FONDAZIONE BRUNO KESSLER
BIBLIOTECA

HEYJOE

LETIZIA PELLEGRINI, *La profezia tra il pulpito e lo Stato : il caso di Girolamo Savonarola*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 25 (1999), pp. 433-456.

Url: https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale HeyJoe - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the HeyJoe - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

con il contributo di
FONDAZIONE CARITRO
CASSA DI RISPARMIO DI TRENTO E ROVERETO

FONDAZIONE BRUNO KESSLER
BIBLIOTECA

HEYJOE

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito HeyJoe, compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza Creative Commons Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the HeyJoe website, including the present PDF file, are made available under a Creative Commons Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.

con il contributo di
FONDAZIONE CARITRO
CASSA DI RISPARMIO DI TRENTO E ROVERETO

La profezia tra il pulpito e lo Stato: il caso di Girolamo Savonarola

di *Letizia Pellegrini*

1. *Introduzione*

Nelle pagine del *Diario fiorentino* di Luca Landucci, Girolamo Savonarola compare per la prima volta nel 1494, come uno dei cinque ambasciatori inviati a Carlo VIII. Ed è definito come «fra Girolamo, predicatore dell'Ordine di San Domenico, per patria ferrarese, el quale crediamo che sia profeta, e lui nol niega nelle sue prediche, ma sempre dice 'da parte del Signore' e predice molte cose»[1].

Il breve profilo rileva alcuni nodi della figura del frate: per il contesto in cui è inserito (a proposito della delicata missione diplomatica) e per la chiarezza con cui si attesta tanto la posizione dell'autore quanto quella del predicatore stesso rispetto al suo profetare, richiama i tratti più significativi di Savonarola come attore della vita pubblica fiorentina.

Nelle pagine precedenti, del resto, Landucci riferisce quale fosse la fine – una morte lenta a mezzo di torture – riservata a un romito che si era presentato alla residenza medicea di Poggio a Caiano e che era stato accusato dai famigli di voler uccidere Lorenzo[2] e tace assolutamente delle prediche di Savonarola, persino a proposito del fulmine abbattutosi sulla lanterna di Santa Maria del Fiore la notte del 5 aprile 1492, quando pure racconta:

«se fussi stato di mattina, quando si predicava, (che si predicava ogni mattina in quel tempo con quindicimila persone d'udienti), bisognava di necessità vi morissi centinaia di persone ... e cadde di molti mattoni e materia della detta volta che agiugneva insino alle panche della predica».

Inoltre – partecipe e interprete di una società ansiosa di segni e sensibile alla loro lettura, aggiunge:

[1] L. LANDUCCI, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516*, prefazione di A. Lanza, Firenze 1985 (ed. anast. dell'originale del 1883), p. 72.

[2] *Ibidem*, pp. 36-37.

«fu tenuto una cosa molto amirativa e significativa di qualche cosa grande, però che gli era tempo sereno senza nugoli; venne così improviso. E a dì 8 d'aprile 1492 morì Lorenzo de' Medici»[3].

La scarna notazione diaristica relativa a Savonarola esemplifica il fatto che la profezia, la predicazione e il processo di formazione dello Stato sono tre dimensioni vistosamente intrecciate nel complesso della vicenda che ebbe al centro Girolamo Savonarola: un predicatore domenicano che dal pulpito, e in virtù della natura profetica della propria ispirazione, fu artefice del tentativo di riforma istituzionale che si rese possibile a Firenze dopo la cacciata dei Medici, sortendone un momentaneo successo e uscendo sconfitto da questa avventura che, senz'altro nei fatti, anche se non nelle intenzioni, fu propriamente politica. Nondimeno i tre nuclei sono anche tra quelli centrali attorno ai quali si definiscono le trasformazioni che segnano il passaggio dall'ultimo medioevo alla prima età moderna. La riflessione degli storici è solida attorno a ciascuno dei tre problemi e ha saputo anche formulare paradigmi efficaci per l'interazione di predicazione, profezia e costruzione dello Stato: si pensi al discorso sulla funzione e sulle valenze politiche tanto della predicazione osservante quanto dell'elemento profetico rispetto alla costituzione di forme di esercizio del potere tra la seconda metà del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento[4].

[3] *Ibidem*, p. 63.

[4] Sui rapporti tra potere politico ed esercizio della profezia si veda la riflessione avviata da G. ZARRI, *Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance*, in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XIVe siècle)* in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 102, 1990-1992, pp. 649-675, poi ripresa e approfondita in G. ZARRI, *Potere carismatico e potere politico nelle corti italiane del Rinascimento*, in A. PARAVICINI BAGLIANI - A. VAUCHEZ (edd), *Poteri carismatici e informali: Chiesa e società medioevali*, Palermo 1992, pp. 175-191. Per il discorso relativo alla natura della predicazione osservante, per quanto attiene ai suoi contenuti, agli effetti politici e alle dinamiche realizzate nell'interazione con i detentori del potere, almeno negli Stati e nelle signorie italiane del XV secolo, cfr. R. RUSCONI, *«Predicò in piazza»: politica e predicazione nell'Umbria del '400*, in *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento: l'esperienza dei Trinci*, 2 voll., Perugia 1989, pp. 113-141, in particolare alle pp. 123-121 ove, con l'analisi del caso perugino, si forniscono chiavi di lettura del fenomeno. Per l'area veneta si rinvia agli atti del convegno tenuto a Padova nel marzo del 1987 su *Predicazione e società veneta nel '400: committenza, ascolto, ricezione*, Padova 1995, con particolare riferimento al contributo di G.G. MERLO, *Dal deserto alla folla: persistenti tensioni del francescanesimo*, pp. 55-69, in particolare pp. 64-69 e, per il ducato di Francesco Sforza, G. ANDENNA, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca*, in G. CHITTOLINI (ed), *Metamorfosi di un borgo. Vigevano in età visconteo-sforzesca*, Milano 1992, pp. 145-191. Ulteriori stimoli saranno presto reperibili in G. CHITTOLINI - K. ELM (edd), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania. Secoli XIV e XV* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni), di prossima pubblicazione, con particolare riferimento al contributo dello stesso G. ANDENNA, *Aspetti*

Queste acquisizioni lasciano tuttavia sperimentare la difficoltà a comprimere Savonarola entro quei paradigmi, come se la sua vicenda fosse troppo singolare per essere compresa entro fenomeni generali: in effetti, Donald Weinstein, che ha proposto una lettura di Savonarola come prodotto della sintesi tra le contingenze della storia fiorentina e del suo mito e il profetismo del tempo, non approda a una spiegazione della fine del profeta sul pulpito[5]. E chi reagisce a questa lettura afferma che «immergere la figura del frate nel cosiddetto 'mito di Firenze' equivale ad inserirlo nel contesto di un profetismo millenaristico da lui consapevolmente rifiutato; si rischia, così, di perderne la specificità»: ma, argomentando da questa prospettiva una porzione di irriducibilità della vicenda savonaroliana, si giunge a leggerla – con al centro il profeta – completamente al di fuori di dinamiche consolidate[6]. Sono queste le due polarità interpretative tra cui ci si muove nel tentativo di situare, rispetto all'esercizio della profezia e nello scenario fiorentino, Girolamo Savonarola: personaggio che in effetti sfugge, nonostante i molti punti di contatto, alle logiche e alle condizioni secondo le quali l'esercizio della predicazione e quello della profezia erano coinvolti nelle metamorfosi del potere a cavallo tra XV e XVI secolo, ma che ebbe – oltre la sua fine nel 1498 – un senso complessivo e degli effetti di lunga durata: Savonarola costituisce, da profeta, un discrimine sia per la politica fiorentina, sia per la riflessione sullo Stato, sia per le forme della predicazione tra Quattrocento e Cinquecento.

politici della predicazione osservante in Lombardia in età sforzesca. Il problema dei rapporti tra predicatori osservanti e detentori del potere è stato di nuovo recentemente affrontato da R.L. GUIDI, *Il pulpito e il palazzo. Temi e problemi nella predicazione dei Mendicanti nel '400*, in «Archivum franciscanum historicum», 89, 1996, pp. 263-286, con una impostazione che – eccessivamente preoccupata di fare chiarezza – nonostante la quantità di esempi addotti, attinge a conclusioni soltanto tangenti rispetto al motore della dinamica della predicazione osservante, per la quale si veda da ultimo G.G. MERLO, *Ordini mendicanti e potere: l'Osservanza minoritica cismontana* in M. BENEDETTI - G.G. MERLO - A. PIAZZA (edd), *Vite di eretici e storie di frati: a Giovanni Miccoli*, Milano 1998, pp. 267-361. Nel tentativo di cogliere la natura intrinseca della predicazione osservante quattrocentesca rispetto al passato della predicazione medievale, con particolare attenzione all'influenza del dato profetico e alla relazione con il potere politico, si muove il contributo di R.M. DESSÌ, *La prophétie, l'Évangile et l'État. La prédication en Italie au XVe siècle*, in R.M. DESSÌ - M. LAUWERS (edd), *La parole du prédicateur: Ve-XVe siècle* (Collection du centre d'études médiévales de Nice, 1), Université de Nice Sophia-Antipolis, Centre d'études médiévales, Nice 1997, pp. 395-444.

[5] Cfr. D. WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze. Profezie e patriottismo nel Rinascimento* (ed. orig. *Savonarola and Florence: Prophety and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1978), Bologna 1976.

[6] G.C. GARFAGNINI, *Savonarola e la profezia: tra mito e storia*, in «Studi Medievali», III serie, XXIX, 1988, 1, pp. 173-201 (per le citazioni cfr. p. 185).

Una ricognizione degli ingredienti della vicenda savonaroliana conforta l'ipotesi che essa sia – in ciascuna sua parte – riconducibile a fenomeni consolidati propri del tempo ma anche, e al contrario, che essa – nel suo complesso – sia affatto eccentrica rispetto a quegli stessi fenomeni: in particolare rispetto alla predicazione osservante del secondo Quattrocento e alle declinazioni del profetismo in relazione al potere che quella società sperimentò. Assunto per vero che il fenomeno Savonarola non sarebbe stato possibile al di fuori delle contingenze politiche e del fervore profetico vissuti dalla comunità fiorentina e dalla Chiesa romana a fine Quattrocento, e anche che lo stesso Savonarola non è esaurito da quelle contingenze e non può essere compreso senza una precipua considerazione del suo modo di interpretare la vocazione profetica, ci si chiede in che senso e in quale modo Savonarola fu profeta e quali potenzialità dell'esercizio profetico egli abbia realizzato.

Anticipando per chiarezza le conclusioni: può individuarsi una originalità dell'azione fiorentina di Savonarola, originalità che è determinata non dallo statuto che egli riconosce alla profezia, ma dalla sua pratica della profezia, e dai comportamenti che egli ne fece derivare[7]: concependo la profezia come autolegittimata dal lume che la ispira e dunque autonoma dal riconoscimento di altri poteri, e misurando la propria ispirazione profetica con il problema del potere politico e con i suoi detentori.

2. *Predicazione, profezia e Stato tra '400 e '500*

Dal momento che Savonarola, da profeta, ebbe un ruolo centrale nell'instaurazione di una forma di governo, la domanda sulle interazioni tra profezia (nella declinazione empirica savonaroliana) e potere (nella Firenze di fine Quattrocento) assume e presuppone la problematica del rapporto tra dimensione politica e presenza religiosa nel processo di costruzione dello Stato avviato nel Quattrocento[8]: processo il quale necessita di una

[7] Si rinvia alla riflessione su *Lo statuto della profezia nel Medioevo* sviluppata negli studi raccolti in «Cristianesimo nella storia», XVII, 1996, 2, con particolare riferimento all'*Introduzione* di R. Rusconi - G.L. Potestà, alle pp. 243-250.

[8] G. Chittolini, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in G. Chittolini - G. Miccoli (edd), *La Chiesa e il potere politico* (Storia d'Italia. Annali, 9), Torino 1986, pp. 149-193; P. Prodi, *Il sacramento del potere* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 15), Bologna 1992, in particolare pp. 227-386 (capitoli dedicati a «La lotta per il monopolio» e «Il cristianesimo radicale e la contestazione del giuramento»). Per lo specifico caso toscano cfr. R. Bizzocchi,

politica religiosa da parte dei principati. All'istanza di consolidare le ancora gracili forme statali del potere corrispondono, sul versante della presenza religiosa, almeno due fenomeni di rilievo, l'uno che riguarda una forma di pratica della profezia, l'altro che investe il mondo della predicazione: i profeti di corte e i predicatori osservanti sono due luoghi privilegiati per individuare l'interazione tra il potere e il mondo religioso.

I titolari di signorie e principati mostrano una costante urgenza di incorporare alla propria corte presenze che sacralizzino l'esercizio del potere. È, questa dei profeti di corte, una forte chiave di lettura del fenomeno dei profeti di corte: l'elemento profetico, di per sé in grado di costituire un indebolimento del potere politico, viene trasformato in un punto di forza di quello stesso potere nel momento in cui ne diviene, proprio in quanto legittimato da esso, fonte di legittimazione, limitatamente all'apporto della sua componente carismatica. È, questa dei profeti di corte, la prevalente espressione della profezia e la prediletta modalità della sua assunzione, nell'ambito più direttamente connesso alla costruzione dello Stato. Nonostante talune assonanze sul piano lessicale, a ragione la categoria weberiana di potere carismatico è stata respinta come non idonea a caratterizzare la figura del profeta di corte, e le si è sostituita quella di potere informale[9]: giacché la profezia esercitata dei profeti di corte non si definisce come forma di autolegittimazione di un potere comunque politico, quanto piuttosto come un fattore di influenza rispetto al potere politico.

Il dibattito sulla natura politica della predicazione e della presenza stessa osservante è aperto, ma provvisoriamente esso trova un punto fermo nel fatto che la predicazione osservante non è mossa da intenti e contenuti immediatamente politici, poiché ha come obiettivo la formazione del 'buon fedele devoto', fatto coincidere con il 'buon suddito'. È dunque una predicazione volta alla salvezza individuale attraverso l'induzione di mentalità e comportamenti che garantiscono il mantenimento di un ordine sociale eteronomo rispetto alla predicazione. Un elemento di politicità è indubbiamente insito nella predicazione osservante del Quattrocento, ma esso risiede non tanto nella predicazione di argomento politico o svolta per finalità immediatamente politiche, quanto piuttosto nella funzione di supporto efficace, per quanto mediato, ai nuovi assetti del potere[10]: è questa

Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 6), Bologna 1987, in particolare pp. 13-98.

[9] G. ZARRI, *Potere carismatico*, cit., p. 177.

[10] Un volume fondante per la riflessione in questo senso è costituito dal volume X di «Picenum Seraphicum» dal titolo *Predicazione francescana agli inizi del Quattrocento,*

la funzione della predicazione riconosciuta a metà del Quattrocento nella canonizzazione di Bernardino da Siena, che è anche – in una certa misura – canonizzazione dell'Osservanza.

La forma di predicazione esercitata dagli osservanti e la pratica della profezia realizzata nei profeti di corte costituiscono dunque due tra le più evidenti e rilevanti forme di interazione possibili tra il mondo religioso e il processo di costruzione dello Stato; ma la possibilità di individuarle e di delinearle con chiarezza quanto a funzione, non deve trarre in inganno circa la possibilità di etichettare fenomeni le cui articolazioni restano complesse, anche in ragione di sfumature e di sovrapposizioni. Infatti, nello stesso scenario, predicazione e profezia entrano in contatto secondo modalità diversificate, di volta in volta marginalizzate o represse.

Nella storia della profezia (con fenomeno analogo a quello che si riscontra per il passaggio tra XIV e XV secolo a partire dalle attese escatologiche alimentate dal grande scisma) gli ultimi decenni del XV secolo e i primi del XVI sono un periodo di intenso *revival* che si esprime almeno su due livelli, distinguibili ma non per questo non comunicanti: quello della predicazione popolare di penitenza, per lo più itinerante, di tono profetico e di argomento apocalittico[11], e quello più colto, del collezionismo di testi profetici e della elaborazione di nuove raccolte e di riletture e adeguamenti

Falconara 1973, ove, nelle pagine di A. GHINATO su *La predicazione francescana nella vita religiosa e sociale del Quattrocento* (pp. 24-98), si legge tra l'altro, a proposito della funzione della predicazione osservante durante la restaurazione tentata, dopo il concilio di Costanza, nel pontificato di Martino V: «non abbiamo per il momento una specifica letteratura, ma la cosa è di facile intuizione» (p. 32, n. 38). Una esemplare interpretazione del livello di mediazione attraverso il quale, nella relativa continuità di temi e argomenti, i predicatori osservanti contribuiscano a realizzare di un nuovo ordine sociale si legge in R. RUSCONI, *S. Bernardino da Siena, la donna e la 'roba'*, Atti del Convegno storico bernardiniano in occasione del sesto centenario della nascita, L'Aquila 1982, pp. 97-110.

[11] Cfr. B. NOBILE, *'Romiti' e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500*, in «Cristianesimo nella storia», V, 1984, 2, pp. 303-340, ma si noti come gli argomenti addotti dall'autore per definire altrimenti la predicazione itinerante dei romiti non sembrano sufficienti a smentirne un carattere profetico-apocalittico di fondo. Si veda piuttosto, ad esempio, il contributo di A. VOLPATO, *La predicazione penitenziale-apocalittica nel-l'attività di due predicatori del 1473*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 1970, 82, pp. 113-128, che sviluppa la propria analisi avvalendosi anche lui ampiamente di testimonianze cronachistiche. Imprescindibile, per seguire la linea di sviluppo del fenomeno, ma anche per l'accezione da dare all'aggettivo di 'popolare', il quadro tracciato da O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma - Bari 1987, in particolare il capitolo IV.

del patrimonio profetico del passato[12]. Per entrambi i livelli, un periodo apicale è quello degli ultimi due decenni del Quattrocento, entro i quali anche la predicazione di Savonarola apre e chiude la propria parabola, dalla rivelazione del 1482 all'esecuzione della condanna capitale nel 1498. Dunque, proprio sulla profezia e sull'apocalittica si innestano – alla fine del Trecento e nel corso del Quattrocento – la possibilità e la pratica di una predicazione meno strutturata rispetto a quella tradizionale, espressa dai predicatori osservanti che – sempre più efficacemente nel corso del XV secolo – ne detengono il monopolio precedentemente riservato ai rispettivi ordini religiosi. I due tipi di predicazione mal si prestano a una rigida bipartizione, eccessivamente esemplificativa e, come tale, messa in crisi – a cavallo tra Trecento e Quattrocento – dal rilievo di personaggi come Manfredi da Vercelli e Vicent Ferrer[13]. Del resto, Bernardino da Siena – campione della predicazione osservante canonica – non è del tutto estraneo al richiamo di componenti escatologiche e apocalittiche, che però vengono rese, in sede di predicazione, in termini totalmente distanti dalla predicazione itinerante e piegate a logiche e funzioni completamente diverse e alternative[14]. È proprio la considerazione complessiva della predicazione bernardiniana a testimoniare della impossibilità di delineare le forme della predicazione del Quattrocento attraverso rigide contrapposizioni. Nel 1517, l'XI decreto del Concilio Lateranense V prospetta una alternatività radicale tra i due tipi di predicazione, e la risolve – con lessico di ambito teologico-pastorale che non nasconde l'urgenza del decreto su un piano latamente politico – togliendo legittimità al filone profetico-apocalittico, del quale si colgono i pericoli intrinseci, a fronte del pieno accoglimento delle potenzialità politiche della predicazione tradizionale[15].

[12] Cfr. il complesso degli studi di R. Rusconi ora raccolti nel volume *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Viella - Roma 1999.

[13] Cfr. R. Rusconi, *Fonti e documenti su Manfredi da Vercelli O.P. e il suo movimento penitenziale dei Terziari manfredini*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLVII, 1977, pp. 51-107; dello stesso autore, si vedano inoltre *Note sulla predicazione di Manfredi da Vercelli e il suo movimento penitenziale dei Terziari manfredini*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLVIII, 1978, pp. 93-135, e *Vicent Ferrer e Pedro de Luna: sulll'iconografia di un predicatore fra due obbedienze*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo*, Atti del XXV Convegno storico internazionale. Todi, 9-12 ottobre 1988, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1990, pp. 213-234.

[14] R. Rusconi, *Apocalittica ed escatologia nella predicazione di Bernardino da Siena*, in «Studi medievali», III serie, XXII, 1981, pp. 85-128.

[15] Cfr. G. Alberigo - G. Dossetti - P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi (edd), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (d'ora in poi *COED*), Bologna 1991 (Roma 1962[1]), pp. 634-638. Cfr. *infra*, p. 455.

Ma il concilio poté pronunciarsi con quel vigore e con quella chiarezza poiché

«nella diffidenza mostrata dalla suprema gerarchia ecclesiastica nei confronti delle attese escatologiche ... ritenendole comunque eversive nei confronti delle istituzioni esistenti, in primo luogo la Chiesa stessa, ... proprio gli avvenimenti fiorentini avevano reso in maniera definitiva sospetto l'apocalitticismo tardo-medievale, i cui risvolti eversivi anche sul piano politico erano diventati, in quella circostanza, una tangibile realtà»[16].

Tuttavia, se la vicenda di Savonarola, anche per quel che ne seguì in termini di rinnovata disciplina dell'esercizio della predicazione, costituì un apice di tendenze definitivamente stigmatizzate e destinate a tramontare, il rifiuto oppostogli dalla gerarchia ecclesiastica non pare derivare dall'intensità del fenomeno che essa costituì: Savonarola non fu soltanto più incisivo e più determinato rispetto ad altri, e divenne un caso non solo perché applicò la propria forza carismatica e la propria proposta – inscindibilmente religiosa e politica – al caso fiorentino. Certamente, la centralità politica di Firenze in quel periodo, e dunque il pulpito dal quale veniva la predica, erano tali da porre la vicenda in primo piano. Ma Savonarola, formalmente un predicatore dell'Osservanza domenicana, si distingue anche essenzialmente rispetto alla presenza – ai suoi tempi pervasiva – del dato profetico e anche dalla presenza dei predicatori di penitenza itineranti. La peculiarità di Savonarola nella storia della profezia pare risiedere proprio nelle interazioni che egli stabilisce con il potere, in tanto dense di conseguenze in quanto immediatamente derivate dal suo peculiare modo di incarnare il ruolo del profeta.

3. *Il caso di Girolamo Savonarola*

Savonarola è, in primo luogo, un profeta sul pulpito: egli esprime e realizza la propria vocazione profetica innanzitutto predicando[17]; il pulpito è cassa di risonanza della parola profetica e luogo di propaganda della proposta politica. L'essere predicatore è senz'altro un luogo critico della sua parabola, poiché Alessandro VI, scomunicandolo, gli impose di non predicare, non di non profetare: la scomunica, e per conseguenza la non

[16] R. Rusconi, *Profezia e profeti*, cit., p. 37.

[17] Parte non trascurabile ebbero certamente anche gli scritti di Savonarola. Cfr. ora in proposito R. Rusconi, *Le prediche di fra Girolamo da Ferrara: dai manoscritti al pulpito alle stampe*, in *Una città e il suo profeta: Firenze di fronte al Savonarola*, Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 10-13 dicembre 1998, in corso di stampa.

legittimità dell'esercizio della predicazione non autorizzata, investono in primo luogo il predicatore. Savonarola nega valore alla scomunica perché la propria parola profetica non può essere disciplinata da alcuna autorità superiore: non vi è autorità terrena che possa – dicendosi cristiana – mettere a tacere una parola di emanazione divina. Il pulpito è il luogo sul quale si combatte la battaglia tra due forme di potere (quello istituzionale della Chiesa di Roma e quello, percepito da Savonarola come irrinunciabile, conferito al profeta dalla propria vocazione), tra due modi di intendere il dovere (per il papa il dovere, da parte di ogni cristiano, di obbedire alla Chiesa, per il profeta il dovere di «obbedire più a Dio che agli uomini», più al *lumen* che al papa), e infine tra due forme di legittimazione (quella istituzionale dell'autorità del papa e quella del profeta, di diretta emanazione divina). Sicché tanto l'esercizio della profezia quanto la proposta di riforma – anche politica, e persino istituzionale – a essa connessa, vengono praticate dal pulpito. In questa prospettiva, l'essere predicatore da parte di Savonarola è sì un dato centrale della vicenda, ma è anche essenzialmente trasversale sia rispetto al suo essere profeta, sia rispetto al suo essere stato – almeno di fatto – propugnatore di una riforma politica. In questa sede il pulpito di Savonarola resterà sullo sfondo, certo come luogo problematico[18], ma innanzitutto come sede della rappresentazione di una pratica profetica e politica che si vuole indagare.

Che Savonarola sia definibile un profeta, e che nel suo percepirsi profeta risieda la chiave delle sue opzioni pratiche è di per sé un assunto. Semmai il problema consiste nel definire in che senso egli sia un profeta, vale a dire nel chiarire che cosa significhi il termine di profezia interpretato nella teoria e nella pratica savonaroliana.

La speculazione teorica di Savonarola sulla profezia non è il punto: espressa nel *Dialogus de veritate prophetica*, nel *Compendio di rivelazione* e in tanti passaggi delle sue prediche, è stata anche recentemente oggetto di attente valutazioni che mai smentiscono la derivazione interamente tomista del suo pensiero[19]. I termini tomistici dell'interpretazione della profezia –

[18] A proposito della predicazione di Savonarola, e a complemento del presente contri-buto, si rinvia a Le. PELLEGRINI, *La predicazione come strumento di accusa*, in *Girolamo Sa-vonarola. L'uomo, il frate*, Atti del XXXV Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 1998, Spoleto 1999, pp. 161-189.

[19] Storiograficamente, la questione dell'accertamento del tomismo, ovvero dell'ortodossia, di Savonarola muove, nella seconda metà dell'800, da P. LUOTTO in Il *vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor*, Firenze 1897; cfr. rist. anast. della seconda edizione rivista dall'autore (Millennio Medievale 9, Reprints I), SISMEL, Firenze 1998, di cui si veda in particolare il capitolo XVIII su «Il Savonarola e lo spirito profetico», cui significativamente

come *gratia gratis data*, come *lumen* non permanente, che dunque investe il profeta come *passio*, e che è *habitus* solo nella misura in cui è una *passio* ripetibile – tornano nelle prediche di Savonarola che divulga dal pulpito la propria concezione[20]. Inoltre, accusato del fatto che nessun miracolo si riscontri a confermare la derivazione divina delle sue parole, Savonarola enuncia più volte i criteri per riconoscere la vera dalla falsa profezia[21].

La definizione della funzione profetica elaborata dall'aquinate è, del resto, il quadro condiviso anche dalla riflessione di altri personaggi che possono essere utilmente paragonati al predicatore ferrarese per la notevole influenza che ebbero sulla vita politica e culturale fiorentina del tempo: ci si riferisce, ad esempio, alla prossimità di pensiero che accosta a Savonarola, sul piano teorico, il vallombrosano Angelo Leonora o il frate minore Giorgio Benigno Salviati. Se quest'ultimo, francescano in Santa Croce e vicino ai Medici, redasse – dal suo esilio a Dubrovnik – le *Propheticae solutiones*

seguono tre capitoli «Sulla politica del Savonarola». L'opera nasceva, programmaticamente, in contrapposizione alle tesi espresse da L. Pastor nel III volume della sua *Storia dei Papi*. Si veda ora in proposito l'articolo di G.C. GARFAGNINI, *Savonarola e la profezia*, cit., alle pp. 193-201.

[20] Tutti i rinvii alle prediche di Girolamo Savonarola fanno riferimento ai volumi dell'Edizione Nazionale delle opere. I termini della concezione profetica di Savonarola sono ampiamente esplicitati in innumerevoli passi delle sue prediche. Ad esempio, nella predica XIV del ciclo *Sopra Ezechiele*: «E intese il profeta quello che vide; perché colui che vede la visione e non la intende non si chiama profeta ... El profeta ha un lume che è qua drento, che fa chiaro e aperto più che non fa a te el lume naturale che dua e dua fa quattro» (p. 186). Genericamente sulla profezia, cfr. la predica XVI *Sopra l'Esodo* (II vol.) in particolare alla pp. 116-124. Sulle dinamiche della rivelazione profetica cfr. la predica XIX del ciclo *Sopra Ezechiele*, pp. 239-252, in cui si dice, tra l'altro: «Lo specchio adunque dove el profeta vede le cose future non è la essenzia divina, ma è un lume che ha el profeta; e ha el profeta due cose: prima ha la recezione delle cose che li sono monstre, secundo, ha el iudizio» (p. 240). Interamente dedicata alla natura della profezia – ivi compresa la disquisizione sulla vera e falsa profezia – è la predica XXII dello stesso ciclo (pp. 275-293) che si apre con la dimostrazione che «la profezia non è cosa naturale né procede da causa naturale», e si chiude con il con-fronto tra la sua profezia e quella dei falsi profeti che «parlano di capo loro» e «dicono mille bugie»: termini dai quali risulta chiaramente che l'*excursus* teorico sulla profezia da parte di Savonarola è volto alla autocollocazione nell'insidioso panorama profetico e, in ultima analisi, all'apologia di se stesso.

[21] Nel dibattito del tempo, un luogo spinoso a questo proposito era costituito dalla funzione dei miracoli nella certificazione della vera profezia. Savonarola, accusato di essere falso profeta per il fatto di non operare miracoli, risponde all'obiezione in più punti, argomentando variamente. Si veda ad esempio la predica XIV del ciclo *Sopra Ezechiele*: «Io ti dico che non bisogna ancora miracoli alle cose nostre, ma quando bisognerà si farà miracolo» (p. 187).

(1497) in difesa di Savonarola e fu protagonista di un livello alto di circolazione dei testi profetici[22], soprattutto Angelo da Vallombrosa, come Savonarola, si sentì personalmente investito della funzione profetica: con la differenza – rispetto a Savonarola – che egli riteneva fondamentalmente il profeta un ispirato esegeta dell'Apocalisse, testo che esaurisce la rivelazione e a cui non può che far riferimento ogni profezia. Nelle sfumature che, a partire dalla base tomista, distinguono i due personaggi quanto all'interpretazione complessiva della funzione profetica – e dunque anche del suo esercizio – risiede il motivo che indusse Angelo Leonora a dissociarsi da Savonarola. Il punto di contatto consiste nella convinzione che la profezia sia tomisticamente volta ad orientare gli atti umani; il punto di distacco – piuttosto – nel fatto che «il primo non accetta di scindere la profezia, intesa come messaggio di Dio, dalla chiesa quale istituzione», mentre Savonarola la ritiene, per statuto, non assoggettabile ad alcuna autorità superiore[23]. Così, nel momento in cui Savonarola realizza le estreme conseguenze della propria interpretazione, Angelo Leonora, in una lettera, vedendo «in questa frattura una potenziale carica eversiva ed eretica» accusa il clero fiorentino «di non essersi adoprato a sufficienza per sradicare l'eresia di Girolamo»[24]. La breve digressione vale a mostrare come è sulle modalità, e in un certo senso sui limiti, dell'azione profetica che si determinano divergenze all'interno di un quadro dottrinale teologico pur condiviso. Il problema è dunque l'operatività della profezia nella storia: elemento confermato dalla natura stessa degli scritti e delle prediche in cui Savonarola tratta della profezia. Il *Dialogus* fu redatto dopo la scomunica, il *Compendio* ha – anche esplicitamente – uno scopo autoapologetico confortato dall'impostazione autobiografica, mentre la trattazione del tema sul pulpito, spesso formalmente agganciata a istanze esegetiche e omiletiche, scopre invariabilmente il riferimento alle tensioni cui il profetare di Savonarola dava luogo, e alle detrazioni di cui era oggetto: predicando da profeta egli ha il problema di mantenere il consenso, scopo

[22] Per il ruolo di Salviati rispetto alla redazione e tradizione della *Apochalypsis nova* attribuita ad Amadeo cfr. vari passaggi in R. RUSCONI, *Profezia e profeti*, cit., pp. 129, 172, 177, 215. Sul personaggio in relazione a Savonarola si veda G.C. GARFAGNINI, *Giorgio Benigno Salviati e Girolamo Savonarola. Note per una lettura delle Propheticae Solutiones*, in «Rinascimento», II serie, 29, 1989, pp. 81-123.

[23] Cfr. L. LUNETTA, *La figura del profeta in Angelo da Vallombrosa, Girolamo Savonarola e Giorgio Benigno Salviati*, in *Studi savonaroliani. Verso il V centenario* (Savonarola e la Toscana. Atti e documenti, 1), Atti del primo seminario di studi, Firenze, 14-15 gennaio 1995, Firenze 1996, pp. 85-92, in particolare p. 89.

[24] *Ibidem*, p. 89-90.

che poteva essere raggiunto soltanto con la dimostrazione dell'efficacia e della veridicità della propria parola ispirata.

Per Savonarola dunque la profezia non è innanzitutto oggetto di speculazione teologica: la sua speculazione teologica sulla profezia è anzi mossa da una riflessione, sempre più urgente in forza degli eventi, sulla propria esperienza della vocazione profetica. Egli non fu innanzitutto un ortodosso teologo della profezia in senso tomista; piuttosto si percepì come profeta, e lo attesta indirettamente anche nei passi in cui, rendendosi conto che le ambiguità della definizione possono nuocergli, in apparenza lo nega: «se tu mi dici se sono profeta ti rispondo, come Mosè, che non lo sono». Del resto egli si identifica spesso, e soltanto, con i profeti biblici: ad esempio con Ezechiele e Geremia[25] e specifica, citando Ezechiele: «Non dice el profeta: io dico questo, ma: Dio lo dice. Così dico io: questo dice Dio, che vuol flagellare la Italia e che la non ha rimedio alcuno»[26].

Non nasconde mai, oltre la speculazione teologica, la derivazione divina, e quindi la natura profetica delle sue parole dal pulpito:

«Se dunque el mio dire in questo modo conturba la Italia, séguita che il mio dire sia fare: dunque essendo questo proprietà divina, bisogna dire o che io sia Dio o che le mie parole procedino da Dio. *Sed sic est*, che io non sono Dio ma uomo; dunque le mie parole procedono da Dio, le quali tu vedi che ogni giorno si vanno verificando, perché tu hai segni manifesti di gran commozione di guerra e di gran pestilentia e carestia, e però doverresti temere e credere»[27],

e difende la necessità della predicazione profetica:

«E tu pure, pertinace, di': – Che utile è questo profetare? Faria meglio predicare delle virtù e contra e' vizi – io ti rispondo: dice Salomone: *Cum defecerit prophetia dissipabitur populus*»[28].

Del resto la derivazione ispirata delle sue prediche è programmaticamente espressa, ad esempio, nell'enunciazione della struttura della predica alla Signoria del 13 dicembre 1496:

[25] Cfr. la predica XIV del ciclo *Sopra Ezechiele* (pp. 189-90). E ancora: «Io son qua come fu Ezechiel; io son venuto in tempo che le cose che abbiamo detto e il flagello della Italia ha da essere a' nostri dì, come fu quello che predisse Ezechiel a' di suoi». E, nella predica XXIV dello stesso ciclo: «Fate stima che io sia Ezechiel e voi sedete tutti qua per udire» (p. 315).

[26] Cfr. la predica XIV del ciclo *Sopra Ezechiele*, p. 191.

[27] Cfr. la predica I del ciclo *Sopra Amos e Zaccaria*, I, p. 46.

[28] *Ibidem*, predica III, p. 80.

«il nostro Ezechiel starà da canto e la predicazione nostra sarà sopra el salmo pre-assunto [ps. 84]. E prima parlerò al nostro signore Iddio molte parole. Secundo udirò quello che el nostro Signore risponderà in noi. Terzio e ultimo riferirò quello che il Signore dice»[29].

Non esiste, negli scritti e nelle prediche di Savonarola, una speculazione sulla profezia che sia svincolata, o che prescinda, dalle istanze apologetiche del profeta.

Da esponente e protagonista della riforma osservante dell'ordine domenicano (si pensi alla centralità della vicenda relativa all'autonomia della congregazione di San Marco)[30], Savonarola condivide con i predicatori osservanti del suo tempo la formazione e – per gran parte del suo percorso – anche lo stile omiletico: il fatto che sia stato chiamato a Firenze dai Medici su suggerimento di Gianfrancesco Pico della Mirandola, e il fatto che – nonostante il contenuto delle sue prediche – la sua presenza sul pulpito sia rimasta nei ranghi delle forme di predicazione osservante fino a quando il regime mediceo non è stato messo in discussione con l'esilio, sono segni di piena corrispondenza della predicazione savonaroliana alle dinamiche che ispirano la presenza in città dei predicatori osservanti a partire dalla seconda metà del Quattrocento[31].

L'urgenza della *renovatio*, accolta anche dal ramo osservante dell'ordine domenicano, è del resto strettamente connessa a tematiche apocalittiche e profetiche[32]. Perciò egli può collocare i propri interventi in linea con l'azione dei riformatori del suo ordine: basti pensare al ruolo svolto da Caterina da Siena, alimentato – se non costruito – in base ai suoi legami con l'Osservanza domenicana, dal maestro generale Raimondo da Capua all'agiografo Tommaso «Caffarini». E Savonarola rivendica sul pulpito l'efficacia e l'ortodossia di questa modalità della presenza domenicana, riferendola strettamente alla tradizione dell'ordine. Evoca in più punti,

[29] Cfr. la predica IV del ciclo *Sopra Ezechiele*, pp. 69-70.

[30] In generale, sulla funzione delle congregazioni osservanti in seno agli ordini religiosi in relazione al potere politico, cfr. G. CHITTOLINI, *Stati regionali*, cit., pp. 174-175. Per il caso specifico della congregazione di San Marco, strenuamente difesa da Savonarola rispetto all'ingiunzione di scioglimento emanata da Alessandro VI, cfr. R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, a cura di A. VERDE, Firenze 1997 (rist. dell'edizione Sansoni, Firenze 1981[6]), pp. 145 ss.

[31] Cfr. Le. PELLEGRINI, *La predicazione*, cit., in particolare pp. 173-185.

[32] Y.-D. GELINAS, *L'influence du prophétisme joachimite dans l'Ordre dominicain au XVème siècle*, in G.L. POTESTÀ (ed), *Il profetismo giachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Atti del III Congresso internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989, Genova 1991, pp. 183-193.

giustapponendole disinvoltamente, figure di diverso rilievo che percorrono la storia dell'ordine dagli esordi ai suoi tempi (Domenico stesso, Caterina da Siena, il cardinale Latino Malabranca, il vescovo di Firenze Antonino Pierozzi) al fine di mostrare che «nella religione di san Domenico non vi fu mai nessun eretico ma riformatori dell'Italia»[33].

Soprattutto, nello stesso periodo in cui Savonarola predica, tutta una generazione di domenicani è vicina a sante vive e profetesse, pie consigliere di sovrani, per lo più appartenenti al terzo ordine domenicano[34]. Ancora sul versante domenicano, la prossimità tra profezia e potere politico si attua anche a livello dell'elaborazione teorica: un esempio è la committenza – da parte del veneziano Domenico Morosini – del riordino di materiale profetico a fra' Rusticiano da Brescia: anche membri dell'ordine domenicano sono artefici della rinnovata circolazione che si apre alla profezia dotta con la possibilità della circolazione a stampa[35].

La predicazione di Savonarola, nonostante l'indiscutibile centralità anche tematica dell'elemento profetico, non è inquadrabile come estrema manifestazione della predicazione itinerante di carattere profetico-apocalittico poiché, al di là dell'oggetto della sua predicazione, egli è un predicatore ufficiale: parla dal pulpito, appartiene a un ordine religioso che continua ad esprimere, pur nella crisi che lo caratterizza, i momenti tra i più alti della predicazione basso-medievale. D'altro canto la sua parola dal pulpito sfugge sempre più al controllo da parte dei poteri, fino a predicare da scomunicato, e sfugge anche, così, all'idea condivisa di funzionalità che assegnava un ruolo preciso alla predicazione entro una rigida gerarchia di poteri. La collocazione sul pulpito, l'appartenenza all'ordine domenicano, il tenere cicli completi di prediche, la fissazione allo scenario fiorentino, sono tratti che tolgono alla predicazione di Savonarola il carattere di episodicità, di passaggio, e anche di relativa marginalità che caratterizza il passaggio dei romiti e dei predicatori di penitenza itineranti. E dopo il 1494, proprio a misura dell'aumento della componente politica nel contenuto delle sue prediche, e proprio in ragione della radicalità con cui

[33] Cfr. la predica VI del ciclo *Sopra Ezechiele*, p. 98.

[34] Cfr. l'ampio panorama ricostruito da G. ZARRI, *Potere carismatico*, cit., *passim*.

[35] Per un vaglio delle figure domenicane emergenti rispetto al problema del profetismo di derivazione gioachimita e delle opposte opzioni che caratterizzano in proposito i membri dell'ordine si veda ancora il quadro ricostruito da M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, in particolare il cap. III, pp. 161-174 (e, per i caratteri dell'opera di Rusticiano da Brescia, p. 173).

interpreta la natura profetica del suo discorso, egli non accetta di imboccare alcuna delle strade che si aprivano, sia alla profezia che alla predicazione, perché si esprimessero in una relazione con il potere ritenuta corretta tanto dai predicatori quanto dai rappresentanti del potere stesso.

Accertato che Savonarola non fu innanzitutto un teologo che collocava secondo Tommaso d'Aquino la profezia entro un sistema di speculazione teologica, ma fu un profeta sul campo, ci si può chiedere come la profezia da lui praticata interferisca con i processi propriamente politici caratteristici di un periodo nel quale Firenze si configura come il laboratorio italiano della riflessione sullo stato moderno[36] in ragione delle vicende politico-istituzionali attraversate tra il 1494 e il 1530, nella transizione dalla repubblica al principato.

Il modo in cui la parola profeticamente ispirata di Savonarola fu recepita dall'ambiente fiorentino, il gioco di rispecchiamento e i riconoscimenti cui dette luogo, configurano la sua presenza come intenzionalmente soltanto religiosa e la sua funzione secondo effetti pressoché esclusivamente politici. Ideale e intenzione di Savonarola fu quello di ordinare il mondo come una *religio*. Ma Savonarola, profeta in questo senso, fu piuttosto – con evidente alternatività rispetto alla funzione dei profeti di corte – agente di una desacralizzazione del potere.

Solo recentemente, una serrata rilettura delle prediche del ferrarese per il periodo 1494-1497, ha lasciato scoprire «un Savonarola molto più politico di quanto non faccia intendere l'enfasi data al suo essere profeta»: che quella di Savonarola fosse una predicazione di contenuto altamente politico – persino a livello tecnico-istituzionale – pare un dato solidamente acquisito[37]. Del resto una lettura di questo tipo fu evidente alla percezione di Francesco Guicciardini che, tracciandone una sorta di profilo culturale, lo definisce dotato di un «giudizio grandissimo nelle cose agibile del mondo» e ancora, considera Savonarola eponimo di una fase, in un discorso strettamente inerente le istituzioni fiorentine:

[36] La centralità dello studio degli stati italiani per la riflessione sullo stato moderno è argomentata da P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello stato moderno*, in G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA (edd), *Origini dello Stato: processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 39), Bologna 1994, pp. 17- 48.

[37] P. PRODI, *Gli affanni della democrazia. La predicazione del Savonarola durante l'esperienza del governo* popolare, in G.C. GARFAGNINI (ed), *Savonarola e la politica*, Atti del secondo seminario di studi, Firenze, 19-20 ottobre 1996, Firenze 1997, pp. 27-74, citaz. a p. 27.

«e così fu stabilito che la Signoria non si traesse più in tal dì [quello di san Giovanni Decollato] ma el dì innanzi, e così si è sempre osservato, eccetto pochi anni al tempo di fra Girolamo»[38].

Complessivamente Guicciardini riconosce – ed elogia – la funzione svolta da Savonarola e la situa senza forzature nell'evoluzione delle vicende politiche fiorentine per concludere:

«Furono sanza dubbio queste cose la salute della città, e come lui verissimamente diceva la utilità di quelli che nuovamente reggevano e di quelli che per l'adrieto avevano retto; e furono in effetto le opere sue tanto buone»[39].

Se dunque di presenza politica si trattò, e della proposizione di contenuti strettamente politici su base profetica, è necessario tentare una valutazione anche di merito: oltre che di presenza politica, può parlarsi, nel caso di Savonarola profeta, anche di potere politico?

Una prima risposta sul punto si trova nella complessa valutazione del caso da parte di Machiavelli. Un recente contributo di Mario Martelli[40] sgombera il campo da interpretazioni che parevano ormai consolidate e semplifica in gran parte il nostro discorso che può limitarsi a considerazioni marginali, e tuttavia utili ai nostri fini. La redazione degli scritti di Niccolò Machiavelli inizia dopo la morte di Savonarola[41]. Per il periodo precedente, mentre Savonarola predica, Machiavelli entra direttamente nel meccanismo che determinò il processo e la condanna di Savonarola, essendo uno di quelli che «scrivono a Roma», contro i quali Savonarola scaglia le proprie invettive: è Machiavelli, in una celebre lettera, ad informare Becchi, ambasciatore fiorentino presso la curia romana, del contenuto delle prediche VII e VIII del ciclo sopra l'Esodo[42].

[38] FRANCESCO GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, cap. I (ed. A. MONTEVECCHI, Milano 1998, p. 81).

[39] *Ibidem*, cap. XVI, p. 280.

[40] Cfr. M. MARTELLI, *Machiavelli e Savonarola: valutazione politica e valutazione religiosa*, in *Girolamo Savonarola. L'uomo, il frate*, cit., pp. 121-159. In un'analisi puntuale dei brani machiavelliani dedicati a Savonarola e a partire da consuete interpretazioni, Martelli evidenzia la percezione di Machiavelli dell'esperienza savonaroliana come ultima occasione politica mancata per Firenze, ad esempio imputando a Savonarola di non essere stato abbastanza capace di simulare (*ibidem*, pp. 130 ss.).

[41] Il riferimento alle opere di Niccolò Machiavelli è basato sull'edizione a cura di C. VIVANTI, Torino 1997-1999, 2 voll. (i riferimenti al *Principe* e ai *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* sono indicati come *Opere* I; i riferimenti alle *Lettere* sono indicati come *Opere* II).

[42] Cfr. M. MARTELLI, *Machiavelli e Savonarola*, cit., pp. 140 ss., ove la famosa lettera a Ricciardo Becchi – generalmente usata per argomentare un disprezzo machiavelliano

In una delle lettere a Francesco Vettori, Machiavelli riferisce di una predica tenuta «in questa nostra città, calamita di tutti i ciurmatori del mondo» da Francesco da Montepulciano[43], «che è mezzo romito, el quale, per aver più credito nel predicare, fa professione di esser profeta»; ne riassume ironicamente le «multa magna e mirabilia» e infine afferma: «La predica io non la udi', perché io non uso a simili pratiche, ma la ho sentita recitare così da tutto Firenze»[44]. Dunque Machiavelli, che per sua stessa ammissione «non va alle prediche», si rivela, anche in queste righe, attento osservatore del mondo della predicazione[45]. E Machiavelli si scopre osservatore della parabola di Savonarola, anche nei passi in cui – oltre le affermazioni dirette – lo menziona tra le righe dei suoi scritti[46].

Non si può neanche adombrare una dipendenza diretta della speculazione machiavelliana dalla vicenda di Savonarola[47]; è evidente, piuttosto, che

delle velleità del frate – è riletta come il documento di una fase in cui Machiavelli, non ancora teorico dello Stato, si oppone a Savonarola piuttosto come avversario politico, esponente militante dell'oligarchia fiorentina (per l'edizione della lettera del 9 marzo 1498 cfr. *Opere* II, pp. 5-8 e relativo commento alle pp. 1456-1458).

[43] Sulla predicazione fiorentina di Francesco da Montepulciano e più in generale sui caratteri della predicazione apocalittica all'inizio del XVI secolo cfr. O. NICCOLI, *Profeti*, cit., pp. 133-139.

[44] Cfr. lettera del 19 dicembre 1513, (*Opere* II, p. 299). Si noti come Machiavelli attesti, contemporaneamente, la pronta ricezione da parte dei fedeli della predica (può ricostruirla per sentito dire) e come i caratteri con cui ne delinea i contenuti richiamino in tutto e per tutto la descrizione della predicazione evangelica itinerante.

[45] Si veda anche la celebre lettera inviata a Guicciardini il 18 maggio del 1521, quando Machiavelli fu delegato dai consoli dell'arte della lana a recarsi presso il capitolo dei frati Minori in corso a Carpi, per convincere Giovanni Gualberto ad accettare l'incarico di predicare la quaresima in Santa Maria del Fiore. Ragguagliando Guicciardini sulle resistenze e sui pretesti addotti da Gualberto delinea il suo predicatore ideale per Firenze: «io ne vorrei trovare uno più pazzo che il Ponzo, più versuto che fra Girolamo, più ippocrito che frate Alberto», accostando a Savonarola un personaggio del calibro del francescano Domenico da Ponzo, celeberrimo come suo principale oppositore dal pulpito, e l'ambasciatore del papa a Firenze, frate Alberto da Orvieto (cfr. *Opere*, II, pp. 372-374 e M. MARTELLI, *Machiavelli e Savonarola*, cit., pp. 154-156).

[46] Così ad esempio quando, dopo aver escusso le caratteristiche dei sovrani europei dice: «considerato queste qualità con le cose che di presente corrono, io credo al frate che diceva *Pax, pax, et non erit pax*; e cedovi che ogni pace è difficile, così la vostra come la mia» (lettera a Vettori del 26 agosto 1513, *Opere*, II, pp. 287-290). Per l'allusione a Savonarola, tra i molti passi nei quali egli cita il versetto di Ezechiele 13,10, cfr. ad esempio la predica V del ciclo *Sopra l'Esodo* (I, p. 144) o la predica III del ciclo *Sopra Ezechiele* (p. 39).

[47] Le due tesi opposte in proposito erano state rappresentate, ad esempio da J.H. WHITFIELD, *Savonarola and the Purpose of the Prince*, in «The modern language review»,

il sistema del pensiero politico di Niccolò Machiavelli la tiene costantemente presente per intero e la scompone di volta in volta illustrandone le diverse facce. Insomma, non è tanto nelle teorie espresse da Savonarola che Machiavelli trovò una sponda, quanto proprio nella miscela di ingredienti che il suo efficace passaggio da Firenze determinò e rivelò a livello della dinamica dei poteri: gli scritti di Machiavelli contengono la prova del fatto che Savonarola fu, a Firenze e da profeta, una presenza di rilievo marcatamente politico.

Nel *Principe* e nel *Trattato sul governo di Firenze* si affronta, in chiave opposta, lo stesso problema: il diventare «di privato principe» in Machiavelli, e in Savonarola il problema del «governo del principe, soprattutto di chi da cittadino è divenuto tiranno». Machiavelli pone al centro del suo trattato i modi di mantenere il governo, Savonarola il problema di come evitare il principato di un tiranno. Proprio su questo punto si misura la vicinanza e la distanza tra i due: entrambi avversi alla tirannia, ma «l'avversione di Machiavelli per il regime tirannico ha le sue radici nella sua profonda convinzione che, non esprimendo tutte le forze sociali contenute nel suo seno, esso debba di necessità riuscire assai più debole del suo contrario ... Quel che insomma interessa a Machiavelli non è che i cittadini siano liberi, ma che lo stato duri»[48]. Ma secondo Savonarola l'unica garanzia della stabilità del regno è che sia fondato sulla grazia di Dio, in modo da essere «più spirituale che quello che sarà solamente fondato e retto col lume naturale, e consequentemente sarà più forte e più stabile»[49]. Può quindi accogliersi, in sintesi, la valutazione per cui «il ritratto savonaroliano dei modi del tiranno non ha nulla da invidiare alle astuzie tecniche suggerite da Machiavelli al principe per conquistare e mantenere il potere, ma lo separa da Machiavelli il fatto che quanto il ferrarese denuncia assolutamente e inequivocabilmente come vizio, è visto dal segretario fiorentino come brillante via d'uscita da proporre al principe in difficoltà»[50].

Nel *Principe* si prospetta una reciproca autonomia di quei poteri che Savonarola predicava dovessero essere – più che gerarchicamente ordi-

XLIV, 1949, pp. 44-59 che esaspera l'idea di dipendenza, e da G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli 1958, in particolare pp. 2-19, ma sono attualmente superate dalla sintesi prodotta da M. Martelli, *Machiavelli e Savonarola*, cit.

[48] G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., p. 334.

[49] Predica XIII del ciclo *Sopra Aggeo*, del 14 dicembre 1494.

[50] F. Buzzi, Introduzione alla traduzione italiana del *Compendio di Rivelazioni* e del *Trattato sul governo della città di Firenze*, Casale Monferrato 1996, p. 18.

nati – affatto coincidenti. Ma non vi è, tra i due, una valutazione divergente sulla centralità del dato religioso nella strutturazione dello Stato: infatti, fra i tanti punti di tangenza tra i due discorsi, pur con esiti e per motivi diversi, si registra quello della centralità della religione quanto alla sua funzione sociale e quello del danno politico individuato nella fisionomia e nella funzione della curia romana[51].

Fino a che punto Savonarola si sia di fatto costituito come entità politica autonoma è dimostrato indirettamente dal fatto che Machiavelli può spiegarne gli errori politici da un punto di vista tecnico, a supporto del proprio discorso che concerne eminentemente la costituzione del potere politico[52]. La consonanza stessa con alcuni temi machiavelliani mostra che Savonarola seppe cogliere tutti i nodi propriamente politici della situazione fiorentina – ma anche italiana – a lui contemporanea.

Egli intese fondare – autocomprendendosi come profeta – una riorganizzazione istituzionale, su base morale, della vita pubblica fiorentina. Da questo progetto non recede per fedeltà alla propria missione: al *lumen* di cui è investito e in nome del quale si avverte detentore di una *veritas* che ritiene di dover imporre al corpo sociale. Il problema del rapporto tra verità e potere è anch'esso affrontato da Machiavelli, pur se a proposito del ristretto ambito del rapporto tra il principe e i suoi consiglieri[53].

[51] Cfr. A. PROSPERI, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in C. VIVANTI (ed), *Intellettuali e potere* (Storia d'Italia. Annali, 4), Torino 1981, pp. 161-252, in particolare pp. 167-178, nelle quali si noti anche l'analisi delle posizioni, rispetto al *Principe* machiavelliano, del domenicano Isidoro Isolani.

[52] Ad esempio, nel cap. XLV del primo libro dei *Discorsi*, Machiavelli spiega che il fatto che Savonarola non seppe garantire il rispetto della legge relativa all'appello delle sei fave «tolse più riputazione a quel frate, che alcuno altro accidente: perché, se quella appellagione era utile, e' doveva farla osservare, se la non era utile, non doveva farla vincere. E tanto più fu notato questo accidente, quanto che il frate, in tante predicazioni che fece poi che fu rotta questa legge, non mai o dannò chi l'aveva rotta o lo scusò, come quello che dannare non la voleva, come cosa che gli tornava a proposito, e scusare non la poteva. Il che avendo scoperto l'animo suo ambizioso e partigiano, gli tolse riputazione e dettegli assai carico» (*Opere*, I, pp. 291-293). M. MARTELLI, *Machiavelli e Savonarola*, cit., pp. 133-134 rileva opportunamente che l'imputazione a carico del frate non consiste nella partigianeria, ma nel non aver evitato che questa fosse scoperta.

[53] A proposito della scelta dei ministri da parte del principe, Machiavelli prospetta – come antidoto agli adulatori «de' quali le corte sono piene» – il rapporto che il principe deve stabilire con il sentirsi dire la verità: «Non ci è altro modo a guardarsi da le adulazioni, se non che gli uomini intendino che non ti offendino a dirti el vero, ma quando ciascuno ti può dire el vero ti manca la reverenza». Ne consegue che, per tutelare il proprio potere il principe deve «consigliarsi sempre, ma quando lui vuole e non quando altri vuole: anzi

In entrambe le riflessioni il buon principe sa e può ascoltare la verità, ma nel caso di Machiavelli la regia dell'ascolto della verità, peraltro strumentale alla neutralizzazione degli adulatori e dunque ovviamente finalizzata al mantenimento del governo, è nelle mani del principe; mentre nell'ottica savonaroliana il principe è destinatario della verità che sussiste comunque, che egli può accogliere o respingere e che viene dispensata secondo modi e tempi che obbediscono soltanto alla rivelazione divina da cui essa origina.

Il convincimento, da parte di Savonarola, di dover imporre la verità si giustifica in forza dell'emanazione divina del discorso di cui il profeta è strumento. È solo in virtù di questa forza, impressa al discorso savonaroliano dalla sua stessa origine, che la parola profetica si pone come unico immodificabile discrimine rispetto a ogni altra fonte e forma di potere, configurandosi proprio per questo come fonte e forma di potere alternativo. Ma questa logica, e questa pretesa di normatività, rimangono affatto estranee alla profezia politica coeva a Savonarola, che fu assorbita dal potere politico e che certo parla ai sovrani con franchezza «non velata, neanche quando deve moderare il linguaggio ed intervenire con cautela per non incorrere nelle ire del principe»[54] ma che, per contro, «non dà luogo a movimenti rivoluzionari»: non esprime, insomma, neanche tendenzialmente, una forma di potere politico. È stato riconosciuto che «destinatari della profezia dei profeti di corte non sono soltanto i principi ma anche il popolo dei fedeli»[55] per precisare contestualmente che essi sono raggiunti dal contenuto del messaggio profetico attraverso la mediazione dei predicatori: filtrato, cioè, da quel livello di mediazione costituito dal pulpito, che in Savonarola è soppresso come tale, e che è anzi enfatizzato come sede della urgente proposta profetica. Proprio il suo percepirsi soltanto un profeta non consentì a Savonarola di praticare trasformazioni in senso extra-autoritario del proprio potere carismatico, o di accedere a pratiche che ne avrebbero caratterizzato – e probabilmente reso durevole – il

debbe tòrre animo a ciascuno di consigliarlo di alcuna cosa, se non gliene domanda; ma lui debbe essere largo domandatore, e di poi, circa le cose domandate, paziente auditore del vero»; cfr. *Principe*, cap. XXIII, in *Opere*, I, pp. 183-185. Savonarola pone la questione in termini in certo qual modo uguali e contrari: la capacità del principe di ascoltare la verità e dunque di allontanare gli adulatori è la pietra di paragone della salute del reggimento: «Quando tu vedi che alchuno signore o capo di reggimento non vuole e buoni et honesti appresso, ma gli cacciano, perché non vogliono che gli sia detta la verità, dì che il flagello di Dio è presso» (cfr. predica del 14 gennaio 1494).

[54] G. Zarri, *Potere carismatico*, cit., pp. 188-189.

[55] *Ibidem*.

potere carismatico in senso politico: quelle pratiche di dotazione di apparato e di incorporazione di componenti di legittimazione che caratterizzano la fisionomia razionale dei poteri con cui Savonarola si confronta.

La impraticabilità della vocazione profetica di Savonarola come proposta politica, e la radice della sua inefficacia non si palesano con la sua condanna; sono piuttosto già del tutto iscritte nel suo momentaneo successo: quando cioè Savonarola, riconosciuto depositario di un carisma che lo autorizzava a fondare un proprio potere, si rifiuta di esserne detentore in prima persona. Così, se Savonarola fu indubbiamente il capo carismatico di una corrente politica e il propositore di una riforma istituzionale legittimata dalla sua emanazione profetica, allo stesso tempo egli non volle assumere il comando politico diretto della nuova fase politica, poiché concepì, da profeta – e dunque con paradosso soltanto apparente – di sostenere con il carisma una riforma delle istituzioni di tipo razionale. È in virtù del modo stesso di concepire la funzione della profezia che mancarono a Savonarola i requisiti fondamentali perché egli divenisse personalmente detentore del potere politico che aveva strutturato:

«Questo lume ti è stato mandato per la tua salute. Attendi a me, Firenze, che 'l ti è stato mandato per la tua salute, attendi a quello che ti dice questo lume, governati secondo questo lume. – O frate tu vuoi reggere –. Io non ti voglio reggere, ma questo lume vuole che tu ti regga da te ... Firenze, e' ti è stato mandato questo lume, e a tutta Italia; ma lei se n'è fatta beffe ... Io ti dico che non basta el lume naturale. Italia, e' non ti basterà la tua sapienza»[56].

Egli intende restare profeta; e – come scrive Salvatorelli – «a lui, così sospeso tra politica e religione, il terreno venne a mancare sotto i piedi: e fu la catastrofe»[57].

4. *Conclusioni*

La collocazione cronologica di Savonarola a cavallo tra medioevo e modernità ha dato luogo a due esiti storiografici. L'uno è quello esemplificato nell'immagine di Francesco de Sanctis che, definendolo «l'ultimo raggio di un passato che tramontava all'orizzonte» scrive: «Savonarola è una reminiscenza del Medioevo, profeta e apostolo al modo dantesco». Contraltare della medievalità di Savonarola è ovviamente Niccolò Machiavelli, «aurora precorritrice dei tempi moderni»: immagine enfatizzata da

[56] Cfr. la predica III del ciclo *Sopra Ezechiele*, p. 39.

[57] L. SALVATORELLI, *Tra mito e storia*, Torino 1964.

Carducci che scrive: «non vedeva, povero frate, in qualche angolo della piazza, sorridere pietosamente il pallido volto di Niccolò Machiavelli»[58]. La contrapposizione tra i due come campioni dell'ultimo medioevo e della prima modernità è stata superata dalla storiografia fin dalla metà del XX secolo, per la quale è stato agevole delineare un Savonarola interamente umanista, piena espressione della cultura del suo tempo. Ma l'una e l'altra lettura, proprio per il loro risultare diametralmente opposte negli esiti, mostrano come la riflessione sulla 'modernità' costituisca un passaggio ineludibile nella lettura della vicenda savonaroliana.

Savonarola entra in rotta di collisione tanto con lo Stato nascente quanto con la gerarchia romana (anche nella misura in cui dà luogo, essa stessa, a uno Stato) perché il suo profetare esige di imporsi all'ambito politico e pretende di orientarlo da una postazione autonoma, garantita e certificata – nella sua autonomia – dal lume che il profeta ha in sé, e lo porta ad affermare direttamente che è la politica, e non solo la Chiesa, ad aver bisogno, oltre l'ambito della ragione naturale, della porzione di metaumano che il profeta incarna e testimonia.

Savonarola ribadisce tante volte di non essersi «impacciato di stato più che non se ne debba impacciare ogni buon religioso», prende le distanze dalla profezia circolante ai suoi tempi, sia nelle forme dei bugiardi predicatori di sventure che non si avverano, sia nelle forme riconosciute valide fino alla canonizzazione: dichiara più volte di non aver letto Vicent Ferrer e le profezie di Brigida di Svezia e di aver letto poco Gioacchino da Fiore, ma – come rileva ad altro proposito Felice Tocco – «le sottili distinzioni non gli giovavano»[59].

Non si trovano in Savonarola né la concezione, né la prassi di una profezia che non sia anche politica, e che non lo sia immediatamente e autonomamente. Ma con questa pratica della profezia, del tutto svincolata dai poteri, e irriducibile alle istanze dei detentori del potere, Savonarola mette in evidenza l'ambiguità costitutiva della modernità, intesa come tentativo di razionalizzazione: la necessità di sopprimere il profeta testimonia così anche la fragilità della pretesa di espungere la porzione di irriducibilità al razionale che la profezia contiene, impossibilitata per

[58] Cfr., anche per le citazioni, E. GARIN, *Ritratti di umanisti. Sette protagonisti del Rinascimento*, Milano 1996 (Firenze 1967[1]), pp. 163-185.

[59] F. TOCCO, *Savonarola profeta e ribelle*, a cura di F. DE GIORGI, Genova 1998, p. 104 (da *Savonarola profeta e ribelle*, Marietti, 1820, ed. orig. in *La vita italiana nel Rinascimento*, 1893, 1913[8], pp. 236-268).

definizione a collocarsi entro alcuna gerarchia, e che dunque non sa pensarsi se non in termini di vertice.

Alcuni indizi, tutti fiorentini e a valle del rogo di Savonarola, illuminano ulteriormente, anche se per contrasto, l'intera vicenda. Si pensi alla durevole scia che egli lasciò dietro di sé in termini di partito e di progetto politico: una certa dose di 'savonarolismo' si ripropone, in Firenze, a ogni cambio di gestione del potere tra la repubblica e il principato, per culminare nel pieno *revival* savonaroliano – anche formale – che accompagnò il secondo esilio dei Medici nel 1530[60].

Secondo esilio dopo che, al termine della prima esperienza repubblicana postsavonaroliana, i Medici avevano ripreso il governo della città, attuando tutte le pratiche di sacralizzazione del proprio potere che caratterizzano le corti rinascimentali. Ne è un forte segnale il fatto che Giuliano de' Medici inviti a stabilirsi in Firenze un personaggio come Arcangelo Canetoli, al quale offre l'episcopato della città in luogo del vescovo Cosimo de' Pazzi: il Canetoli era stato frequentato, presso il suo eremo eugubino, da personaggi della corte dei Gonzaga, dei Della Rovere e dello stesso Giuliano de' Medici, in virtù della sua fama di preveggenza, ed è dunque a tutti gli effetti uno dei santi vivi prossimi alle corti rinascimentali[61]. Sono inoltre gli anni dell'elezione al trono pontificale di Giovanni de' Medici, Leone X[62], durante il cui pontificato ebbe luogo il V Concilio Lateranense che si misurò, nei termini già detti, con gli epigoni della predicazione del ferrarese, forti, dal loro punto di vista, del carisma di un martire: nel delegittimarne la presenza il concilio riafferma anche la funzione vitale riconosciuta alla predicazione che, fondata sui padri e sulla corretta esposizione del vangelo è finalizzata «non nisi utilia concurrenti eorum sermonibus

[60] Di nuovo Cristo è proclamato re di Firenze e si produce una legislazione sui costumi ampiamente ispirata al rigore savonaroliano; cfr. J.R. HALE, *Firenze e i Medici; storia di una città e di una famiglia* (ed. orig. *Florence and the Medici: the Pattern of Control*, London 1977), Milano 1980, pp. 144-145.

[61] In effetti il Canetoli si stabilì nel convento dei Canonici Regolari di Scopeto, per poi chiedere e ottenere il ritorno nel suo eremo di Gubbio, nel quale fu sepolto, dal momento che la morte lo colse in viaggio, nel 1513. Cfr. la relativa voce di G.P. BRIZZI nel *Dizionario biografico degli italiani*, XVIII, pp. 29-31. Sulla restaurazione del potere mediceo in relazione ad Arcangelo Canetoli, a Michelangelo Bonaventura Pini e all'elezione al pontificato di due membri della famiglia (Leone X e Clemente VII) cfr. G. ZARRI, *Les prophètes de cour*, cit., pp. 661-662.

[62] Per l'identificazione di Leone X come papa angelico e in generale per la produzione profetica che caratterizza gli anni del suo pontificato cfr. R. RUSCONI, *Un papa angelico prima del sacco di Roma*, ora in R. RUSCONI, *Profezia e profeti*, cit., pp. 265-294.

populo ad vitiorum extirpationem, virtutuum laudem, animarum denique salutem fidelium»[63]. Sul piano teologico la possibilità della profezia come funzione ecclesiale è contemplata, e necessariamente fatta salva dal decreto conciliare, a quella condizione che Savonarola rifiutò: cioè che «tales assertae inspirationes, antequam publicentur, aut populo praedicentur, exnunc apostolicae sedis examini reservatae intelligantur»[64].

Sono anche, questi, gli anni della celere canonizzazione – promulgata dallo stesso Leone X – di Francesco di Paola, santo vivo alla corte di Carlo VIII[65]: un personaggio cui non a caso, a partire da una connotazione essenzialmente taumaturgica, è stata attribuita nel tempo una forte componente profetica non scevra da coinvolgimenti espliciti con la figura di Savonarola[66]. L'uscita di scena del papa basileese Felice V, Amedeo VIII duca di Savoia, aveva conferito al pontificato di Niccolò V un carattere di definitivamente recuperata centralità romana, celebrato nel giubileo del 1450, durante il quale viene canonizzato Bernardino da Siena. La canonizzazione di Francesco di Paola nel 1519 è evidentemente iscritta entro i rapporti tra il papato e la monarchia francese, ma essa è anche l'ultima campata agiografica di un ponte disteso tra due crisi della cristianità, entro il quale Girolamo Savonarola non trovò collocazione.

[63] Cfr. l'edizione in *COED*, p. 364.

[64] Cfr. *COED*, p. 637.

[65] Si noti come già dal 1513 (un anno dopo l'avvio dei processi canonici autorizzati da Giulio II), Leone X avesse autorizzato il culto in forma privata. Per una sintesi della biografia di Francesco di Paola cfr. la voce di S. GIORDANO nel *Dizionario biografico degli italiani*, XLIX, pp. 814-817. Per una introduzione al caso di Francesco di Paola, almeno sul versante italiano, e per un inquadramento dei caratteri delle agiografie paolane si veda ora G. SODANO, *San Francesco di Paola: l'itinerario del santo e la diffusione del culto*, in G. VITOLO (ed), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale* (Europa mediterranea, Quaderni 14), Napoli 1999 pp. 79-89.

[66] Si veda ad esempio il *Transumptum epistolae sancti Francisci de Paula ad Simonem de Limena in qua agit de sanctitate vitae Hieronimi Savonarolae*, ms I. 13 della Biblioteca Vallicelliana in Roma (f. 146), o la lettera, che si vuole inviata da Paola alla città di Spoleto nel 1452, con una profezia su Savonarola (Roma, Biblioteca Casanatense, cod. 2400, X,12, 621). Sulle lettere di Francesco di Paola, tramandate nella *Centuria delle lettere del glorioso patriarca s. Francesco di Paola raccolte dal padre Francesco di Longobardi*, Roma, Ignatio de Lazzeri, 1655, cfr. E. PONTIERI, *Premessa critico-filologica ad una fonte storica: le lettere di S. Francesco di Paola*, in E. PONTIERI, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona re di Napoli. Studi e ricerche*, Napoli 1969, pp. 373-380.