

# Introduzione

---

1. Il libro che la lettrice o il lettore ha in mano non è lo studio di un filologo, né di uno specialista dell'umanesimo, né di un 'francescanista' o di uno storico della letteratura o della vita religiosa del Rinascimento italiano. Più semplicemente, è la prima monografia di uno studioso che ha portato avanti la sua ricerca a partire dall'oggetto di studio, e non da una disciplina. Di qui l'uso (dettato da ragioni empiriche, e forse superficiale per gli specialisti dei singoli settori) di strumenti diversi, ma tutti utili per comprendere un personaggio complesso e sfuggente, in cui si riflettono – come in uno specchio antico, opaco – figure, problemi e aspetti importanti della storia italiana del tempo: la grande storiografia di Biondo Flavio e l'umanesimo romano e curiale; la pastorale degli ordini mendicanti, le attese di riforma e il programma 'integralista' di Girolamo Savonarola; la crisi delle istituzioni religiose, le inquietudini spirituali dei laici tra la fine del medioevo e la prima età moderna, i sospetti delle autorità ecclesiastiche (in Italia non ancora fornite di efficienti tribunali della fede, ma dotate di difensori energici come Paolo Giustiniani). E ancora: Roma e Firenze, Venezia e Padova, Bologna e la Romagna negli anni turbolenti delle guerre d'Italia, dell'allargamento degli orizzonti europei a un Nuovo Mondo, e dell'imminente divisione della cristianità in due (e più) fronti contrapposti.

2. Chi intenda comprendere l'impatto della Riforma di Lutero in Italia non può prescindere dalla paziente ricostruzione della molteplicità delle idee e delle esperienze religiose che animarono la penisola nei decenni precedenti, nel XV e agli inizi del XVI secolo. Uno degli effetti della Riforma, infatti, fu quello di semplificare drasticamente il panorama religioso: la bipolarizzazione indotta dallo scontro confessionale minò le basi stesse dello sperimentalismo e del policentrismo peculiari, fino ad allora, della vita religiosa italiana.

I motivi per cui impegnarsi a riportare alla luce la ricchezza di tali fermenti – nelle loro opzioni molteplici e talvolta contradditto-

rie<sup>1</sup> – sono almeno due: la possibilità di dar voce a una «genealogia del mondo moderno parallela e diversa da quella che lo vede iniziato dalla Riforma di Lutero»<sup>2</sup>; ma anche l'interesse di ricostruire quelle esperienze in quanto tali, facendosi trascinare dal «conflitto professionale» che lo storico ha con l'oblio, dal «piccolo piacere» di «scoprire quel che è stato nascosto dalla polvere del tempo»<sup>3</sup>. Da un lato una prospettiva genealogica, la cui sfida consiste nel trasformare l'anacronismo delle domande di partenza in uno strumento di comprensione storica<sup>4</sup>; dall'altro il lavoro erudito, che ha il pregio di frenare la prepotente proiezione del proprio io e del presente a favore di una «disponibilità, individuale e non delegabile, all'incontro con uomini remoti e diversi, nel loro, non nel nostro, spazio e tempo, nel loro, non nel nostro linguaggio»<sup>5</sup>.

Questi motivi risulteranno più o meno validi, per il lettore, a seconda della sua sensibilità e dei suoi interessi. Di fatto, le vie tracciate finora dalla storiografia per ricostruire la vita religiosa italiana tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento sono state diverse e non sempre in dialogo tra loro. A buon diritto è stata sottolineata l'importanza delle attese di rinnovamento coltivate da chierici e laici ai più vari livelli sociali e culturali, così come l'ampia diffusione di profezie politiche e religiose più o meno popolari<sup>6</sup>. Il problema – segnalato nel 1938 da Federico Chabod – del persistere di idee e pratiche etero-

---

<sup>1</sup> J. VAN ENGEN, *Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church*, «Church History», 77, 2008, pp. 257-84: 260.

<sup>2</sup> A. PROSPERI, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Milano, Mondadori, 2017, p. 347.

<sup>3</sup> ID., *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 7.

<sup>4</sup> Vd. C. GINZBURG, *Our Words and Theirs. A Reflection on the Historian's Craft, Today*, in *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method and Evidence*, ed. by S. Fellman and M. Rahikainen, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 97-119: 108.

<sup>5</sup> C. DIONISOTTI, *Ricordo di don Giuseppe De Luca*, «Italia medioevale e umanistica», 4, 1961, pp. 327-39: 331 (poi con il titolo *Il filologo e l'erudito*, in ID., *Don Giuseppe De Luca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, pp. 39-60: 47).

<sup>6</sup> Vd. C. VASOLI, *L'attesa della nuova era in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, Atti del convegno (Todi 16-19 ottobre 1960), Todi, Accademia Tudertina, 1962, pp. 370-432 (poi con il titolo *Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento*, in ID., *Studi sulla cultura del Rina-*

dosse più antiche, e del loro incontro con il ‘luteranesimo’, ha invece trovato solo di recente le sue prime, documentate risposte d’insieme<sup>7</sup>. La questione è complicata dalla complessità dell’impatto delle idee riformate (e della loro repressione) sulle varie espressioni di un non-conformismo religioso fino ad allora non sempre condannate come eretiche, ma, di lì a poco, non più tollerate dalle autorità ecclesiastiche. In tal senso, una terza via fu tracciata da Delio Cantimori. Nelle sue ultime ricerche – abbandonate le certezze degli *Eretici italiani del Cinquecento* (1939) rispetto ai nessi tra coscienza religiosa e lotta politica<sup>8</sup> – Cantimori si concentrò sulla vita religiosa piuttosto che sulla storia ecclesiastica, illuminando un caleidoscopio di idee ed esperienze religiose che ebbero un’esistenza propria, non sempre riconducibile allo scontro tra ortodossia ed eterodossia. A questa linea, tracciata da Cantimori nel suo ultimo saggio, pubblicato postumo, e sviluppata poi da Giovanni Miccoli, si ricollegano le pagine che seguono<sup>9</sup>.

3. Le vicende e gli scritti di Gabriele Biondo presentano diverse somiglianze di famiglia con i caratteri originali più rilevanti della vita religiosa della penisola alla vigilia della Riforma. Tra tali caratteri, spicca quella che è stata definita la «versione italiana del ritorno a san Paolo»<sup>10</sup>, costruita su una lettura dell’epistolario paolino attenta più

---

scimento, Manduria, Lacaita, 1968, pp. 180-240); O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell’Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1987).

<sup>7</sup> Vd. L. BIASIORI, D. CONTI, *Il secolo senza eresia? Caratteri originali dei nonconformismi religiosi quattrocenteschi*, in *Prima di Lutero. Nonconformismi religiosi nel Quattrocento italiano*, a cura di L. Biasiori e D. Conti, fasc. monografico di «Rivista storica italiana», 129/3, 2017, pp. 799-819: 799-804. Il problema era stato segnalato da F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Bologna, Zanichelli, 1938, p. 97 (poi in ID., *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell’epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971, p. 314).

<sup>8</sup> Vd. A. PROSPERI, *Introduzione*, in D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. LX-LXI.

<sup>9</sup> Vd. D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, V, Milano, Garzanti, 1967, pp. 7-53 (poi in ID., *Machiavelli, Guicciardini, le idee religiose del Cinquecento*, postfazione di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, pp. 75-148); G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d’Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, II/1: *Dalla caduta dell’Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 429-1079: 875-975.

<sup>10</sup> PROSPERI, *Lutero*, p. 345.

alla prima lettera ai Corinzi che a quella ai Romani, e perciò focalizzata – più che sulla fede – sulla carità, intesa allo stesso tempo come atto di misericordia verso il prossimo e come rapporto diretto con il divino. I trattati di Biondo offrono alcuni evidenti punti di contatto con questa tradizione e con le sue implicazioni ecclesiologiche, che rispondevano all'esigenza dei laici di lasciarsi alle spalle la divisione medievale degli 'stati di vita', ma che, pur incrinando il modello monastico di perfezione, non giunsero (come farà Lutero) al rifiuto del corpo ecclesiastico nel suo complesso<sup>11</sup>.

Al pari delle confraternite del Divino Amore e delle comunità trasformatesi poi nei Barnabiti, nei Somaschi e nelle Orsoline, Biondo non intese fondare un nuovo Ordine, ma volle riunire in una compagnia spirituale laici e religiosi. Come loro, attirò per questo i sospetti delle gerarchie ecclesiastiche, preoccupate per l'implicita ma evidente portata anti-istituzionale di tale scelta<sup>12</sup>. Paolo Giustiniani, che ammonì nel secondo decennio del Cinquecento le seguaci fiorentine di Biondo ad abbandonare la memoria del maestro, avrebbe di lì a qualche anno invitato Gaetano Thiene ad allontanarsi dalle dottrine del domenicano Battista da Crema (c. 1460-1534), maestro spirituale dei primi Barnabiti<sup>13</sup>. Le critiche dell'eremita riformatore si appuntavano sulla concezione interiore, individuale e libera della fede che caratterizzava, pur partendo da presupposti diversi, tanto la proposta religiosa di Biondo quanto quella di Battista da Crema. E non è un caso che in entrambi – e prima di loro in Caterina da Genova (1447-1510) – rivesta un ruolo centrale la contrapposizione tra le labirintiche strategie dell'amor proprio dell'uomo e il puro amore divino<sup>14</sup>: un

---

<sup>11</sup> Vd. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 2009<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1996), pp. 21-2.

<sup>12</sup> Q. MAZZONIS, *Reforming Christianity in Early Sixteenth-Century Italy: the Barnabites, the Somaschans, the Ursulines, and the Hospitals for the Incurables*, «Archivium Hibernicum», 71, 2018, pp. 244-72: 252-3.

<sup>13</sup> Vd. A. VANNI, *Gaetano Thiene. Spiritualità, politica, santità*, Roma, Viella, 2016, pp. 46-70; e, su Battista da Crema e la sua eredità, E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998, pp. 121-200.

<sup>14</sup> Vd. D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Il corpo, l'anima e l'amor proprio. Carità e vita devota nell'esperienza religiosa di Caterina da Genova e della sua cerchia, tra regola di vita spirituale e costruzione biografica*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 18, 2005, pp. 265-86: 277-81; MAZZONIS, *Reforming Christianity*, pp. 255-8.

tema non adeguatamente messo a fuoco, nella letteratura italiana del Quattro e Cinquecento, se non indirettamente, attraverso lo studio dei moralisti francesi del Seicento, dietro alle cui formule più famose stanno spesso le sottili analisi dei mistici<sup>15</sup>. Come si è detto, tuttavia, queste esperienze non giunsero mai alla rottura con la Chiesa romana in quanto istituzione, ed anzi ne presero le difese contro chi, come i riformati o – nel caso di Biondo – Girolamo Savonarola, ne mettevano in discussione l'autorità<sup>16</sup>.

Tutto ciò nulla toglie alla peculiarità dell'opposizione di Biondo a ogni proposta di riforma della Chiesa, alla radicalità del suo rifiuto di ogni mediazione nel rapporto con il divino, alla singolarità della sua diffidenza nei confronti della frequenza sacramentale, della mediazione sacerdotale, e della ricerca stessa di ogni manifestazione esteriore della fede interiore attraverso lacrime o rapimenti estatici, fervori o gusti spirituali. Al di là delle analogie, peraltro, non è documentato alcun contatto concreto tra i protagonisti di tali esperienze e Biondo – che pure fu coetaneo di Caterina da Genova (morì un anno dopo di lei), e sul finire del Quattrocento incontrò forse, a Modigliana, Battista da Crema, trasferitosi per qualche anno nel locale convento domenicano di Santa Maria delle Grazie. Più documentato, o almeno più probabile, è il collegamento tra le posizioni di Biondo e la linea agostiniana di Simone Fidati da Cascia (m. 1348), alla luce dell'enorme importanza che rivestirono, per entrambi, le opere degli spirituali francescani, e in particolare di Angelo Clareno.

In Biondo, come in Simone da Cascia, torna la dolorosa riflessione di Clareno sul concetto di obbedienza: l'obbedienza alla Chiesa e ai superiori, da mantenere fino alle estreme conseguenze della persecuzione e del martirio, se la fuga e il ripiegamento interiore non sono sufficienti a conservarsi fedeli a Cristo all'interno di un'istituzione irrimediabilmente corrotta<sup>17</sup>. Come in Fidati, in Biondo torna anche l'avversione

---

<sup>15</sup> Vd. B. PAPÀSOGLI, *Gli spirituali italiani e il «grand siècle»*. François de Sales - Bérulle - Pascal - La Rochefoucauld - Bossuet - Fénelon, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, pp. 171-86; S. SPORTELLI, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo. Con una antologia di testi*, Roma, Editori Riuniti, 2007, pp. 36-41. Una parziale eccezione è rappresentata da I. COLOSIO, *La spiritualità italiana del Cinquecento in lotta contro l'amor proprio, la tiepidezza e la curiosità*, «Rivista di ascetica e mistica», 9, 1964, pp. 424-40, ignorato tuttavia dalla storiografia successiva.

<sup>16</sup> Vd. MAZZONIS, *Reforming Christianity*, p. 264.

<sup>17</sup> Vd. D. CORSI, *Simone da Cascia, un 'rebellis ecclesiae'?*, «Archivio storico italia-

per gli studi e le scienze profane (unita a una formazione culturale 'alta') presente in Clarenò; tornano l'anti-intellettualismo di questi, l'incomprensibilità della *veritas* se non per fede, la volontà di spiegare la Scrittura con la Scrittura – senza «mixtura», si legge nel *Ricordo*. Ma al di là dell'indiscutibile modello rappresentato da Clarenò, nei trattati di Biondo ricorrono a più riprese gli stessi concetti chiave della teologia di Fidati: l'impossibilità per l'uomo di compiere buone opere senza l'intervento della grazia; l'esaltazione sopra ogni cosa di quest'ultima, pur bilanciata dal richiamo alla misericordia divina, che, seppure incomprensibile alla mente umana, tinge di ottimismo l'incertezza soteriologica intrinseca ad ogni teologia della grazia<sup>18</sup>.

L'uso del volgare e il riconoscimento del ruolo delle donne e dei laici nella Chiesa, più in particolare, avvicinano Biondo al principale allievo di Simone, Giovanni da Salerno. Giovanni volgarizzò e divulgò l'opera del maestro per un pubblico femminile, nella convinzione che Cristo non aveva «meno care le femmine che gli uomini», e che alla fine dei tempi si sarebbero salvate «tante femmine quanti uomini»<sup>19</sup>. Egli considerava i laici, inoltre, membri vivi del corpo mistico della Chiesa, invitandoli ad una conoscenza diretta delle Scritture, a un rapporto individuale e interiore con Dio, e a un atteggiamento fiducioso nella misericordia divina, fondato non sulla ricerca di esperienze mistiche o soprannaturali, ma sulla sola e viva fede<sup>20</sup>.

Questi elementi tornano – radicalizzati, complicati e intrecciati a altri – negli scritti di Gabriele Biondo. Radicalizzati per lo svuotamento della mediazione sacerdotale implicito nella forma di vita cristiana proposta da Biondo ai laici e soprattutto alle donne<sup>21</sup>. Complicati

---

no», 149, 1991, pp. 739-81: 771-4; M. SENSI, *Simone Fidati e gli Spirituali (Angelo Clarenò)*, in *Simone Fidati da Cascia OESA: un agostiniano spirituale tra Medioevo e umanesimo*, a cura di C.M. Oser-Grote, Roma, Augustinianum, 2008, pp. 51-98: 68-70.

<sup>18</sup> Vd. I. GAGLIARDI, *Dibattiti teologici e acculturazione laicale nel tardo Medioevo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 39, 2003, pp. 23-64: 30-7.

<sup>19</sup> N. MATTIOLI, *Gli evangelii del beato Simone da Cascia esposti in volgare dal suo discepolo fra Giovanni da Salerno, opera del secolo XIV*, Roma, Tipografia del Campidoglio, 1902, p. 3 (dal *Prolago* del volgarizzatore). L'opera originale si legge in SIMONE FIDATI DA CASCIA, *De gestis Domini Salvatoris*, ed. W. Eckermann, I-VII, Roma, Augustinianum, 1998-2003.

<sup>20</sup> Vd. GAGLIARDI, *Dibattiti teologici*, pp. 37-41.

<sup>21</sup> Per un inquadramento più generale della questione, e per i suoi risvolti conflittuali, vd. P. DINZELBACHER, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica*

perché intrecciati alla formazione umanistica scelta per lui dal padre; all'ambiente familiare – legato per motivi professionali alla Curia papale – in cui egli si trovò a crescere; alla posizione isolata e liminare da lui scelta a Modigliana, da dove, per il tramite epistolare, riuscì tuttavia a tenersi in contatto con una comunità sparsa dalla Toscana fino in Veneto.

4. La figura di Gabriele Biondo è stata finora poco studiata. La fonte principale, su di lui, è rappresentata dai suoi stessi scritti: trattati, lettere e rime trasmesse da quattro manoscritti di cui si fornisce in questo volume, per la prima volta, una descrizione analitica (parte II, cap. I). La descrizione, che dà l'idea della complessità e ampiezza dell'opera di Biondo, intende fornire il punto di partenza per una futura, auspicabile pubblicazione delle oltre quaranta lettere di Biondo, e la base filologica per la prima edizione, che chiude questo volume, dei trattati di lui, dedicati alla meditazione e ai suoi inganni (parte II, cap. II: *De meditatione et deceptionibus*), al modo più corretto di vivere la quotidiana esperienza religiosa (parte II, cap. III: *Ricordo o Commentarius*), e all'amore di sé, giudicato da Biondo la radice di ogni male spirituale (parte II, cap. IV: *De amore proprio*).

L'edizione delle opere maggiori di Gabriele Biondo potrà forse correggere la peculiare fortuna (o sfortuna) storiografica a lui toccata, finora quasi esclusivamente di seconda mano e per forza di cose – nonostante la prima ad illuminarne la figura fosse la mano sapiente di Carlo Dionisotti – un po' approssimativa. Dopo il breve articolo dedicato a Biondo, nel 1968, da Dionisotti, le novità, con qualche eccezione, sono state pressoché nulle<sup>22</sup>. Tra gli spunti e le proposte di

---

*delle donne nel medioevo*, in *Movimento religioso e mistica femminile*, a cura di P. Dinzelsbacher e D.R. Bauer, ed. it. a cura di M. Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993 (ed. orig. 1988), pp. 31-89: 68-85; D. CORSI, 'Mulieres religiosae' e 'mulieres maleficae' nell'ultimo Medioevo, in «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi e M. Duni, Firenze, Firenze U.P., 2008, pp. 19-42: 22-3.

<sup>22</sup> Vd. C. DIONISOTTI, *Resoconto di una ricerca interrotta*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. II, 37, 1968, pp. 259-69 (poi in ID., *Scritti di storia della letteratura italiana*, a cura di T. Basile, V. Fera e S. Villari, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 325-36). Poche, utili giunte in C. VASOLI, *A proposito di Gabriele Biondo, Francesco Giorgio Veneto e Giorgio Benigno Salviati*, «Rinascimento», s. II, 9, 1969, pp. 325-30 (poi in ID., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*,

Dionisotti stesso, peraltro, sono state riprese spesso quelle più discutibili, come il collegamento con la fantomatica eresia del Libero Spirito o l'antisavonarolismo strategico, adottato da Biondo per allontanare da sé i sospetti di eterodossia. Le formule o le etichette aiutano talvolta gli studiosi ad orientarsi. La vicenda di Gabriele Biondo, tuttavia, si presta poco ad essere ridotta alle une o alle altre. Questo libro tenta di diradare la nebbia che avvolge la sua figura, ma senza semplificarne la complessità, senza aggirarne gli aspetti più opachi.

5. Come si è detto, la 'scoperta' di Gabriele Biondo, figlio del grande umanista forlivese Biondo Flavio, si deve a Carlo Dionisotti. Tra la metà degli anni '50 e l'inizio del decennio successivo, questi progettò, assieme ad Augusto Campana e a Delio Cantimori, un'ampia ricerca che coinvolgeva i tre amici nei loro interessi di studio più cari: Campana per la materia umanistica e romagnola; Cantimori per il vivace panorama religioso tra fine Quattrocento e primo Cinquecento che la figura di Biondo lasciava intravedere; Dionisotti, infine, per i caratteri singolari della produzione poetica e letteraria – latina e volgare – di Biondo stesso. La morte di Cantimori e l'attitudine di Campana a lasciare inediti i propri lavori, anche quelli più notevoli per importanza e originalità, fecero sì che solo Dionisotti pubblicasse infine un breve resoconto della ricerca interrotta<sup>23</sup>. In dieci pagine dense di dati e indicazioni, lo studioso piemontese segnalava una serie di documenti fondamentali per indagare la vita e l'opera di Gabriele Biondo (i manoscritti di Firenze, Forlì e Londra; l'intervento di Antonio Trombetta; le lettere di Agapito Porcari), sottolineava alcune grandi questioni aperte che la figura di Biondo poneva (la sopravvivenza delle eresie medievali alla vigilia della Riforma; i nessi tra cultura umanistica e dissenso religioso nel Quattro e Cinquecento), formulava qualche proposta interpretativa (sulla natura dell'antisavonarolismo di Biondo e sui suoi ipotetici rapporti con la tradizione del Libero Spirito). Quello che emerse dalla penna di Dionisotti non era un ritratto coerente e unitario, bensì un profilo discontinuo, costellato di zone d'ombra e di interrogativi aperti: come arrivò, Biondo, a maturare le sue idee? Per quali vie lesse

---

Napoli, Morano, 1974, pp. 121-7); L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 96-7.

<sup>23</sup> Vd. DIONISOTTI, *Resoconto*, pp. 324-6. Per una ricostruzione del progetto vd. M. LODONE, *Campana Dionisotti Cantimori. Intorno a una interrotta ricerca a tre*, «Studi romagnoli», 66, 2015, pp. 605-22.



gli scritti dei cosiddetti spirituali francescani? Quale era la natura della sua proposta religiosa, e quali i caratteri della comunità che si raccolse attorno al suo magistero spirituale?

Pur disponendo di diversi documenti ignoti a Dionisotti – i carmi di Paolo Porcari e le lettere di Pietro Dolfin, le carte di Paolo Giustiniani e un intero nuovo codice con opere di Biondo o da lui raccolte, segnalatori da Sylvain Piron e appartenuto al figlio di Cristoforo Colombo, Hernando – la risposta non sarà agevole. La prima parte di questo volume comincia con una ricostruzione della ‘preistoria’ di Gabriele Biondo, ovvero del periodo della sua vita, quello giovanile, per noi più oscuro. Biondo trascorse la giovinezza in buona parte a Roma: immerso in una cultura e un’educazione umanistica che avrebbe declinato in modo eccentrico; inserito in un ambiente, vicino o interno alla Curia, da cui avrebbe preso fermamente le distanze. Quando e come lo fece? Se la ricostruzione proposta di seguito corrisponde a verità, il mutamento avvenne sul finire degli anni Sessanta del Quattrocento. Probabilmente esso fu alimentato dalla lettura delle opere di Angelo Clareno e degli altri spirituali francescani (reperite forse grazie alla familiarità del padre con alcuni autorevoli esponenti dell’Osservanza minoritica). Certamente portò Biondo a trasferirsi a Modigliana, «nell’estremo lembo dei contrafforti dell’Appennino»<sup>24</sup>, sul confine tra Toscana e Romagna [Tav. 1].

Qui, tra Modigliana – allora sottoposta al dominio politico fiorentino – e Firenze si svolse la maggiore e più matura parte dell’esistenza di Gabriele Biondo. Ad essa, letta soprattutto attraverso la testimonianza dei suoi scritti (spesso ardui e avari di dati biografici) è dedicato il secondo capitolo della prima parte. L’opera di Biondo documenta un magistero spirituale rivolto a una comunità di uomini e donne – per lo più laici i primi, per lo più religiose le seconde – dislocata tra Modigliana, Firenze, Bologna e Venezia. Una comunità varia e difficilmente inquadrabile, che comprendeva anche alcune clarisse del Corpus Domini di Bologna, il monastero osservante fondato pochi anni prima da Caterina Vigri. Sono soprattutto le lettere ad esse rivolte a mostrare come le dottrine mistiche<sup>25</sup>, escatologiche e soteriologiche

---

<sup>24</sup> E. REPETTI, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, III, Firenze, presso l’autore ed editore coi tipi di Allegrini e Mazzoni, 1839, pp. 225-41: 225.

<sup>25</sup> Qui e in seguito si utilizza l’aggettivo ‘mistico’ nell’accezione precisa, ma abbastanza ampia, di B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, I, trad. it. Genova-Milano, Marietti, 1997 (ed. orig. 1996), p. XIV («l’elemento mistico del Cristianesimo

di Biondo, ponendosi nel solco tracciato da Pietro di Giovanni Olivi e, più radicalmente, da Clareno, inducessero a sminuire (anche se non a rifiutare) la dimensione esteriore della professione religiosa, il valore delle appartenenze e delle definizioni istituzionali. La proposta cristiana di Biondo si fondava piuttosto sull'invito all'annullamento di sé e all'abbandono mistico alla volontà divina: un abbandono tutto interiore, ma reso tanto più urgente dalla viva coscienza escatologica della prossimità degli ultimi tempi e del regno dell'Anticristo.

Nei primi anni del Cinquecento le implicazioni ecclesiologiche di tale proposta attirarono l'attenzione dei custodi dell'ortodossia. Un medico, membro della comunità, fu incarcerato per sei anni (pur senza essere mai processato) a Venezia, e un trattato in cui Biondo stesso aveva compendiato le sue idee – il *Ricordo* – fu sottoposto a giudizio per eresia. Da una *Questio* difensiva scritta da frate Antonio Trombetta, docente allo studio teologico di Padova, sappiamo che i sospetti si appuntarono sugli insegnamenti impartiti da Biondo ai laici in materia ecclesiologica e sacramentale; in particolare, sulle dichiarazioni circa la superfluità (o perversità) della mediazione sacerdotale. La dotta e autorevole difesa di Trombetta riuscì a far scagionare il *Ricordo* sottolineandone il lato polemico verso le superstizioni cui la pratica sconsiderata dei sacramenti poteva portare, e approvandone la diffidenza nei confronti dei carismi profetici e visionari incontrollati, così frequenti in quegli anni. Sopra tutti, quello di Girolamo Savonarola, giustiziato appena quattro anni prima.

L'argomento antisavonaroliano fu un asso nella manica, per la difesa. Ma una spiegazione in chiave opportunistica dell'avversione di Biondo per il frate ferrarese è tutt'altro che convincente. Quell'avversione – che arrivò, negli ultimi mesi di egemonia piagnona a Firenze, all'opposizione pubblica ed esplicita – era al contrario del tutto coerente con la visione della storia della Chiesa e della storia della salvezza che Biondo elaborò a partire dalla lettura di Angelo Clareno

---

è rappresentato da quella parte del suo credo e delle sue pratiche che riguarda la preparazione per, la percezione di, e la reazione a ciò che può essere descritto come l'esperienza diretta o immediata di Dio», piuttosto che in quella ristretta, limitata ai soli casi di fusione estatica e totale dell'anima con Dio, proposta da P. DINZELBACHER, *Per una definizione e ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici*, in *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, a cura di F. Vermigli, Firenze, SISMELE, 2007, pp. 19-30.

e della sua «sottile concezione di obbedienza»<sup>26</sup>. Se è vero che, quando l'autorità impone di trasgredire gli insegnamenti di Cristo, essa non può essere obbedita, secondo Clareno (e secondo Biondo con lui) la ribellione nei suoi confronti non è mai legittima. Piuttosto, il giusto può allontanarsi dall'istituzione ecclesiastica, ormai corrotta, mantenendosi fermo in una testimonianza cristiana silenziosa e appartata, tutta interiore. Una sorta di resistenza passiva, quasi un'obiezione di coscienza *ante litteram*: perché, pur ritirandosi in luoghi remoti – nei boschi e nelle montagne umbro-marchigiane – Angelo e i suoi compagni dovettero prendere in considerazione l'eventualità di essere chiamati dalla gerarchia, attraverso gli inquisitori, a rendere ragione del proprio comportamento. E in tal caso, il frate marchigiano non nascondeva nelle sue lettere che alla fuga (alternativa pur sempre preferibile alla sottomissione nei confronti di un'autorità malvagia) poteva sostituirsi il martirio, ma mai l'aperta ribellione<sup>27</sup>. Di qui la sua presa di distanza nei confronti degli spirituali toscani oppostisi con la forza, nel 1312-13, ai propri superiori; e il non meno netto dissenso, a partire dagli anni Venti, nei confronti di Michele da Cesena, ministro generale dell'Ordine francescano, e della sua fazione, impegnata in un'aspra lotta contro Giovanni XXII<sup>28</sup>.

6. La sofferta coscienza dei mali della Chiesa e della cristianità portò in Biondo e in Savonarola a due esiti molto diversi. Biondo scelse la via del ripiegamento interiore e della fuga dall'istituzione (senza che tale evasione implicasse disobbedienza o rottura); Savonarola optò per la disobbedienza aperta nei confronti di un papa ritenuto indegno, e per una concreta azione di riforma. Come già – con gli opportuni distinguo – quella di Michele da Cesena agli occhi di Clareno, tale opzione non poté non apparire, a Biondo, esecrabile e anticristiana. In questo

---

<sup>26</sup> D. BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State U.P. 2001, p. 299.

<sup>27</sup> Vd. G.L. POTESTÀ, *Ideali di santità secondo Ubertino da Casale e Angelo Clareno*, in *Santi e santità nel secolo XIV*, Perugia-Assisi, Università degli studi di Perugia-Centro di studi francescani, 1989, pp. 103-37: 135-7; D. BURR, *A Time to Live, a Time to Die: Angelo Clareno on Martyrdom*, «Franciscan Studies», 70, 2012, pp. 411-28: 417-20.

<sup>28</sup> Vd. rispettivamente BURR, *The Spiritual Franciscans*, pp. 161-7; e R. LAMBERTINI, *Venenatae temporis huius quaestiones. Angelo Clareno di fronte alla controversia sulla povertà di Cristo e degli Apostoli*, in *Ovidio Capitani: quaranta anni per la storia medioevale*, a cura di M.C. De Matteis, Bologna, Pàtron, 2003, II, pp. 229-49: 238, 246-7.

senso, un riformatore impetuoso ma di tetragona ortodossia come Paolo Giustiniani non ebbe torto nel riconoscere una qualche affinità tra la propria prospettiva e quella di Savonarola (fatta salva l'obbedienza alla gerarchia ecclesiastica); e nel contrapporsi invece, con una veemenza che tradisce la maggiore preoccupazione ed inquietudine, all'insegnamento elitario di Biondo, alla sua proposta di un rapporto con Dio diretto e individuale, interiore e, dopo tutto, invisibile.

Questo volume è l'esito di un lavoro nato vari anni fa, quando Franco Bacchelli segnalò a uno studente della Scuola Normale di Pisa, allora ventenne, l'importanza della ricerca lasciata interrotta da Augusto Campana, Delio Cantimori e Carlo Dionisotti. Il libro ha preso la sua forma nel corso del tempo, appoggiandosi a una serie di articoli e edizioni preparatorie (citate nelle pagine che seguono), nonché approfittando della discussione di una tesi specialistica incentrata sul *De amore proprio* (nel 2012, all'Università di Pisa), e della difesa di una tesi di dottorato dedicata alla ricezione della tradizione dissidente francescana degli spirituali e dei fraticelli tra XV e XVI secolo (nel 2016, presso la Scuola Normale di Pisa, in co-tutela con l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi). Ai relatori di entrambe le tesi sono grato per parecchi motivi. A Franco Angiolini per aver guidato i miei primi passi in archivio. A Carlo Ginzburg per aver discusso con me la ricerca dall'inizio alla fine, invitandomi sempre a seguire, come il buon cacciatore, una lepre per volta. A Stefania Pastore e a Sylvain Piron per essere stati relatori esigenti, pazienti e attenti a tutto: al quadro generale e ai particolari più minuti, ai contenuti e alla forma, a frati, eretici e donne, a fonti antiche e a studi recenti.

Un pensiero grato va ai bibliotecari e agli archivisti delle istituzioni in cui la ricerca mi ha portato: il loro lavoro ha reso possibile il mio. In particolare, ringrazio Susanna Pelle, David Speranzi e tutto il personale della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, dove è sempre un piacere – nonché un grande privilegio – poter lavorare.

Sarebbe troppo lungo rendere conto dei debiti che nel corso degli anni ho contratto, direttamente o indirettamente, sui singoli problemi affrontati nel corso della ricerca (spero di rimediare a tale mancanza, almeno in parte, nelle note a piè di pagina). Per aver discusso con me alcuni aspetti importanti di questo lavoro, aiutandomi a migliorarlo, non posso però non ricordare e ringraziare anche qui Cécile Caby e Gian Luca Potestà, Matteo Al Kalak e Marco Iacovella, Lucio Biasiori e Daniele Conti, Isabella Gagliardi e Antonio Montefusco.

Firenze, 24 giugno 2019

M.L.