

INTRODUZIONE *

« La vita religiosa si presenta in Italia ai primi del Cinquecento, nonostante le solite lamentele dei predicatori di penitenza e dei sempiterni riformatori, fervida e intensa ». Così esordiva Delio Cantimori nel suo saggio sulle idee religiose del Cinquecento ⁽¹⁾ e, dopo aver ricordato la grande quantità di scritture cui aveva dato origine il moto riformatore che veniva attuandosi all'interno dei monasteri e degli ordini religiosi, continuava dicendo: « È un materiale ancora non sufficientemente elaborato e vagliato o pubblicato; sono corrispondenze, processi di canonizzazione, e così via, che vengono lentamente alla luce » ⁽²⁾. Per ciò che concerne il « notevole numero di scritti ascetici, mistici o testi di pietà », di cui è ricca la letteratura del Cinquecento, lo storico osservava inoltre che tale materiale « non interessava i contemporanei dotti né gli eredi di quelli: non teologia, non poesia; non eresia, non polemica, non filosofia; testimonianze di fede e di angoscia, di religiosità tradizionale di poveretti e donnette, gente che era o di fatto, per situazione sociale, o volontariamente, per elezione, per voto, umile e staccata dal mondo, cioè dalla società attiva e operante » ⁽³⁾.

Ciò che non interessava l'erudito di ieri, né rientrava nello studio della storia della chiesa o della spiritualità alla Pastor o alla Bremond, interessa invece lo storico di oggi che, attraverso l'ancor aperto dibattito fra storia della chiesa e storia religiosa ⁽⁴⁾, è giunto ad abbattere « l'artificioso diaframma fra storia letteraria, religiosa e sociale » ⁽⁵⁾ e ad individuare « nuove frontiere della storia della chiesa » all'interno delle quali è possibile scalzare i vecchi « privilegi » in cui si muoveva la storiografia tradizionale ⁽⁶⁾. In questa prospettiva, la vita religiosa del cristiano « normale », l'espressione di vita comunitaria che non rientra in un preciso ambito istituzionale, l'attività pastorale rivolta direttamente alla persona

* Avvertenza. Per le sigle e le abbreviazioni presenti nell'introduzione si rimanda all'elenco a pp. 512-514. Il riferimento al carteggio è effettuato indicando il numero della lettera, la pagina (numero in corsivo) e le righe in cui si trova il luogo citato.

1. D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura italiana. Il Seicento*. vol. V (Milano, Garzanti, 1967), 7.

2. *Ibidem*, 9.

3. *Ibidem*, 10.

4. Si veda la lucida messa a punto del problema in M. ROSA, *Per la storia della vita religiosa e della chiesa in Italia fra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo*, in « Quaderni storici » 15 (1970), 731-740.

5. Cfr. il commento di Bolgiani e Traniello alla

relazione tenuta dal Berengo al I Congresso degli storici italiani svoltosi a Perugia nel 1967 (F. BOLGIANI-F. TRANIELLO, *Bilancio di venti anni di storia religiosa al I Congresso degli storici italiani*, in « Riv. di storia e lett. religiosa » III (1967), 577) e le relazioni dello stesso Berengo e del Cozzi pubblicate in *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni* (Milano 1970), rispettivamente nel vol. I, pp. 483-518 e vol. II, pp. 1191-1247.

6. Cfr. G. ALBERIGO, *Nuove frontiere nella storia della Chiesa ?*, in « Concilium » VI (1970), 1256-1276.

senza la mediazione di una particolare struttura — se non si vuole considerare struttura il sacramento, in quanto determinazione ecclesiastica del rito — acquistano un loro ruolo nella storia della chiesa, oltre che nell'ambito più vasto della storia religiosa (1). Un analogo mutamento si è verificato nell'attuale storiografia a proposito del concetto di storia della spiritualità: oltre all'introduzione della nuova categoria storiografica di « storia della pietà », che ha fatto assurgere a « dignità » di storia l'espressione di religiosità del semplice credente allo stesso modo di quella del santo e ha riconosciuto all'*impietas* la necessità di un'attenzione pari a quella che veniva normalmente rivolta alla *pietas* (2), la storia della spiritualità si è sempre più venuta calando nel contesto socio-culturale e politico del proprio tempo, così da rappresentare un aspetto integrante della storia generale di un'età o di un periodo ben delimitato (3). In questa concezione le « storie della spiritualità » continuano ad avere una propria funzione nella misura in cui i mutamenti avvenuti nell'ambito della pietà vengono rapportati a situazioni concrete, il cui progressivo evolversi in parte determina e in parte riflette il cambiamento che si verifica contemporaneamente nelle forme esterne della devozione o nelle concezioni della spiritualità.

È partendo da questi presupposti che il materiale di cui parlava il Cantimori nei brani sopra riportati riveste interesse per lo storico di oggi, ed è nella prospettiva che si è appena accennata che uno studio come quello del carteggio Bartolini trova una propria collocazione.

Testimonianza di un'esperienza religiosa vissuta da persone di non eccezionale levatura e « santità », sorta e continuata al di fuori di un preciso ambito istituzionale, il carteggio costituisce, al tempo stesso, il documento di una spiritualità adeguata agli uomini e alle donne del proprio tempo, cui, per due generazioni successive, ha fornito ricco nutrimento per la vita di pietà. Se questi elementi costituiscono di per se stessi validi motivi per prendere in considerazione il carteggio, altri motivi ancora possono attrarre su queste lettere l'attenzione dello storico: il momento preciso in cui vengono scritte — corrispondente agli anni in cui si svolge il Concilio di Trento — consente di approfondire la conoscenza della sensibilità e della vita religiosa di un periodo estremamente ricco di fermenti spirituali, ora riconducibili all'evangelismo ora suscettibili di evoluzioni in senso controriformistico; la natura del carteggio conduce ad aprire l'indagine sulla direzione spirituale, la cui pratica non interessa soltanto la storia della spiritualità in senso stretto, né si risolve in un rapporto personale fra direttore e

1. Si veda ancora il Rosa (*saggio citato*, p. 738-739) che puntualizza la posizione assunta dal Cantimori a proposito del rapporto fra storia religiosa e storia della chiesa (cfr. D. CANTIMORI, *Conversando di storia*, Bari 1967, 37-54).

2. Cfr. G. DE LUCA, *Introduzione alla Storia della pietà*, Roma 1962.

3. Indicativo a questo proposito è il saggio di G. CRACCO, *La spiritualità italiana del Tre-Quattrocento. Linee interpretative*, in « Studia patavina » XVIII (1971), 74-116, che propone un nuovo modo

di intendere la storia della spiritualità, comprendendo in essa « tutti gli uomini che hanno intravisto una possibilità di salvezza diversa da quella 'normale' ... e cioè illuminati e carismatici, inquieti e ribelli, mistici e razionalisti, Potenti che credono nella loro missione salvifica e sudditi che rifiutano obbedienza, religiosi e intellettuali che mantengono un rapporto vitale con la società, tutte quelle forze, insomma, che non accettano il mondo così com'è, ma lottano con tutti i mezzi pur di cambiarlo » (p. 74).

diretto, ma coinvolge indirettamente la vita della comunità ecclesiale (¹); le destinatarie e le autrici del nucleo più cospicuo di lettere di cui è composto il carteggio consentono di appuntare lo sguardo su di un gruppo di gentildonne, ben definibile socialmente, la cui esperienza religiosa trascende l'ambito della personale ricerca della salvezza per assumere il significato di un particolare contributo e di un apporto specifico ai problemi concreti in cui si dibatte la comunità ecclesiale, ancora percorsa da fermenti di rinnovamento e già pervasa da spirito contro-riformistico (²). Motivo non ultimo di interesse per lo studioso di storia religiosa del Cinquecento è rappresentato inoltre dal nutrito gruppo di lettere inviate da una di queste gentildonne al proprio direttore di spirito: al di là del particolare indirizzo spirituale ricavabile dalle lettere del sacerdote, gli scritti di questa gentildonna forniscono la testimonianza diretta del modo in cui la spiritualità proposta dal padre spirituale veniva recepita da una donna di elevato ceto sociale — anche se di scarsa cultura — e del modo in cui tale spiritualità veniva vissuta nel contesto di una vita quotidiana comprendente doveri e attività comuni a ogni gentildonna del ceto nobiliare.

In realtà l'intero epistolario, nel suo complesso, costituisce un caso singolare. Singolare innanzitutto il motivo per cui si è conservato. Si tratta di un gruppo di lettere scritte da un sacerdote bolognese — o a lui dirette — che fu il fondatore di un monastero eretto in Bologna nella seconda metà del Cinquecento: le prime monache di quel monastero conservarono gelosamente le lettere del loro padre spirituale, e le monache che vennero dopo custodirono con altrettanta diligenza i documenti più vivi della spiritualità che aveva nutrito le loro consorelle e dello spirito che aveva animato l'istituzione di cui esse facevano parte. Singolare è anche l'organicità dell'intero carteggio: esso permette di ricostruire la formazione spirituale del sacerdote bolognese che diverrà l'istitutore del monastero di cui si è sopra parlato, e consente di collocarlo all'interno di un movimento in cui confluiscono le tendenze e i motivi più vivaci della spiritualità del proprio tempo; attraverso le lettere, inoltre, è possibile seguire l'attività svolta dal sacerdote nel condurre un'esperienza di direzione spirituale che si esprime in modi diversi e

1. L'indagine sul significato e la funzione esercitata dalla direzione spirituale nell'ambito di una comunità è stata recentemente condotta da M.S. Fousek (M. S. FOUSEK, *Spiritual direction and discipline: a key to the flowering and decay of the 16th Century Unitas Fratrum*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 62 (1971), 207-222). Qui si tratta, evidentemente, di un caso particolare, in cui la direzione spirituale ha avuto un ruolo determinante nel fiorire e nello sfaldarsi della comunità stessa, ma non si può negare che anche altrove la direzione spirituale abbia costituito un elemento molto importante di coesione e di rafforzamento della comunità, particolarmente nei momenti in cui il principio d'autorità veniva posto in discussione.

2. Mentre non esiste alcuna ricerca specifica

sul ruolo esercitato dalle donne nella riforma cattolica e nella controriforma — se si escludono i profili biografici di alcune ben note sante — si sono compiuti diversi studi sull'azione svolta dalla donna nella Riforma protestante: al volume del Bainton (R. BAINTON, *Women of the Reformation in Germany and Italy*, Minneapolis [Minnesota], 1971) hanno fatto seguito infatti tre nuovi contributi di recente pubblicazione: M.U. CHRISMAN, *Women and the Reformation in Strasbourg (1490-1530)*, in «Archiv für Reformationsgeschichte» 63 (1972), 143; N.L. ROELKER, *The Role of Noblewomen in the French Reformation*, *ibidem*, 168; C. JENKINS, *Renée de France between Reform and Counter-Reform*, *ibidem*, 196. V. ora: N. ZEMON DAVIS, *Society and Culture in early Modern France*, London 1975, 65-95.

in momenti successivi, dando vita a due gruppi dalla spiritualità distinta le cui caratteristiche verranno descritte nelle pagine seguenti. Singolare è infine la regolarità con cui si attua la corrispondenza: le lettere ricoprono infatti un arco di tempo di oltre quindici anni, all'interno del quale, pur registrandosi una maggiore o minore continuità da parte dell'uno o dell'altro corrispondente, nessun anno rimane completamente privo di scritti; è così possibile ricostruire con sufficiente chiarezza la trama degli avvenimenti esterni che coinvolgono i maggiori protagonisti del carteggio e tracciare le linee della spiritualità proposta dal sacerdote ai propri figlioli spirituali, indicandone, al tempo stesso, le eventuali evoluzioni.

I

I PROTAGONISTI DEL CARTEGGIO

I principali protagonisti del carteggio risultano essere: un sacerdote bolognese, don Leone Bartolini, direttore spirituale di un gruppo di gentildonne che, insieme a lui, concorrono a promuovere la fondazione del monastero nel cui archivio è stato ritrovato il carteggio; un domenicano lucchese, fra Vincenzo Arnolfini, direttore spirituale del Bartolini e promotore dell'esperienza religiosa che trova nel sacerdote bolognese il principale animatore; una gentildonna del gruppo delle figliole spirituali del Bartolini, Ginevra dall'Armi, intorno alla quale si raccolgono le altre nobildonne che seguono le direttive impartite dal sacerdote.

Mentre attraverso il carteggio è possibile ricostruire con ricchezza di particolari l'attività di don Leone Bartolini a partire dall'anno 1545 — data della prima lettera inviata al sacerdote da fra Vincenzo Arnolfini — i precedenti anni di vita di don Leone rimangono avvolti nell'oscurità. Pochissimi documenti esterni al carteggio consentono di ricavare qualche notizia sulla famiglia del sacerdote e sul luogo in cui egli opera per diversi anni, mentre una testimonianza seicentesca, che però non trova riscontro in nessuno dei documenti ora a nostra disposizione, fornisce interessanti notizie sulla sua vita giovanile.

Don Leone apparteneva a una famiglia di origine toscana insediata nel borgo appenninico della Porretta, nei primi decenni del Cinquecento ⁽¹⁾. Il padre, mastro Angelo, esercitava forse la professione di artigiano e doveva possedere una modesta ricchezza. La famiglia di don Leone, oltre a comprendere la madre, sopravvissuta al marito il quale era morto in data anteriore all'inizio del carteggio ⁽²⁾, era composta di cinque fratelli e due sorelle. Il fratello maggiore di don Leone, da identificarsi con ogni probabilità con il Pellegrino menzionato in un strumento del 1541, era sposato e abitava a Porretta con la propria fa-

1. Il sacerdote era nato a « Visignano, sotto Fiorenzuola » (A.S.B., *Torrone*, vol. 235, c. 35v).

2. In un strumento del 1541 i fratelli Bartolini

vengono menzionati come figli del fu mastro Angelo (A.S.B., *Archivio Ranuzzi, Bolle attinenti al Bagno della Porretta*. Copie in volume, c. 97).

miglia (1). Vi era inoltre un altro fratello, Ludovico, al quale era stata affidata la conduzione della casa (2) in sostituzione dei rimanenti fratelli, tutti dediti al ministero sacerdotale. Infatti, oltre a don Leone, aveva abbracciato il sacerdozio anche don Vangelista, che finì poi con l'abbandonare il servizio di Dio (3); mentre il fratello minore di don Leone, Ser Sabatino, era divenuto religioso e, più tardi, sacerdote (4). Delle due sorelle del Bartolini, l'una, Ginevra, sposò un giovane abitante nei pressi di Porretta (5), l'altra, Margherita, divenne monaca dopo aver superato diversi ostacoli di cui si avrà occasione di parlare nelle pagine successive. Per quanto ci è dato sapere, nessuno dei fratelli Bartolini aveva compiuto studi particolari, ad eccezione forse di Sabatino, il cui titolo di «Ser» fa supporre che esercitasse il mestiere di notaio — supposizione d'altronde giustificabile se si pensa che diversi membri di un ramo collaterale della famiglia Bartolini esercitavano questa professione. Quanto a don Leone, non è stato possibile reperire alcun documento che testimoni il tipo di studi da lui compiuti. Da uno scritto di fra Vincenzo Arnolfini si apprende che don Leone doveva avere « qualche lettera » (2,517, 1), ma il nome del Bartolini non compare fra coloro che avevano conseguito il dottorato negli Studi di Bologna o di Firenze; d'altra parte, come si è detto, la giovinezza del sacerdote rimane a noi quasi del tutto oscura.

Non è possibile fare alcuna congettura circa la data di nascita di don Leone: si sa soltanto che nel 1541 egli era già stato ordinato sacerdote (6) e che nel 1545 aveva allacciato da poco tempo un vincolo di dipendenza spirituale con il domenicano lucchese fra Vincenzo Arnolfini, il quale aveva posto don Leone al centro di una vivace esperienza religiosa il cui inizio era contrassegnato, per tutti coloro che entravano a farvi parte, da una preliminare « conversione » (7). E di una clamorosa conversione parla anche la fonte seicentesca sopra citata a proposito della giovinezza del Bartolini: tale conversione — che non è da far coincidere con l'inizio del rapporto di direzione spirituale di don Leone con il domenicano lucchese — sarebbe avvenuta per opera di una carismatica dotata di grazie mistiche (8), in virtù della quale il Bartolini « di giovane discolo, divenne gran penitente, e fra l'altre penitenze stette quasi tre anni volontariamente per mortificarsi ritirato e rinchiuso in una torre » (9). Quale credito dare a questa tardiva testimonianza? Nessun documento è rimasto a provare la veridicità delle

1. Nell'istrumento sopra citato, oltre a don Leone, compaiono un Pellegrino, un Sabatino ed un Ludovico, fratelli e figli del fu mastro Angelo. Nel carteggio non viene mai menzionato alcun personaggio di nome Pellegrino, mentre si parla diverse volte di Ludovico e Sabatino. Tuttavia don Leone accenna una volta al proprio fratello maggiore e alla sua famiglia (94, 633, 31), è perciò presumibile che il fratello maggiore non nominato dal sacerdote fosse proprio il Pellegrino menzionato nel documento.

2. L'Arnolfini raccomanda a Ludovico le « cose temporali », che non debbono distrarre don Leone e don Sabatino, ai quali « incumbe la cura spiri-

tuale » (48, 568, 23-25).

3. Vedi lett. 1, 515, nota riga 7.

4. Vedi lett. 40, 559, nota riga 2.

5. Vedi lett. 26, 544, nota riga 2.

6. A.S.B., *Archivio Ramuzzi. Bolle attinenti al Bagno della Porretta*, cit. Don Leone appare presente ad un atto rogato il 7 giugno 1541, in cui compare come « venerabilis sacerdos ».

7. Vedi sotto, p. 377

8. Si tratta di Giacomina Bartolini, parente di don Leone, di cui si parlerà a lungo nelle pagine successive (vedi particolarmente pp. 353-354).

9. A. MASINI, *Bologna perlustrata*, Parte I, Bologna, 1666, 389.

affermazioni citate. Dal carteggio si ricava soltanto un insistente richiamo dell'Arnolfini ad ancorare la propria fede in Dio e non nelle creature (1,515, 15-18 e 9,526, 36-38, cosa che, unitamente all'atteggiamento ammirato di don Leone di fronte alle virtù mistiche della carismatica, potrebbe far supporre una particolare venerazione del Bartolini per la donna che ne avrebbe provocato la conversione. Quanto all'esperienza della « torre », motivo carico di suggestione e con ogni probabilità falsato dall'intento agiografico della fonte seicentesca, essa potrebbe trovare una propria giustificazione nel rigoroso ascetismo e nella vita ritirata che certamente don Leone aveva condotto negli anni immediatamente successivi all'inizio della sua corrispondenza col domenicano fra Vincenzo Arnolfini. Ciò non toglie, tuttavia, che un lungo periodo di penitenza e di solitudine abbia potuto effettivamente precedere il ritorno del sacerdote alla vita comunitaria dopo la sua presunta conversione. È noto, infatti, che la storia religiosa del primo Cinquecento registra numerosi casi di improvvise conversioni seguite da periodi di penitenza; e anche la vigorosa ripresa dell'eremitismo è chiara testimonianza di un costume che doveva rispondere a esigenze spirituali profonde ⁽¹⁾. D'altra parte, come il periodo della vita del Bartolini di cui si ha notizia costituisce una prova evidente dell'inserimento del sacerdote nelle correnti di spiritualità del proprio tempo, così è lecito supporre che alla base della testimonianza fornita dalla fonte seicentesca vi fosse effettivamente un fondo di verità. In ogni modo, comunque fosse avvenuta la conversione del Bartolini, è certo che la vita e la formazione spirituale di don Leone dipesero in massima parte dalle direttive e dall'insegnamento del domenicano Arnolfini.

Il carteggio fa emergere e pone in risalto la figura di questo religioso lucchese come uno dei massimi protagonisti dell'esperienza religiosa che fa capo al Bartolini. Mentre il sacerdote bolognese si trova al centro di una attività pastorale notevolmente intensa e raggiunge ben presto la notorietà nell'ambito in cui si trova ad operare, il domenicano raramente si allontana dal suo convento e la sua attività è scarsamente conosciuta dagli stessi confratelli; eppure è proprio questo religioso che, per diversi anni, muove come un regista le fila di un'azione di riforma e di rinnovamento spirituale che, partendo dal piccolo borgo di Porretta dove il Bartolini opera in un primo tempo, raggiunge ben presto la città di Bologna. Nessuna meraviglia se le stesse fonti dell'ordine domenicano mostrano di ignorare l'azione svolta da fra Vincenzo Arnolfini: nessun cronista infatti potrebbe ascrivere a titolo di merito di un religioso l'aver esercitato tutta la vita il ministero della confessione; ma è proprio attraverso questo mezzo — che non

1. Si ricordino, solo per citare i casi più noti, gli studi di Jedin sul Contarini (cfr. H. JEDIN, *Ein « Turmerlebnis » des jungen Contarini in Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, I (Freiburg 1966), 167-180 e H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, in « Archivio italiano per la storia della pietà » II (1959), 51-118 e di Leclercq sul Giustiniani (in particolare: J. LECLERCQ, *Le B.*

Paul Giustiniani et les ermites de son temps, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Atti del Convegno di storia della chiesa in Italia (Bologna, 2-6-settembre 1958), Padova 1960, 225-240). Si veda ora: G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in « Studi veneziani » XVI (1974), 177-225.

incide direttamente sulle strutture e che non trova eco all'interno di una istituzione — che il domenicano lucchese promuove un'azione di riforma che può a pieno titolo essere allineata con gli altri molteplici e vari fermenti di rinnovamento spirituale che percorrono la comunità ecclesiale nell'età pretridentina.

Nato da una nobile famiglia lucchese nel 1500 ⁽¹⁾, Vincenzo Arnolfini assunse l'abito domenicano all'età di ventisette anni ⁽²⁾, vincendo le numerose resistenze che gli venivano opposte da parte dei frati di San Romano, i quali ostacolavano l'accettazione del giovane perché aveva ormai raggiunto una età matura ed era inoltre « non multae literaturae et fere caecus ». Nonostante queste iniziali opposizioni, fra Vincenzo « tantae sanctitatis ac rerum gerendarum iudicio extitit, ut apud omnes in maxima veneratione sit habitus » ⁽³⁾. Pare dunque che la santità della vita e l'austera penitenza, oltre alla dedizione con cui aveva assolto agli incarichi che gli erano stati affidati ⁽⁴⁾, fosse il maggior titolo di merito che i confratelli di San Romano riconoscevano al frate domenicano. Fonti posteriori, di provenienza esterna all'ordine, attribuirono all'Arnolfini anche un'insigne dottrina, manifestatasi particolarmente nel rendere avvertiti i giovani contro i pericoli dell'eresia ⁽⁵⁾; tuttavia questo merito, tardivamente riconosciuto a fra Vincenzo, non pare trovare riscontro nel carteggio, da cui non traspare alcun atteggiamento controriformistico da parte del frate domenicano; l'affermazione delle fonti sopra citate appare invece giustificabile se si considera il contesto e il momento in cui tale testimonianza venne redatta ⁽⁶⁾. Senza dubbio la cultura dell'Arnolfini non doveva estendersi molto al di là di una buona conoscenza della Scrittura; del resto l'atteggiamento stesso del domenicano nei confronti della scienza e della

1. Alcune notizie sulla famiglia si vedano nella voce Arnolfini Battista curata da G. MIANI in D.B.I., IV (Roma 1962), 258-259. Il padre di fra Vincenzo, Silvestro, era fratello del più noto Battista Arnolfini e, come lui, mercante di panni di seta. Ebbe tre figli, fra cui Niccolò, che potrebbe identificarsi con lo stesso Niccolò nella cui casa aveva dimorato Celio Secondo Curione. Quanto alla nascita di Vincenzo, la data 1498, fornita dal Miani, è da correggersi con 1500 (v. sotto, nota 2).

2. B.G.L., *Cronica S. Romani*, ms. 2572. « Frater Vincentius lucensis, ex nobili arnolphinorum familia, annos habens 27, clericalem habitum assumpsit sub fratre Zenobio Pierio, anno domini 1527, die 27 decembris, atque eodem die insequentis anni sub fratre Zacharia lunensi professus est », 73r.

3. Queste notizie ci vengono fornite dal necrologio dei frati di S. Romano contenuto nella stessa cronaca sopra citata (c. 102r).

4. « Multum pro hoc cenobio laboravit... Mortuus tandem est cum nil probri ei posset obiici, nisi quod proprii corporis nimis austerus fuisset, non sine magno dolore et fratrum et suorum in Christo filiorum » (*ibidem*, 102r).

5. Il padre Pompeo Berti, dei chierici regolari

della Madre di Dio, annovera l'Arnolfini fra gli scrittori e letterati lucchesi, quantunque fra Vincenzo non abbia mai scritto alcun trattato; infatti, scrive il Berti: « Chi sa quanto sia difficile facilitare e rendere intelligibili alle persone ignoranti le dottrine di nostra SS. Fede, talmente che si oppongono alle cavillazioni e sofistiche ragioni dell'eresia, stimerà questo religioso più di molti gran maestri in divinità e che anno dato alla luce dotti trattati ». B.G.L., P. BERTI, *Memorie degli scrittori e letterati lucchesi. Appendice lettera A*, ms. 33, p. II.

6. Il Berti, e così altri scrittori della stessa congregazione, forniscono notizie dell'Arnolfini basandosi sulla cronaca ms. del Padre Franciotti, redatta nei primi anni del Seicento. Sui rapporti dell'Arnolfini con i padri di questa congregazione si veda più avanti, pp. 368-371. Anche il domenicano Di Poggio, autore di una cronaca settecentesca sui domenicani lucchesi, dipende, per le notizie forniteci sull'Arnolfini, dagli scrittori della congregazione suddetta (cfr. ARCHIVIO DELLA MINERVA. ROMA. - V. DI POGGIO, *Memorie della religione domenicana nella nazione lucchese. Parte II. Memorie di molti religiosi domenicani lucchesi illustri e commendabili*, 193-196).

«sapientia humana» non lascia dubbi sul fatto che egli si dedicasse esclusivamente alla preghiera e alla meditazione della bibbia. La vita dell'Arnolfini appare priva di qualsiasi avvenimento esterno degno di qualche rilievo: nessun trasferimento da un convento all'altro, come spesso accadeva all'interno degli ordini religiosi ⁽¹⁾; nessun ufficio di responsabilità, tranne la carica di questore ⁽²⁾. L'attività principale di fra Vincenzo fu l'esercitare il ministero della confessione. Per oltre nove anni confessore delle monache domenicane di San Giorgio di Lucca, l'Arnolfini venne dispensato dall'incarico nel 1551 ⁽³⁾ per poi assumerlo nuovamente otto anni dopo ⁽⁴⁾; nel 1559 fra Vincenzo riprese dunque la direzione spirituale delle suore di San Giorgio e conservò tale ufficio fino al momento della sua morte, avvenuta il 18 settembre 1561 ⁽⁵⁾. Oltre alla cura delle monache, il domenicano doveva dedicarsi con altrettanta premura alla direzione spirituale dei giovani che convenivano attorno all'antico convento di San Romano: non solo il carteggio menziona esplicitamente una «compagnia» che si raccoglieva intorno all'Arnolfini ⁽⁶⁾, ma anche altre fonti confermano che i domenicani lucchesi dovevano favorire notevolmente le associazioni laicali che, con diverse finalità, facevano capo al loro convento ⁽⁷⁾. Fin dal 1509, infatti, era stata eretta la Compagnia del Santissimo Nome di Gesù — riservata ai giovani dai 15 ai 25 anni — che aveva come finalità precipua quella dell'orazione comune ⁽⁸⁾. Successivamente poi, nel 1526, era stata istituita la Compagnia di San Girolamo, detta anche di San Michele Arcangelo, allo scopo di procurare assistenza ai moribondi ⁽⁹⁾. Pare

1. Soltanto nel 1550 l'Arnolfini fu sul punto di essere trasferito a Pisa (37, 556, 1-4), ma tale trasferimento di fatto non avvenne.

2. Cfr. necrologio di Vincenzo Arnolfini (B.G.L., *Cronica S. Romani*, ms. 2572, 102r).

3. Così la cronaca del monastero di S. Giorgio commenta la rimozione di fra Vincenzo Arnolfini dall'incarico di confessore avvenuta nel 1551: «Et essendo stato a nostro governo, il soprannominato padre confessore, anni 11 et mezi nove, piacque a' nostri superiori rimuover quello dalla cura nostra per mutare un poco, non senza pena et afflictione grandissima delle suore. Era certo questo padre venerando di charità sancta ripieno, acceso nel zelo del anime sopra modo, di sagace ingegno et prudentia ornato, affabile, benigno, et di matura gravità, severità et taciturnità adorno, ita quod cum omnes diligeret, ab omnibus amabatur et timebatur. In tutto questo tempo sempre attese con somma diligentia et sollicitudine di prosperarci nello spirituale et temporale, non perdonando a sue fatiche, incomodi o disagi alcuni, sempre exortandoci alla pura obedientia, alla stretta povertà et perfetta observantia della religione, restringendo la clausura al possibile, et a questo et ogni bene confortandoci. Fece assai benefitii al monasterio, ma, come a noi sempre insegnò fuggire le laude et favori humani, così sia la laude sua in libro vite, giudicando sia sufficiente a manifestare quanto fuxe il contento, la quiete et sati-

statione che di suo governo havevono le suore in utroque, la diuturnità del tempo che c'è stato» (A.A.L., *Commissione Ecclesiastica*, n. 2620. *Cronaca di S. Giorgio*, 135 r e v). Un'ulteriore prova dell'affezione mostrata dalle suore di S. Giorgio nei confronti del confessore ci è fornita dal necrologio di suor Tommasa Marti, morta il 7 maggio 1550, dopo aver chiesto la grazie di morire prima che fra Vincenzo lasciasse il convento (v. sopra, nota 1) «qual poi — continua la cronaca — fu per le instante prece et lacrime delle suore raffermato quel ano» (*Ibidem*, 251v).

4. *Ibidem*, 139r.

5. «Alli 18 settembre [1561] piacque a Dio levarci el confessore tanto desiderato, quale di fluxo si morì» (*Ibidem*, 141r).

6. Si veda sotto, pp. 360-362.

7. Non si tratta di confraternite del tipo di quelle descritte dal Nicolai (V. NICOLAI, *Le confraternite della città di Lucca sorte tra il XII e XVIII secolo*, Lucca 1968), di carattere simile alle corporazioni medievali, ma di associazioni erette unicamente a scopi spirituali.

8. B.G.L., ms. 2521. *Statuti della Compagnia del SS. Nome di Gesù*, manoscritto inedito di carte 23.

9. *Ibidem*. *Statuti della Compagnia di S. Girolamo*, manoscritto inedito di carte 26, comprendente un «Sermone breve della morte» di ispirazione savonaroliana.

inoltre che fosse stata ancora istituita una «devota compagnia del Santissimo Sacramento», che nel 1540, a istanza di un certo fra Girolamo, avrebbe ottenuto dal papa Paolo III l'aggregazione all'omonima Compagnia di Santa Maria sopra Minerva (1). Certamente, si potrebbe pensare che il gruppo dei figlioli spirituali dell'Arnolfini fosse istituzionalmente inquadrato in una di queste compagnie — o in quella del Santissimo Nome di Gesù, come potrebbe far supporre l'appellativo di «Colombini» che più tardi verrà dato ai figlioli di fra Vincenzo; o in quella del Santissimo Sacramento, come indurrebbe a pensare la connotazione fortemente eucaristica del gruppo lucchese — tuttavia l'immagine della «compagnia» di Lucca, così come ci viene presentata nelle lettere, pare difficilmente adattarsi a uno schema di confraternita rigidamente costituita (2).

Senza dubbio il fervore di iniziative che fioriscono intorno a San Romano nei primi decenni del Cinquecento, e particolarmente l'erezione di confraternite riservate alla gioventù, permettono di collegare la ripresa spirituale del convento con l'impulso impressovi dalla riforma savonaroliana. Si è recentemente posta in discussione la fedeltà del convento di San Romano alla tradizione savonaroliana e si è affermato che «il Savonarolismo non ebbe alcuna particolare incidenza nell'ambiente lucchese», riconoscendo unicamente ai domenicani di Lucca il merito di aver promosso un'opera di «riorganizzazione materiale oltre che morale del convento» (3). Pur prendendo atto degli elementi emersi dall'indagine a cui ci si riferisce, non mi pare che se ne possano trarre conclusioni generali come quelle sopra accennate. Il carteggio costituisce la testimonianza di un impulso di riforma interiore, di distacco dalle ricchezze e dalle proprietà personali direttamente ispirati dall'insegnamento del frate ferrarese; e certamente non è un elemento trascurabile il fatto che una esperienza come quella che il carteggio consente di ricostruire si sia verificata cinquant'anni dopo la morte del Savonarola, la memoria del quale era stata mantenuta viva appunto in quel convento la cui tradizione savonaroliana si è posta in discussione (4).

Oltre alle figure del Bartolini e dell'Arnolfini che, direttamente o mediante suggerimenti e consigli, promuovono un'azione di riforma spirituale ispirata allo insegnamento savonaroliano, il carteggio pone in luce la figura di Ginevra Gozzadini dall'Armi figliuola spirituale del Bartolini e coordinatrice di un cenacolo di spiritualità che raccoglie intorno a sé diverse gentildonne bolognesi.

Ginevra, figlia di Sigismondo Gozzadini e Giulia Capoani, apparteneva ad una illustre famiglia bolognese di rango senatorio. Il padre aveva ricoperto la

1. La cronaca settecentesca del Di Poggio riporta l'iscrizione di una pergamena con la quale si sarebbe concessa ad una Compagnia del Santissimo Sacramento di Lucca l'aggregazione al convento romano della Minerva. La notizia è riferita nella biografia di fra Girolamo Bernardini, da identificarsi — secondo il Di Poggio — con il fra Girolamo ad istanza del quale l'aggregazione della compagnia sarebbe stata ottenuta (cfr. V. DI POGGIO, *Memorie della religione domenicana*,

Parte II, 242).

2. Sui caratteri della «compagnia» di Lucca che si raccoglie intorno all'Arnolfini e sull'appellativo di Colombini si veda più avanti, pp. 368. e ss.

3. Cfr. M. TRIGARI, *Momenti e aspetti del savonarolismo a Lucca*, in «Critica storica» VI (1967), 590-624.

4. Sul savonarolismo dell'Arnolfini e del Bartolini si ritornerà più avanti (pp. 420-422) e così pure sull'ambiente di S. Romano pp. 368-371).

carica di anziano e doveva possedere una cospicua ricchezza (1). La data di nascita di Ginevra non ci è pervenuta, tuttavia è certo che la gentildonna nacque non prima del 1520 né dopo il 1527 (2). Ginevra rimase orfana in giovane età e lo zio paterno, Alberto, suo tutore, provvide ad accasarla promettendola in sposa a Giovanni di Gaspare dall'Armi, nobile cittadino bolognese appartenente anch'egli ad una famiglia di ramo senatorio (3). Il contratto di matrimonio prevedeva che la giovane portasse in dote al futuro sposo tutti i beni immobili ricevuti dall'eredità paterna ed una somma di lire 6.000 da pagarsi in beni, denari o crediti, alla morte del tutore, Alberto Gozzadini (4). Lo zio Alberto, morto nel 1556 (101, 640, 27), era il parente più prossimo di Ginevra; infatti la gentildonna non aveva fratelli, tranne un fratellastro, Gabriele, figlio naturale di Sigismondo (5), ed un'altra sorella naturale che aveva vestito l'abito religioso nel monastero domenicano di Santa Maria Nuova assumendo il nome di Suor Ieronima (6). La mancanza di una qualsiasi protezione da parte della famiglia costituì certamente per Ginevra un motivo di insicurezza, e la privazione degli affetti familiari non dovette essere compensata da un affetto profondo da parte del marito. La vita matrimoniale della gentildonna non fu infatti una vita felice, né le difficoltà che comportava a Ginevra l'unione con Messer Giovanni furono compensate dalla nascita di figli (7). Di qualunque natura fossero i motivi delle incomprensioni e dei dissensi, è certo che fra i due coniugi si era stabilito un disaccordo che andava approfondendosi sempre più con il trascorrere degli anni. Il testamento redatto da Ginevra alcuni anni prima della sua morte costituisce la testimonianza più evidente di tale disaccordo: non solo Messer Giovanni risulta completamente escluso dalla eredità, ma i motivi che la gentildonna adduce a giustificazione della scelta da lei fatta di istituire erede universale l'amica Giulia Bonfigli non lasciano dubbi circa la sfiducia e la disapprovazione che Ginevra nutriva nei confronti della condotta del marito (8). Questo testamento, redatto nel 1562, aveva

1. Cfr. P.S. DOLFI, *Cronologia delle famiglie nobili di Bologna con le loro insegne e nel fine i cimieri. Centuria Prima, con un breve discorso della medesima città*. Bologna 1670, 386. Altre notizie sulla famiglia Gozzadini in: G. GUIDICINI, *I riformatori dello stato di libertà della città di Bologna dal 1394 al 1797*, 3 voll. Bologna 1876-1877, II, 64-67. Molto materiale riguardante la famiglia si trova nell'Archivio Gozzadini, depositato presso la Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna. Utile per una rapida consultazione è il volume manoscritto di Giovanni Gozzadini (G. GOZZADINI, *Materiali per la storia della sua famiglia*, vol. IV, ms. 418) dove sono raccolti sintetici profili biografici dei vari membri della famiglia. In questo appunto tuttavia non figura il nome di Ginevra di Sigismondo Gozzadini.

2. In un atto rogato il 17 novembre 1535 si afferma che la gentildonna è maggiore di 18 anni e minore di 25 (A.S.B., *Archivio dall'Armi. In-*

strumenti Armi (1540-1553), cartone 14, n. 16).

3. Sulla famiglia Armi si vedano: P.S. DOLFI, *Cronologia*, 64-68; G. GUIDICINI, *I riformatori*, I (Bologna 1876), 142-153. Su Giovanni Armi, nota bio-bibliografica p. 376 n. 3.

4. A.S.B., *Archivio dall'Armi. Instrumenti Armi (1540-1553)*, cart. 14, n. 16: contratto e prima soluzione della dote; *ibidem*, n. 40: seconda soluzione della dote; *Instrumenti Armi (1554-1572)*, cart. 16, n. 3: assoluzione della dote di Ginevra fatta dagli eredi di Alberto Gozzadini (6-10-1556).

5. Cfr. Appendice III, 829, 4. Testamento di Ginevra Armi, 11 aprile 1562.

6. A.S.B., *Fondo demaniale. Monastero di S. Maria Nuova* 116/683, n. 24 «Transattione fra la R.da M.e Suor Girolama Gozzadini con Gozzadino e fratelli de' Gozzadini», 17 settembre 1557.

7. Sui problemi familiari di Ginevra, quali appaiono dal carteggio, vedi sotto, pp. 476-482.

8. V. Appendice III, 829, 16-22.

preceduto di cinque anni la morte della gentildonna — deceduta «naturaliter» nel mese di agosto del 1567⁽¹⁾ — ma aveva suggellato una situazione non più passibile di mutamento: il distacco totale dalla famiglia e dal marito e la sempre più stretta unione con «la nobile M.a Iulia Pasella, consorte del Mag.co Ms. Andrea Bonfigli, mia nel Signore amantissima sorella, parente, e fidelissima amicha e singolare compagna» (App. III, 429, 18). Con queste parole Ginevra lascia intendere ciò che di fatto doveva essere avvenuto nel suo animo: il trasferimento degli affetti familiari, di cui aveva sempre sentito la mancanza, nella persona di un'«amicha» e «compagna», che, per ciò stesso, era divenuta «sorella» e «parente»; ma per comprendere appieno la risonanza che queste parole avevano nell'animo di Ginevra è necessario ricondurle nell'ambito della esperienza di vita spirituale che le due gentildonne avevano insieme compiuto accettando di ubbidire alle direttive impartite loro da don Leone Bartolini.

2

L'ESPERIENZA RELIGIOSA PROMOSSA DAL BARTOLINI:
IL GRUPPO DI PORRETТА E IL GRUPPO BOLOGNESE

L'esperienza religiosa che ci presenta il carteggio trova la sua prima espressione a Porretta, centro termale dell'Appennino tosco-emiliano⁽²⁾. Non è inutile soffermarci sull'ambiente in cui il Bartolini vive ed opera per diversi anni della sua vita, perché è proprio la posizione geografica di Porretta ed il suo essere località termale che favorisce il nascere e lo svilupparsi di contatti e rapporti fra il sacerdote e diverse persone che si sentiranno sospinte a seguire la via spirituale proposta da don Leone.

Porretta — più frequentemente denominata nel Cinquecento Bagno o Bagni della Porretta — deve la sua origine e la sua fortuna alla presenza di alcune sorgenti di acqua sulfurea le cui proprietà terapeutiche furono conosciute fin dal Duecento⁽³⁾ e che probabilmente determinarono l'insediamento in quel luogo di

1. A.S.B., *Fondo demaniale - S. Maria degli Angeli* 28/2742, n. 11. Transazione fra Giulia Bonfigli e Giovanni Armi, 28 febbraio 1568.

2. Per una rapida conoscenza del territorio di Porretta (utili anche per le indicazioni bibliografiche) si possono consultare i *Quaderni della Soprintendenza alle Gallerie di Bologna* editi in occasione della 3^o e 4^o Campagna di rilevamento dei beni artistici e culturali dell'Appennino bolognese, nn. 2 e 3 (Bologna 1969-70) e n. 6 (Bologna 1970). Di interesse esclusivamente geografico è invece: G. BORTOLOTTI, *Guida dell'alto Appennino bolognese-modenese-pistoiese*, Bologna 1963.

3. Il primo documento che riguarda le terme è del 1205 (cfr. *Illustrazione delle terme di Porretta e del suo territorio*, Bologna 1867, p. 3). Di qualche utilità per la conoscenza del territorio dell'Appennino bolognese può essere la consultazione del vecchio S. CALINDRI, *Dizionario corografico, georgico, orittologico, storico etc. dell'Italia. Montagna e collina del territorio bolognese*. Voll. 5, Bologna 1781-1783. Rist. fotomeccanica Bologna 1972. Non ancora superato risulta invece A. PALMIERI, *La montagna bolognese nel Medioevo*, Bologna 1929 (rist. anastatica Bologna 1972) a cui si potrà ricorrere per una sintetica informazione