo periodo del Grande scisma

¹⁷ Grado Giovanni Merlo, *Eretici del Medioevo. Temi e paradossi di storia e di storiografia*, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 5-6. Ancora più radicale Mauro Pesce, *Perché i concetti di "eresia" e "eretico" non sono concetti storiografici*, «Annali di storia dell'esegesi», 31 (2014), pp. 1-12.

(1378-1417) e dei concili di Costanza (1414-1418) e Basilea (1431-1449)¹⁸. Anche se, dunque, per quanto sappiamo ad oggi dell'Italia del secolo XV, il nonconformismo religioso non ebbe mai un'entità paragonabile a quella del secolo successivo (dove continuò comunque a essere patrimonio di minoranze), la sua consistenza non andrà attribuita solamente alle volontà delle gerarchie ecclesiastiche di costruire, rafforzare o legittimare il proprio potere, ma valutata al di fuori di ottiche finalistiche e il più possibile *iuxta propria principia*. In fin dei conti, non si tratta di due approcci autoescludentisi, dato che uno mira a ricostruire, da un punto di vista culturale, la tangibilità di tali fenomeni e l'altro a misurarne le conseguenze sul piano della vita delle istituzioni. Vale un discorso analogo a quello che si può fare per un altro fenomeno di devianza religiosa, come la stregoneria, frutto certamente della costruzione di uno stereotipo ostile da parte di inquisitori, teologi e canonisti, ma non privo di elementi indipendenti e resistenti allo schema loro imposto, nonché di ricadute sulla vita quotidiana sia di chi esercitava e riceveva malefici e benefici sia di chi doveva reprimerne la diffusione¹⁹. Come le persone accusate di stregoneria, anche chi era oggetto delle attenzioni inquisitoriali per eresia non andrà dunque considerato solamente un capro espiatorio creato ad arte per sfogare tensioni sociali o legittimare disegni politici, ma va trattato alla stregua di un attore sociale tra gli altri, limitato certo da forze esterne, ma non privo di spazi di manovra.

6) La necessità di mantenere aperta tale dialettica tra un approccio "culturale" e uno "politico" allo studio dell'eresia quattrocentesca ha una dimostrazione efficace nel saggio di Michele Lodone sulla sopravvivenza quattrocentesca dell'ala spirituale dell'ordine francescano (i cosiddetti fraticelli) duramente repressa nel secolo precedente, ma ancora attiva nell'Italia dell'epoca. Per avere ragione del radicale pauperismo dei fraticelli, la Chiesa mise in atto la costruzione di un complesso ed efficace stereotipo negativo che chiamava in causa le più diverse tradizioni – dalla satira contro il villano, ai miti legati al sabba, fino alla letteratura misogina – per fare del fraticello un bersaglio da colpire per le sue deviazioni religiose. Prodotto culturale per eccel-

¹⁸ Cfr. Aldo Landi, *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*, Torino, Claudiana, 1997.

¹⁹ Cfr. Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2002 (1^a ed. 1966); Id., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

lenza (di una cultura maschile e clericale), lo stereotipo stregonesco applicato ai fraticelli non è però ridicibile solamente alla sete di affermazione delle gerarchie quattrocentesche: in primo luogo perché andava a colpire un movimento che, per quanto assottigliatosi, continuava a mantenere viva l'eredità minacciosa dello spiritualismo e del pauperismo francescani (come i processi ai loro danni stanno lì a dimostrarlo); in secondo luogo perché tale schema fu poi, nei secoli, generatore di altre storie, fino a quella delle *Annales galantes*, in cui la poetessa francese Marie-Catherine Desjardins rovesciava lo schema ostile applicato ai fraticelli per immaginare una più libera morale sessuale.

La tensione tra la specificità teologica e culturale del pensiero religioso e il più vasto contesto ecclesiologico e politico in cui si inseriva rimane al centro anche del contributo di Lucio Biasiori sul caso della condanna del canonico bergamasco Zanino da Solza da parte di Pio II (1459). L'analisi di tale episodio – anch'esso, come quello dei fraticelli, risonante per tutta l'età moderna – si situa infatti a metà tra una precisa disamina dell'origine del complesso pensiero religioso di Zanino e la sua incompatibilità con il progetto ecclesiologico dei primi anni del pontificato di papa Piccolomini. Per posizioni ereticali della gravità di quelle sostenute da Zanino (impostura delle religioni, liceità del furto e dei rapporti extra matrimoniali, nascita illegittima di Cristo etc.) la condanna inquisitoriale fu infatti durissima, ma i suoi esiti si rivelarono molto meno incisivi. Tale scarto tra teoria e pratica della repressione andrà probabilmente collocato nella contraddizione che segna il papato di Pio II tra il sogno di restaurazione della ierocrazia papale (crociata compresa) e il suo fallimento di fronte all'inarrestabile espansione ottomana e alla nascita degli stati e delle chiese nazionali.

Per ricostruire la vicenda di Zanino da Solza, è stato obbligatorio il ricorso a fonti, come il parere di uno dei tre teologi incaricati di esaminarne il caso, che a monte conservavano stralci del materiale processuale e a valle andavano a influenzare la presa di posizione ufficiale dell'autorità ecclesiastica in proposito. Tale sforzo di aggirare l'assenza di fonti processuali e la medesima discrasia fra teoria e pratica della repressione a sfondo religioso si riscontra anche nel caso bolognese, studiato qui da Riccardo Parmeggiani, che si è concentrato su un registro inquisitoriale contenente diverse testimonianze processuali e sentenze relative alla seconda metà degli anni ottanta del Quattrocento e riconducibile all'attività del domenicano Domenico Pirri da Gargnano. La documentazione inquisitoriale bolognese rivela una de-

vianza religiosa in cui stregoneria e negromanzia la fanno da padrone, ma in cui – fatto insolito – gli uomini sono perseguitati in misura maggiore delle donne e la città risulta più implicata della campagna. In maniera ancora più sorprendente, nella Bologna studiata da Parmeggiani i sortilegi necromantici si saldavano con idee meno difficili da catalogare, come nel caso di Francesco Panzarasi, docente di logica nella facoltà delle arti dello *Studium* cittadino, che aveva pubblicamente sostenuto di fronte a «persone ydiate» che i cieli e la terra erano increati, basando le sue affermazioni non solo sul commento di Averroé al *De caelo* aristotelico, ma anche sull'*Almadel*, un libro di magia attribuito a Salomone. Idee simili aveva anche un altro docente dell'*Alma mater*, come il medico Gabriele da Salò, che, al pari di un altro suddito della terraferma veneta come il già citato Zanino, sosteneva l'impostura delle religioni, la nascita illegittima di Cristo e il carattere transitorio del cristianesimo, evitando all'ultimo una durissima condanna grazie all'intervento del potere politico della signoria locale dei Bentivoglio (simile in questo al già citato Valla, salvato dalle conseguenze del processo intentatogli dalla Curia napoletana per intervento di Alfonso d'Aragona).

7) In quella stessa Bologna negli anni ottanta del Quattrocento aveva soggiornato per lunghi periodi il profeta Giovanni Mercurio da Correggio. Qui fu inquisito per eresia e imprigionato di ritorno dal viaggio a Roma, effettuato con lo scopo di presentarsi al papa la domenica delle palme del 1484 nelle vesti del nuovo messia Cristo-Pimander, come nell'*Epistola Enoch de admiranda ac portendenti apparitione novi atque divini prophetae ad omne humanum genus* raccontò Ludovico Lazarelli, l'umanista e filosofo traduttore dei trattati XVI-XVIII del *Corpus Hermeticum*²⁰, e autore del *Crater Hermetis*, opera in cui, fra le altre cose, sulla base del recentemente riscoperto Diodoro Siculo si sosteneva l'antecedenza di Ermete Trismegisto rispetto a Mosè²¹.

Ma ancora prima vi aveva insegnato l'umanista Galeotto Marzio, dal 1463 al 1465 e poi dal 1473 al 1477, per poi dedicarsi alla stesura definitiva del *De incognitis vulgo* indirizzandolo al re d'Ungheria Mat-

²⁰ Questi ultimi trattati sfuggirono al primo traduttore del *Corpus Hermeticum*, Marsilio Ficino, perché non presenti nella raccolta trasmessa dal codice greco utilizzato dal filosofo fiorentino, portato in Italia su richiesta di Cosimo de' Medici dal monaco Leonardo da Pistoia; cfr. da ultimo Mercurii Trismegisti *Pimander sive de potestate et sapientia Dei*, a cura di Maurizio Campanelli, Torino, Aragno, 2011.

²¹ Cfr. Eugenio Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, Editori Riuniti, 1988

tia Corvino. Per quell'opera, dedicata a vari problemi di filosofia naturale, filologia scritturistica e cosmologia, fu processato e condannato dall'inquisitore di Venezia per avervi argomentato la possibilità di spiegare naturalisticamente, cioè per via astrologica, i miracoli e la tesi universalistica secondo la quale chiunque poteva salvarsi nella propria religione²². Ancora alla fine del secolo sospetti di miscredenza si addensavano attorno alla figura di uno dei fondatori della scuola filologica bolognese, Antonio Urceo Codro, che «circa christianum dogma, si non re, saltem verbis plaerunque claudicabat»²³. Il carmelitano scotista Battista Spagnoli (o Mantovano) vi era stato chiamato a giudicare il caso di Giorgio Cella da Novara, convertitosi al giudaismo e per questo bruciato vivo nel 1481, che non volle mai rinnegare quella sua fede i cui principi aveva esposto nel contraddittorio con l'inquisitore. Il contraddittorio fece impressione al giudice, che lo raccontò in un capitolo del *De patientia*, stampato nel 1497²⁴. Ma lo stesso Spagnoli poi nell'*Adolescentia* faceva dialogare i suoi pastori su problemi teologici complessi, dando diffusione a opinioni filosofiche ben poco ortodosse senza preoccuparsi troppo di avvertire il lettore su quale fosse il pensiero dell'autore e quello dei personaggi. Si ascoltarono ovunque voci come quella del pastore Aminta, che arriva a sostenere l'idea che la verginità e il matrimonio siano costumi punitivi istituiti da Dio perché egli «provò invidia dell'uomo che aveva creato (il piacere concesso gli sembrava troppo grande), così repressi i desideri inventando le leggi», e che oggetto di commiserazione doveva essere la

(rist. anast., con prefazione di Michele Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2006); ma per ulteriore bibliografia su Mercurio da Correggio si può rimandare a Fabio Troncarelli, *Il profeta di Correggio*, in *Presenze eterodosse nel viterbese tra Quattro e Cinquecento*, Atti del Convegno internazionale, Viterbo, 2-3 Dicembre 1996, a cura di Vincenzo De Caprio, Concetta Ranieri, Roma, Archivio Izzi, 2000, pp. 9-26, e a Ludovico Lazzarelli, *Opere ermetiche*, a cura di Claudio Moreschini, Maria Paola Saci e Fabio Troncarelli, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2009.

²² Cfr. Franco Bacchelli, *L'insegnamento di Umanità a Bologna tra il Quattrocento e il Cinquecento*, in *Storia di Bologna*, 3, *Bologna nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, II, *Cultura, Istituzioni culturali, Chiesa e vita religiosa*, a cura di Adriano Prosperi, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 149-78.

²³ Il passo è tratto dalla *Vita Codri* di Bartolomeo Bianchini in Antonius Urceus Codrus, *Opera*, Bononiae, per Ioannem Antonium Platonidem Benedictorum bibliopolam, 1502, c. [vi]r-v; cfr. Ezio Raimondi, *Codro e l'Umanesimo a Bologna*, Bologna, Il Mulino, 1987², pp. 271 segg.

²⁴ Cfr. Franco Bacchelli, *Gli errores Ioannis de Francphordia*, in *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, a cura di Guido Dall'Olio, Adelisa Malena, Pierroberto Scaramella, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 11-31: 21.

speranza circa l'esistenza di un paradiso («Guarda quanto è folle la saggezza degli uomini, che sperano nel cielo e credono che la propria sede sia tra le stelle»)²⁵. La raccolta delle egloghe dello Spagnoli si diffuse come testo di scuola in quasi tutta l'Europa, fu meditato a lungo da Erasmo e Lutero nelle *Tischreden* dichiarò di aver avuto fra le mani prima l'*Adolescentia* che Virgilio e Ovidio²⁶. A farsi inquisitore di chi lo era stato per Giorgio Cella fu l'umanista e stampatore belga Josse Bade. Preoccupato a tal punto che gli studenti assorbissero insieme con il latino anche le idee 'epicuree' e 'nicolaite' di quei pastori che dialogavano troppo liberamente sui dogmi della fede cristiana, nel suo commento al testo del Mantovano l'umanista trovò necessario discutere punto per punto tutte le opinioni erronee, mettendo in guardia i lettori perché facessero le opportune distinzioni²⁷. La stessa dinamica di diffusione di idee ereticali attraverso l'insegnamento dei maestri di scuola e i loro testi che, come i *Colloquia* di Erasmo, univano precetti linguistici a istanze di riforma religiosa, sarebbe stata una delle più sorvegliate dall'Inquisizione nel Cinquecento, quando ormai la permeabilità dei «pedanti» a ogni forma di devianza, da quella religiosa a quella sessuale, era ormai diventata un luogo comune²⁸.

E appunto maestro d'abaco era Amedeo Landi, il cui insegnamento, come mostra Marina Benedetti nel suo contributo, spesso travalicava i compiti cui era vincolato e affrontava invece problemi teologici, discutendoli – Bibbia alla mano – con i suoi studenti sulle scale del Broletto di Milano, centro di altissima rilevanza per il commercio di beni e di idee e aperto a influenze di ogni tipo, come si evince ad esempio dalla pubblica difesa di Jan Hus da parte di Landi testimoniata dalle carte processuali²⁹. Oggetto delle dure rampogne di Bernardino da Siena, che gli costarono due processi nel 1437 e nel 1441, l'attività didattica di Landi si trasfigurò nell'immaginario di un predicatore come Roberto da Lecce. Quest'ultimo – ce lo dice in questo

²⁵ Cfr. Battista Spagnoli Mantovano, *Adolescentia*, Studio, edizione e traduzione a cura di Andrea Severi, Bologna, Bononia University Press, 2010, p. 344 (pp. 256-57 per il testo latino).

²⁶ Cfr. Franz Posset, "Heaven is on Sale": *The Influence of the Italian Humanist and Carmelite Baptist Mantuanus on Martin Luther*, «Carmelus», 36 (1989), pp. 134-44.

²⁷ Cfr. Mantovano, *Adolescentia*, pp. 467-75.

²⁸ Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 122-42 (*Scuola di grammatica, scuola di eresia*).

²⁹ In parte sorprendente è l'analogia (anche testuale) tra alcune proposizioni di Landi e quelle del riformatore boemo. In particolare si confronti quanto sostenuto

volume Giacomo Mariani – fece di lui non più un maestro d'abaco, ma appunto un «Amodeus grammaticus», inserendone le idee tra le più pericolose eresie del suo tempo, assieme ai «Vallistae» e ai «Pli-nistae», cioè i lettori del *De professione religiosorum* di Valla, che negava la superiorità dell'ordine religioso, e i sostenitori del naturalismo materialista di Plinio il Vecchio.

Proprio il contributo di Mariani studia l'incrocio tra le *reportationes* degli uditori dei predicatori, le raccolte di sermoni modello e la letteratura umanistica e mostra come la sterminata produzione omiletica dei predicatori francescani possa uscire fuori dai confini degli studi letterari e di storia degli ordini, per diventare invece testimonianza storica della diffusione di concezioni religiose difficilmente inquadrabili nell'alveo dell'ortodossia in ambienti desiderosi di dibattere problemi teologici non avvertiti più come patrimonio esclusivamente ecclesiastico. Nel Quattrocento, di fronte alla crisi spirituale e morale della Chiesa e dei suoi rappresentanti, all'incapacità di sopperire alle necessità pastorali e al cronico fallimento di ogni tentativo di riforma, anche i laici – e non solo quelli appartenenti all'*élite* umanistica – sentono il bisogno di dotarsi di una pur minima cultura teologica, e spesso in concorrenza con gli stessi religiosi. In parte tale *curiositas* veniva sollecitata proprio dalla discussione di problemi dottrinali affrontati nei sermoni. È il caso, ancora una volta, di Amedeo Landi. Pur non essendo un predicatore, venne accusato di arrogarsene il ruolo in virtù del carisma morale che gli conferiva la sua conoscenza delle Scritture. Oppure il caso di Gabriele Biondo, che, nonostante ricoprì la carica di pievano di Modigliana, rivolgeva principalmente ai laici il suo messaggio spirituale fatto di radicale rinnovamento interiore e veicolato, a differenza delle opere del padre Flavio, uno degli umanisti più celebri del Quattrocento, pressoché sistematicamente in volgare. Per quanto si servisse del volgare, quello di Gabriele Biondo era un apostolato diverso da quello di Landi, che rifuggiva consapevolmente la vita cittadina (nonostante Biondo avesse diversi contatti a Firenze) e si rivolgeva a piccole comunità sull'Appennino tra Toscana e Romagna, proponendo una dottrina fortemente spiritualista ai

da Landi (per cui si rimanda al saggio della Benedetti) a proposito dell'impossibilità di assolvere da parte di un sacerdote *in peccato mortali* con la deposizione di Hus in *Documenta Mag. Joannis Hus*, ed. Franciscus Palacky, Pragae, sumptibus Fride-rici Tempsky, 1869, p. 184: «Mentitur hic in isto cum aliis. Sed verum est, quod dixi et dico, quod non potest sacerdos existens in mortali peccato absolvere alium digne sive meritorie, quia peccat sic in peccato mortali absolvendo».

limiti dell'ortodossia, nutrita di agostinismo e della letteratura più radicale dei francescani spirituali. Che la rete di rapporti di direzione spirituale intessuta da Biondo, che puntava alla sfera privata e interiore della vita religiosa in esplicita polemica con la contemporanea esperienza di Savonarola, sfociasse poi in aperta contrapposizione alla gerarchia lo dimostra appunto l'interessamento delle autorità ecclesiastiche per i suoi seguaci, conclusosi con il processo veneziano (1501-1506) a carico del medico bolognese Giovanni Maria, accusato di aver diffuso il *Ricordo* di quel suo maestro spirituale che «mirava a liberare i laici dalla mediazione, che egli considerava presuntuosa e diabolica, degli ecclesiastici nel rapporto con Dio»³⁰.

Tale diffusione del sapere teologico tra i laici si rivelò un problema annoso per la Chiesa tra Quattro e Cinquecento e chi se ne mostrò particolarmente consapevole fu proprio Savonarola, che nel 1491 scriveva tra gli appunti preparatori al suo quaresimale: «Quidam habent Biblias in vulgari, errantes», avendo probabilmente a mente la diffusione della *Biblia vulgarizata* di Nicolò Malerbi, la cui *princeps* risale al 1471³¹. Per portare a compimento questo processo ci sarebbe voluta la Riforma, quando l'intersecarsi di messaggi religiosi discordanti avrebbe spinto le figure sociali più diverse (artigiani, mercanti, studenti, donne) a procurarsi e a leggere avidamente le Scritture o le opere di San Paolo³². Dal vertice della loro educazione elitaria, gelosa delle prerogative di quell'alta cultura umanistica allora penetrata ai vertici della Curia romana, figure come Alberto Pio da Carpi o Girolamo Aleandro avrebbero allora preso piena coscienza di quanto quella «fastidiosissima razza dei maestri elementari e dei poeti» (parole dell'Aleandro) fosse col tempo riuscita a mettere in grado di partecipare

³⁰ Carlo Dionisotti, *Resoconto di una ricerca interrotta*, in Id., *Scritti di storia della letteratura italiana*, vol. II, 1963-1971, a cura di Tania Basile, Vincenzo Fera, Simona Villari, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 325-36: 330 (già in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. II, 37 [1968], p. 259-69). Su Biondo si vedano le ricerche di Michele Lodone, *L'eredità dei francescani spirituali tra Quattro e Cinquecento. Una ricerca in corso su Gabriele Biondo*, «Oliviana», 4, 2012, on-line; Id., *Savonarolismo e antisavonarolismo a Modigliana: Gabriele Biondo contro i magistrati fiorentini*, «Studi romagnoli», 64 (2013), pp. 71-82.

³¹ La cit. è tratta da Girolamo Savonarola, *Il Quaresimale del 1491: la certezza profetica di un mondo nuovo*, a cura di Armando Felice Verde O. P., Elettra Giacomini, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2001, p. 18. Per il quadro generale cfr. Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

³² Cfr. Massimo Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Bari, Laterza, 2006⁶, p. 5.

ai dibattiti sull'interpretazione delle Scritture figure provenienti dalle più infime posizioni sociali³³.

8) Prima che si compisse tale definitivo assorbimento dei vertici del movimento umanistico al servizio della Curia romana, vi era stato però spazio sufficiente perché si assottigliassero i confini tra la riscoperta della letteratura, della filosofia e della teologia antiche e una cultura volgare interessata a crearsi una formazione scientifica, filosofica e religiosa che la mettesse nella condizione di recepire e discutere parte di quei dibattiti. Forse in nessuna altra città d'Italia come nella Firenze della seconda metà del Quattrocento si crearono queste premesse, che complicano, come dimostra anche il caso già citato di Zanino da Solza, una troppo netta distinzione tra eresie dotte ed eresie popolari³⁴. Prima che l'esperienza savonaroliana si imponesse con i suoi empiti profetici di riforma, è in questa città, ad esempio, che Marsilio Ficino, a fianco delle traduzioni in latino di Platone e di Plotino, si premurava di predisporre dei volgarizzamenti della sua filosofia e invitava gli ignari di latino a prendere parte al rinnovamento filosofico e teologico fondato sul platonismo in vista di una riforma della religione cristiana. E non è un caso che la prima opera a stampa pubblicata dal filosofo fiorentino fosse la versione volgare del suo *De Christiana religione* (1474). L'intreccio tra necessità di riforma religiosa, letteratura volgare e recupero della patristica greco-latina, avviato all'inizio del secolo con la stessa passione di quello dei testi classici, si trova ben esemplificato nella parabola intellettuale di Matteo Palmieri, studiato qui da Fabrizio Crasta. I titoli delle sue due opere principali, entrambe in volgare, rendono meglio di qualsiasi descrizione la dialettica tra vita politica e vita religiosa nella Firenze del Quattrocento: *Vita civile* e *Città di vita*. Opera in prosa sui doveri del cittadino la prima, il secondo poema-visione in terzine dantesche

³³ Seidel Menchi, *Erasmus in Italia*, pp. 52 ss.

³⁴ Nonostante il declino dell'influenza del saggio di Herbert Grundmann, *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Age*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XIe-XVIIIe siècles)*, a cura di Jacques Le Goff, Paris-La Haye, Mouton, 1968, pp. 209-18, raramente le due correnti vengono trattate assieme. Sulla eccezionalità di Firenze, nel panorama quattrocentesco, a proposito dei rapporti tra alta cultura umanistica e letteratura volgare cfr. Carlo Dionisotti, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 125-78: 150 ss. Per una visione d'insieme cfr. ora *Latin and Vernacular in Quattrocento Florence and Beyond*, a cura di Andrea Rizzi, Eva Del Soldato, numero monografico di «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 16 (2013).

sospettato di eresia per aver proposto, attraverso un'ardita autoinvestitura profetica, una dottrina senza precedenti volta a identificare le anime umane con quelle degli angeli neutrali della *Commedia*, e ad avanzare su tale base una tesi escatologica altrettanto radicale, quella della salvezza universale. Il caso del Palmieri è quello di uno speciale imbevuto di cultura umanistica che si fa, sulla scia di Dante, «poeta theologus», come lo ebbe a definire ancora Ficino. La sua opera ebbe scarsa fortuna, ma la risonanza della sua condanna echeggiò per i due secoli successivi e oltre. Quei pochi che fecero in modo di procurarsela non potevano ignorarne la portata dottrinale. Nella linea del profetismo di matrice dantesca la recuperò il fiorentino Giovanni Nesi, seguace di Ficino prima e ardente savonaroliano poi, all'epoca della composizione del suo *Poema*, anch'esso visione profetica scandita col metro delle terzine dantesche. Quando, in pieno Cinquecento, il dibattito sul numero dei salvati e dei dannati tornò drammaticamente attuale e nella cultura religiosa italiana si diffusero, in forme e modi diversi, le istanze latitudinarie della 'teologia del cielo aperto', chi si interessò alla dottrina della natura angelica dell'anima umana fu Giovan Battista Gelli, che riportò alla luce l'opera del Palmieri all'interno delle discussioni dantesche dell'Accademia fiorentina, centro istituzionale della politica culturale di Cosimo I in cui è stata ampiamente riconosciuta la circolazione dei testi 'classici' della Riforma italiana³⁵. Il recupero del Palmieri da parte di Gelli non si può considerare solo l'episodica operazione di un commentatore interessato all'esegesi di un brano dantesco. Esso, piuttosto, invita a riflettere sul complesso mosaico delle fonti ispiratrici dell'eterodossia italiana cinquecentesca, la cui irriducibilità a una tradizione univoca appare sempre più evidente con il progredire degli studi e le cui radici, come il presente volume si augura di contribuire a mostrare, affondavano anche in quel crogiolo di esperienze religiose diverse che fu il Quattrocento.

9) All'eredità del secolo precedente non guardarono però solamente coloro che nel Cinquecento avevano a cuore la riforma della Chiesa, ma anche figure che discutevano apertamente di un supera-

³⁵ Giovan Battista Gelli, *Lecture edite ed inedite sopra la Commedia di Dante*, a cura di Carlo Negroni, 2 voll., Firenze, Fratelli Bocca, 1887, vol. I, p. 53 e vol. II, p. 534; Id., *I capricci del Bottaio*, in Id., *Dialoghi*, a cura di Roberto Tissoni, Bari, Laterza, 1967, pp. 78-79. Sull'Accademia fiorentina cfr. Massimo Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997.

mento del cristianesimo, o, per meglio dire, del recupero della cultura filosofica, religiosa e pedagogica ad esso precedente. Fare i conti con la fortuna del pensiero umanistico quattrocentesco non significa infatti solo misurare i debiti che la cultura religiosa successiva maturò nei confronti della filologia e del recupero dei testi della patristica greco-latina. Significa anche indagare il sorgere di nuove riflessioni intorno al significato della vita religiosa all'interno delle dinamiche di una vita associata ripensata con gli occhi dei classici e dei modelli da loro proposti, non di rado a scapito della stessa letteratura religiosa. Così umanisti come Angelo Decembrio potevano elaborare per Leonello d'Este un nuovo modello di principe in cui dovevano radicarsi i principi di una *pietas* laica sostenuti dai modelli classici della *vita activa* lasciando da parte gli ammaestramenti della letteratura di pietà, utile solo al conforto di coloro che si trovano «in ultimo vitae stadio», cioè per chi aveva ormai alle spalle gli anni dell'impegno civile³⁶. All'interno di questa cornice teorica fu inevitabile che si ripensassero profondamente i rapporti tra religione dei dotti e religiosità popolare. In questi nuovi modelli politici e culturali andava prendendo sempre più spazio la riflessione attorno al prudente uso politico della religione. Una lezione che dimostrerà di aver assorbito un altro membro della dinastia estense, Ercole I, quando risponderà al suo consigliere, il canonista Felino Sandei, a proposito del dibattito sorto attorno alla veridicità delle stigmate ricevute dalla terziaria domenicana Lucia Broccadelli da Narni. Indifferente ai richiami del Sandei circa l'impostura della terziaria, il duca avrebbe invitato il suo consigliere a non interrogarsi troppo sulla realtà o falsità del miracolo e a concentrarsi piuttosto sull'utilità che un principe poteva ricavare da questa devozione popolare per accreditare la propria *pietas* presso i suoi sudditi³⁷. Del resto se «l'umanesimo, il riuso dell'antico, aveva dotato quella cultura di strumenti nuovi anche e soprattutto per la religione» e «grazie a loro si parlava di "religione" non più nel senso di "ordine religioso",

³⁶ Cfr. Albano Biondi, *Angelo Decembrio e la cultura del Principe*, in Id., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di Massimo Donattini, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 2008, pp. 253-67: 264. L'opera di Decembrio verrà poi recuperata da Agostino Curione, uno di quegli esuli italiani *religionis causa* «che volentieri si rifacevano (...) all'audace, radicale e non compromissorio Quattrocento», come nota Franco Bacchelli, *Albano Biondi interprete di Umanesimo e Rinascimento*, in *Tra Rinascimento e Controriforma. Continuità di una ricerca*, Atti della giornata di studi per Albano Biondi, Modena, 23 settembre 2009, a cura di Massimo Donattini, Verona, QuiEdit, 2012, pp. 3-26: 9.

³⁷ Marco Folin, *Finte stigmate, monache, ossa di morti. Sul "buon uso della re-*

ma nel senso precristiano, astratto e generalizzante, in cui da allora in poi si sarebbe accostato il Dio cristiano ad altri dèi»³⁸, la nascita di pensieri religiosi radicali aprì lo spazio all'articolazione di nuove forme di coscienza e ad una ancora embrionale riflessione critica sull'arte della dissimulazione e della scrittura coperta³⁹. L'incredibile testimonianza di miscredenza professata dal vescovo Giano Pannonio che invitava l'amico Galeotto Marzio – con cui aveva studiato insieme sempre a Ferrara, alla scuola di Guarino Veronese – a non seguire la turba degli ipocriti pellegrini a Roma, a non allinearsi alla fede della «credula plebs», ma a ripiegare copertamente con lui nelle idee di Protagora, di Teodoro l'Ateo e di Epicuro perché nessuno può essere insieme «poeta et relligiosus», è solo uno dei tasselli di una storia che attende ancora di essere indagata in tutta la sua complessità⁴⁰.

A questo conflitto tra il ritorno dell'antico e la religione, spesso oggetto di interpretazioni specularmente ideologiche, è dedicato il contributo di Daniele Conti, che indaga alcuni percorsi dell'anticristiane-

ligione” in alcune lettere di Ercole I d'Este e Felino Sandei, «Archivio italiano per la storia della pietà», 11 (1998), pp. 181-244.

³⁸ Adriano Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 104.

³⁹ Cfr. Vittorio Frajese, *La dissimulazione di scrittura. Metodi di aggiramento della censura in materia religiosa nell'Italia moderna*, «Rivista di storia del Cristianesimo», 9 (2012), pp. 295-316.

⁴⁰ Cfr. Ianii Pannonii ... *Poemata*, pars prima, Traiecti ad Rhenum, apud Barthol. Wild, 1784, p. 466: «Cur et tu, rogo, cur, poeta cum sis, / Parnasi tamen arce derelicta / cum capsula, Galeotte, cum bacillo / Romam peregrinus is in urbem? Hoc plebs credula gentium exterarum, / hoc larvas solitum timere vulgus, / hoc turbae faciunt hypocritarum. / Tu senti mihi, quod putavit olim vafri callidus Evathli magister, / aut divum Theodorus abnegator, / vel sectae pater ille delicatae, / summum qui statuit malum dolorem. / Sin devotio iam beata cordi est, / si torto iuvat ambulare collo / cuncta et credere quae dies per omnes / rauca predicat altus e cathedra / Albertus pater et loquax Rubertus / gaudens lachrimulis anicularum, / dilectis, age, dic valere Musis, / sacras rumpe fides et alma Phoebi / claudo carmina da fabro deorum: / nemo relligiosus et poeta est» (Perché, domando, anche tu, Galeotto, nonostante tu sia un poeta, abbandoni la rocca di Parnaso e te ne vai pellegrino a Roma con lo scrigno e il bastoncino? Lascio fare a quella plebaglia credulona dei forestieri, alla turba degli ipocriti: è il volgo che è abituato a spaventarsi per questi fantasmi. Tu piuttosto schierati con me a prestar fede a ciò che hanno creduto l'accorto maestro dell'astuto Evatlo [= Protagora] o Teodoro, colui che nega l'esistenza degli dèi, o ancora il padre di quella scuola filosofica maestra di delicatezze, che ha individuato nel dolore il più grande dei mali. Ma se ormai è una devota pietà che ti sta a cuore, se è di qualche utilità camminare piegando il collo in atto di umiltà e credere a quello che tutti giorni va predicando, dall'alto del pulpito minaccioso, padre Alberto [= Alberto Berdini da Sarteano], e il garrulo Roberto [= Roberto Caracciolo da Lecce],

simo nel Quattrocento a partire da una semisconosciuta fonte letteraria prodotta da Marco Antonio Franceschini, uno dei *sodales* dell'accademia romana guidata da Pomponio Leto. L'analisi ravvicinata delle radicali idee circolanti in quell'ambiente – protagonista, nel 1468, di una congiura che mirava a sovvertire il potere pontificio e aveva appoggi fin nella corte del sultano ottomano – apre un ulteriore squarcio sul Cinquecento, dato che fu anche a quei dibattiti che, come qui si dimostra per la prima volta, guardò Machiavelli per la sua critica al cristianesimo e per la sua rivalutazione della religione dei romani. Come è noto, le posizioni del Segretario fiorentino, secondo cui i virili culti antichi avevano garantito la coesione sociale e l'espansione territoriale di Roma mentre il cristianesimo e la sua Chiesa avevano reso gli uomini imbelli e mantenuto l'Italia divisa, suscitavano dure polemiche nella seconda metà del XVI secolo, infiammando difensori della religione cattolica come il portoghese Jerónimo Osório, lo spagnolo Juan Ginés de Sepúlveda e l'italiano Tommaso Bozio⁴¹. Che il prologo di tali dispute si trovi proprio nelle discussioni condotte, nel centro stesso della cristianità, dagli accademici romani, è un ulteriore dato che suggerisce agli storici del Cinquecento di guidare spediti verso il quinto centenario della Riforma, tenendo però un occhio anche sullo specchietto retrovisore. Quella che vi si potrà scorgere sarà una strada ancora accidentata, ma che comincia già a disegnare un paesaggio abbastanza chiaro non solo nella sua storia ma anche, per riprendere le righe di Chabod citate in apertura, nella sua geografia: dalla Napoli degli anni quaranta, dove Valla subì il suo processo, alla Roma di Pomponio Leto e degli altri accademici; alla Firenze di Palmieri, e poi di Ficino e Savonarola, salendo sull'Appennino tosco-romagnolo delle comunità guidate da Gabriele Biondo e passando per la Bologna passata al setaccio da inquisitori come Pirri; su fino alla Lombardia, che dagli anni trenta alla fine del secolo conobbe la predicazione evangelica di Amedeo Landi, le inquietudini delle Osservanze e le radicali eresie di Zanino da Solza; giungendo infine ai ben noti casi dei valdesi delle valli piemontesi e ai gruppi di fraticelli sparsi

compiacendosi delle lacrimucce delle vecchiette, orsù, di' pure addio alle amate Muse, spezza i sacri patti e consegna gli almi carmi di Apollo allo zoppo fabbro degli dèi: nessuno è insieme devoto e poeta).

⁴¹ Adriano Prosperi, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, in Id., *Eresie e devozioni*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, vol. I, pp. 61-85 (già in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», 29-30 [1977], pp. 466-529).

per tutta la Penisola, perseguitati ma anche resi popolari da predicatori crescentemente attenti alle potenzialità del loro *medium* comunicativo. Una volta ricostruito questo paesaggio in tutte le sue dimensioni, si potrà poi guardare al di là della Alpi e procedere a un'analisi su base comparativa del dissenso religioso nell'Europa antecedente alla Riforma.

LUCIO BIASIORI, DANIELE CONTI