

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Osservazioni sull'uso delle citazioni bibliche in una lettera di esortazione monastica di Ambrogio Traversari

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/2075031> since 2025-05-21T08:28:16Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

OSSERVAZIONI SULL'USO DELLE CITAZIONI BIBLICHE IN UNA LETTERA
DI ESORTAZIONE MONASTICA DI AMBROGIO TRAVERSARI
BY SIMONA IARIA

All'Umanesimo non si deve solo un nuovo interesse filologico verso i classici latini e greci, ma anche una rinnovata attenzione nei confronti della Bibbia. Tra quanti meditarono sul testo biblico e lo posero a fondamento del proprio agire si deve annoverare Ambrogio Traversari (1386–1439), monaco camaldolese e umanista. Attraverso l'esame di una sua lettera, indirizzata ai religiosi del proprio ordine a nome del pontefice Eugenio IV poco dopo essere stato elevato alla carica di abate generale, si metterà in luce come il Traversari, nell'esortarli alla vita monastica, fondi il suo operare tanto sulla letteratura patristica, quanto soprattutto sul ricorso alla Bibbia, rispetto alla quale tralascia l'allegoria medievale per essere invece attento a trarre dal dettato biblico un esempio morale per i propri confratelli.

The age of Humanism is characterized not only by a new, philological approach to the Latin and Greek classics, but also by the renewed attention paid to the Bible. Among the many intellectuals who meditated upon biblical texts and used them as a foundation for their actions was Ambrogio Traversari (1386–1439), a Camaldulensian monk and humanist. Analysis of the sources quoted in one of his letters, which he addressed to his Order in the name of Pope Eugenius IV shortly after being promoted to the office of Abbot General, will show how Traversari, in exhorting the monks to lead an authentic monastic life, founded his work not only on patristic literature, but also on the use of the scriptures. He left medieval allegory aside, instead being careful to draw a moral example for his religious order from the words of the Bible.

La spiritualità monastica, che aveva posto l'accento sulla separazione dal mondo, sulla ricerca di Dio e sull'esercizio della virtù quali fondamenta della regola del cenobio in cui il monaco è chiamato a raggiungere Dio, fin dalle origini meditava il testo biblico attraverso la quotidiana lettura. Nel corso del Medioevo la Bibbia, grazie alla formazione universitaria, era divenuta elemento imprescindibile non solo per i monaci, ma anche per il percorso di formazione dei chierici e, in un secondo momento, dei laici attraverso la predicazione e la letteratura.¹

Nel corso del secolo XV la Bibbia, così come già accadeva per le opere dei Padri della Chiesa, non era sfuggita alla nuova attenzione filologica che gli umanisti rivolgevano al testo, anche se i frutti della collaborazione tra Umanesimo e studi biblici saranno evidenti tanto sul piano letterario, – con significative esperienze pure in volgare (dalle sacre rappresentazioni, ai cantari, ai poemetti biblici e alla Bibbia in volgare) — quanto su quello filologico, con riflessioni sul testo stesso, solo nella seconda metà del secolo grazie agli impulsi di papa Niccolò V e a studiosi del calibro di Lorenzo Valla e Giannozzo Manetti.² Tuttavia già nei primi decenni a Firenze in special modo, ma non solo, si assistette da un lato alla predicazione di religiosi, quali Giovanni Dominici, Bernardino e Caterina da Siena, che mettevano la parola biblica in primo piano;³ dall'altro alla divulgazione del pensiero teologico dei Padri greci, nei quali la Sacra Scrittura è centrale, grazie all'opera di traduzione in primo luogo di Ambrogio Traversari.⁴ Si tratta di religiosi che, pur avendo di fronte

destinatari differenti — verso i fedeli in generale i primi, ai monaci in particolare l'ultimo — avevano ciascuno come riferimento la Bibbia.

Come è noto, Ambrogio Traversari (1386–1439), monaco camaldolese fin dall'età di quattordici anni nel cenobio fiorentino di Santa Maria degli Angeli, rivolse la propria attenzione in direzione della spiritualità monastica, tanto attraverso le traduzioni dei Padri greci, quanto con la meditazione su quelli latini, innestandovi però, in entrambi i casi, riflessioni propriamente umanistiche volte ad interrogarsi in merito al testo e alla restituzione di lezioni più certe.⁵ Per quanto riguarda la Bibbia, sebbene il Traversari non si schieri in modo critico verso la Scolastica, non componga commenti alla Bibbia e non consideri la filologia il cardine di un'indagine che si soffermi in modo specifico su di essa, come accadrà un decennio dopo la sua morte, cionondimeno i suoi interessi lo portano non solo a porre la Sacra Scrittura alla base del suo agire, ma anche a guardare alla lingua ebraica di cui fu tra i primi ad affrontare lo studio. Fin dal 1432, infatti, egli fu in possesso di un manoscritto, ricevuto in dono a Roma, che conteneva alcuni libri dell'Antico Testamento in ebraico, ed impartì lezioni di tale lingua ai confratelli. Quello dei suoi studi ebraici è, ad ogni modo, un capitolo sul quale ancora poco si può scrivere: egli non ci dice da chi lo abbia appreso e con quale metodo, né fornisce ulteriori elementi per identificare il manoscritto in suo possesso.⁶ Tale lacuna, ad oggi incolumabile per mancanza di ulteriori informazioni, unita alla precoce morte del Traversari stesso, ci priva della possibilità di conoscere eventuali sue riflessioni scaturite dal confronto tra il testo greco, quello ebraico e la *Vulgata*.

È pertanto solo dalle lettere, in particolare quelle rivolte a religiosi, che si può osservare come la Bibbia sia frequentemente citata e costituisca, per tutta la vita del Traversari, un punto di riferimento imprescindibile del quale, in primo luogo, raccomanda ai confratelli l'assidua lettura: apprezza il fatto che il monaco Gabriele si applichi alle Sacre Lettere, “Amplectere, fili, sacrae lectionis studium”, ed esorta un certo Giovanni a fare lo stesso.⁷ Nelle sue epistole vi sono immagini ricorrenti tratte dalle Scritture, tra le quali è frequente quella di “evellere et destruere” i vizi e le cattive abitudini secondo l'insegnamento del profeta (Ier. 1:10) per poi “aedificare et plantare” (ivi) la virtù e la santità.⁸ Tali lettere, posteriori alla sua nomina a priore generale, rientrano pienamente nel contesto della direzione spirituale, un sotto-genere nell'ambito dell'epistolografia assai praticato nel Medioevo, ma ben attestato pure nel XV secolo all'interno degli ordini religiosi sia in latino, sia poi in volgare.⁹

Nel camaldolese questa tipologia si unisce alla lode della vita monastica, tema antico, come ben sa il religioso traduttore dal 1417 in poi, tra le altre opere, dell'*Adversus vituperatores monasticae vitae* di Giovanni Crisostomo, del *De fuga saeculi et de vita monastica* di Basilio di Cesarea, del *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco e della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco.¹⁰ Ma egli fu anche assiduo lettore di Girolamo e Cassiano, che riconoscevano ai monaci una vita secondo la Scrittura, e di Agostino, che tra XIII e XV secolo era considerato autore di una regola monastica e fondatore di un ordine eremitico, e di Pier Damiani, che nel XI secolo aveva promosso l'esperienza di vita avellanita, realtà monastica a lui ben nota.¹¹ Nondimeno l'argomento era tornato in auge anche in chiave letteraria nel secondo Trecento grazie al *De vita solitaria* e al *De otio religioso* di Petrarca, il quale prospettava la rinuncia alla città e il ritiro in una solitudine agreste, e al *De seculo et religione* di Coluccio Salutati, dedicato proprio ad un camaldolese, Niccolò da Uzano, testo nel quale il cancelliere fiorentino ammetteva la possibilità di una vita solitaria in città, come accadeva proprio a Santa Maria degli Angeli, il cenobio dove si sarebbe formato qualche anno dopo lo stesso Traversari.¹²

Le lettere di esortazione non nascono, tuttavia, dalla volontà del camaldolese di entrare nel dibattito umanistico generato dai due dialoghi di Petrarca e dal trattato del Salutati o dagli

scritti di altri umanisti, che certamente gli erano ben noti per l'ammirazione che nutriva nei confronti di entrambi e per i contatti che intratteneva con gli uomini di cultura a Firenze e non solo, ma da circostanze precise legate alla riforma del proprio ordine da lui portata avanti, una volta eletto generale, alla luce delle sue letture patristiche e di uno strumento: la Bibbia.

L'ESORTAZIONE A UNA VITA MONASTICA RIGOROSA TRA INSEGNAMENTO DELLA BIBBIA E RICHIAMO ALLA TRADIZIONE

Tra le lettere di esortazione monastica del Traversari la 4.6, fruibile solo nella raccolta Canneti-Mehus e assente invece in quella Martène-Durand, si presenta come una felice sintesi del suo pensiero e come tale può essere presa ad esempio per una prima indagine sulle fonti, in special modo su quelle bibliche, e sul modo in cui il camaldolese si accosta ad esse.¹³ Questa lettera, rivolta a tutti i religiosi dell'ordine, venne scritta dal Traversari probabilmente nel 1432 per conto del pontefice Eugenio IV (1431–1447) — sotto il cui nome risulta inviata nell'edizione di riferimento —, mentre si trovava a Roma, dove era giunto alla fine di gennaio e da dove sarebbe ripartito nel corso del mese di maggio.¹⁴ Il contenuto è di notevole importanza perché si delinea in essa l'ideale monastico traversariano e si accenna, per la prima volta in forma ufficiale, alla necessità di riportare l'ordine all'antica osservanza.

Il Traversari ebbe modo di affrontare la questione della riforma dei monasteri quando si recò in visita al papa e alla curia nella primavera del 1432 con lo scopo, in primo luogo, di ottenere la conferma papale alla propria elezione, nonché quella di alcuni privilegi del proprio ordine, e la restituzione di quei monasteri dati in commenda a cardinali.¹⁵ Siamo ancora all'inizio del suo nuovo compito: Eugenio IV lo aveva voluto alla guida dei suoi confratelli nell'ottobre 1431, in sostituzione del discusso abate generale Benedetto Lanci, nel contesto di un più ampio programma di riforma monastica che coinvolgeva diversi ordini religiosi e che, ispirandosi alla propria esperienza giovanile presso i canonici di San Giorgio in Alga, si proponeva di non far trascurare ai superiori la visita ai monasteri, in particolare quelli in decadenza, di sostenere il fervore religioso e la temporalità delle cariche nonché l'unione tra i monasteri: nel portare avanti questo compito, però, negli anni successivi non mancheranno per il generale camaldolese difficoltà interne all'ordine e divergenze con il pontefice su alcuni aspetti di questo progetto.¹⁶ Nel Traversari, infatti, l'idea di monachesimo si fondava, oltre che sulla legislazione camaldolese, sulle letture sopra menzionate e sulla Sacra Scrittura; pertanto egli agì sempre nella convinzione che le deviazioni si potessero risanare traendo ispirazione da questi insegnamenti, anche attraverso quell'approccio filologico che è proprio dell'Umanesimo, rivendicando la centralità della solitudine, del silenzio e della recita dell'ufficio, specie per gli eremiti, e perseguendo la formazione dei giovani monaci, per la quale aveva ricevuto l'incoraggiamento già da papa Martino V, ma che era in uso nei monasteri urbani camaldolesi fin dal secolo precedente.¹⁷ La lettera qui in esame si colloca, però, all'inizio del suo ufficio e precede sia le difficoltà interne all'ordine, sia una diversa idea di riforma monastica rispetto a quella del pontefice, pur nella consonanza di intenti rispetto al concilio di Basilea e Ferrara-Firenze nei quali il pontefice lo avrebbe coinvolto.¹⁸

L'epistola presenta un *exordium* impostato secondo lo stile delle lettere amministrative tipiche pure del Traversari, di cui non mancano numerosi altri esempi in particolare nell'edizione Canneti-Mehus e nelle quali l'attacco si richiama sempre ai compiti connessi al ruolo di priore generale, rispetto al quale si sottolinea il fatto che, tra le occupazioni, ci sia la necessità di far osservare il rispetto della regola.¹⁹ Nelle prime righe si legge quanto segue:

Inter curas reliquas pastoralis officii, quibus quotidie nos excercet divina Dignatio, illa in pectore nostro non minimum sibi vindicat locum, quo pacto monasteria vel religiose instituta et firmiter stantia in proposito religioso et regulari instituto serventur et felici successu perpetua incrementa percipiant, vel nutantia et iam iam labentia in pristinum statum et in antiquae sanctitatis effigiem redeant. (Traversari, *Epistolae* 4.6, 204)

Tuttavia, a differenza di altre lettere con simile inizio che affrontano questioni specifiche come la nomina di un abate di un monastero, il contenuto di questa epistola verte sulla stessa materia annunciata nell'ultima frase: il ritorno ad una santità che sia la raffigurazione di quella antica. Il corpo del testo procede pertanto abbandonando lo stile del documento pubblico e sviluppando nella *narratio* il tema della vita religiosa attraverso tre momenti: dapprima il Traversari loda la vita monastica, poi ammette di aver appreso della condotta irregolare dei suoi monaci, notizia che si dispiega attraverso la metafora della ferita e l'*exemplum* di san Benedetto, e infine conclude con l'esortazione a una vita regolare.

Il primo argomento, la scelta del monastero o dell'eremo, è per il camaldolese — come per tutta la tradizione a lui precedente fin dai Padri greci che aveva tradotto e che avevano scritto proprio al riguardo — non solo il principale, ma anche l'unico ornamento della chiesa. La domanda che il Traversari pone ai suoi interlocutori è perciò retorica: “Quis autem ignorat religiosorum monachorum vitam ecclesiae matris praecipuum monile esse ac singulare ornamentum?” (*Epistolae* 4.6, 204). Ad essa segue pertanto una certezza:

Sunt illi profecto flos ecclesiastici germinis et illustris portio Christiani gregis, qui, contemptis vitae praesentis illecebris et cupiditatibus saeculi voluptatibusque calcatis, *iugum Christi suave et onus leve* (Matth. 11:30) tota animi devotione subsceperunt maioreque semper constantia perdurant. (Traversari, *Epistolae* 4.6, 204)

Nel contesto della vita religiosa, quella dei monaci costituisce, attraverso le parole di Cipriano nel *De habitu virginum*, riprese pure da Bernardino da Siena in una predica, il fiore del germe ecclesiastico e l'illustre porzione del gregge cristiano, perché attraverso la scelta del monastero si disprezzano le lusinghe della vita presente e le attrattive del mondo e se ne calpestano i piaceri. Scrive al riguardo Cipriano:

Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum atque incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, inlustrior portio gregis Christi.²⁰

Questo passo viene letto dal Traversari come riferito alla vita monastica la quale è dunque per il camaldolese la perfezione nell'ambito delle possibili scelte religiose, sulla scia *in primis* dei suoi autori greci (Giovanni Crisostomo, Basilio di Cesarea, Giovanni Mosco e Giovanni Climaco), ed è anche l'unica vera vita cristiana, così come l'esegesi monastica latina aveva sottolineato fin dallo stesso Agostino e da Gregorio Magno.²¹ Il camaldolese interpreta l'immagine di Cipriano attraverso le parole evangeliche; esse gli consentono di rileggere le lusinghe terrene nello “*iugum Christi suave et onus leve*” (Matth. 11:30) secondo la prospettiva espressa, in uno dei suoi *Sermones*, dal santo di Ippona che intravedeva nelle tribolazioni terrene la via che conduce alla felicità eterna:

Ecce quam suave iugum Christi portabat et quam levem sarcinam, ut omnia illa, quae superius enumerata dura et immania omnis auditor horrescit, levem tribulationem diceret, intuens interioribus et fidelibus oculis, quanto pretio temporalium emenda sit futura vita non pati aeternos latore impiorum et sine ulla sollicitudine perfrui aeterna felicitate iustorum.²²

Il giogo che i monaci accolgono con devozione nell'animo si applica, con libertà tropologica, ad ogni situazione di fede, come peraltro insegnava al Traversari l'unico autore medievale da lui ricordato tra le amate letture: Bernardo di Chiaravalle. In uno dei suoi *Sermones*, Bernardo invitava ad abbandonare proprio le seduzioni vane e ad abbracciare la beata speranza la quale consente ai monaci di resistere con sempre maggiore costanza:

Ut quid enim, si haec sapimus, ut quid cunctamur abicere omnino spes miseras, vanas, inutiles, seductorias, et huic uni tam solidae, tam perfectae, tam beatae spei, tota devotione animi, toto fervore spiritus inhaerere?²³

La capacità del monaco di opporsi alle tentazioni e alle debolezze deve essere accostata, nella visione traversariana, a quella di Mosè, allorché il patriarca biblico pregò per la vittoria dei suoi nell'episodio della battaglia contro il superbo Amalek ripreso dal libro dell'*Esodo* e presentato con un intreccio di altri passi biblici e patristici:

Qui [monaci], *relictis phantasmatum saecularium turbis*, soli cum Moyse *montis excelsi verticem* (exod. 19:20) scandunt ibique *Domino* familiarius *inhaerent* et *caliginem illam* omni candidiorem luce *subeunt*, inde *castra Domini Sabaoth* ("Domini Sabaoth": Iac. 5:4; Ier. 11:20; Rom. 9:29) cunctumque Christianum populum et nos ipsos pro castris adstantes perpetuis praecibus *protegunt* ("castra protegunt": 1 Macc. 3:3);²⁴ ut *contra* superbum *Amalech* in acie dimicantes superare possimus, *sublatis in coelum oculis* (Deut. 4:19; Ioh. 17:1) *ac manibus* (3 Esdr. 9:47; Luc. 6:20 e 24:50), impetrant. (Traversari, *Epistolae* 4.6, 204)

Venit autem Amalec, et pugnabat contra Israhel in Raphidim. Dixitque Moyses ad Iosue: 'Elige viros et egressus pugna contra Amalec; cras ego stabo in vertice collis, habens virgam Dei in manu mea'. Fecit Iosue ut locutus ei erat Moyses et pugnavit contra Amalec Moyses autem et Aaron et Hur ascenderunt super verticem collis. (exod. 17:8–10)²⁵

I veri cristiani, dunque, abbandonano le folle dei fantasmi mondani che, sulla scia di Agostino, di cui riprende per due volte le parole, sono le lusinghe contro le quali si scaglia il camaldolese, e ascendono soli con Mosè verso la cima dell'alto monte che, come per Ambrogio nel suo commento ai salmi, rappresenta proprio la tentazione.²⁶ La presenza dei due Padri non stupisce: in particolare Agostino, alla lettura dei cui scritti Traversari accenna più volte nelle lettere. Del *De vera religione* sopra citato, Traversari ebbe probabilmente tra le mani un manoscritto del suo cenobio, ma tra quelli a sua disposizione ve ne era pure uno del Niccoli, copiato da Poggio Bracciolini tra il 1400 e il 1403, nel quale poteva leggere sia quest'opera sia il *Contra Iulianum*.²⁷ Tuttavia, sebbene il santo di Ippona rappresentasse per gli intellettuali del XV in generale la possibilità di conciliare la solitudine con lo studio e, per il tramite del *De vita solitaria* di Petrarca, si collegasse ai padri orientali, Traversari non dimostrò lo stesso livello di apprezzamento di Luigi Marsili, Andrea Biglia e altri eremitani,

né si confrontò con lui come Petrarca e Salutati, ma gli considerò superiore Crisostomo per stile e acutezza interpretativa.²⁸

Accanto ad Agostino, Traversari cita qui anche il *De teologia mystica* dello ps. Dionigi con l'immagine della nebbia più candida di ogni luce a cui si accostano i monaci sulla cima del monte da dove proteggono — esattamente come Mosè — con continue preghiere l'accampamento del Signore, ossia il cenobio nel quale si sono ritirati, tutto il popolo cristiano e quanti sono in difesa dello stesso accampamento. Proprio dal 1430 il camaldolese aveva intrapreso la traduzione del *corpus Dionysianum*, conclusa solo nel 1436 con la teologia mistica, dei cui manoscritti era però entrato in possesso fin dal 1424, per il tramite di Niccolò Niccoli.²⁹ La necessità, invece, di vigilare sull'accampamento del Signore gli giunge da Ambrogio sempre nel commento ai salmi:

ideo vigilandum est semper, castra Domini munienda, quia nocte advenit inimicus et adversarius, quando somno sensus tenetur, cibo corpus distenditur, orandum, ut iustitia dei praetendat in nobis, quae in infirmitate positos faciat fortiores, ut possit unusquisque nostrum dicere: cum infirmor, tunc potens sum.³⁰

Non resta dunque ai monaci che supplicare affinché, combattendo nello schieramento con gli occhi e le mani elevati al cielo, come in più passi biblici viene ricordato, possano prevalere allo stesso modo del patriarca.

In questa prima parte della lettera il Traversari si concentra, presentandolo come modello monastico per eccellenza, su Mosè, figura ricorrente non solo nella tradizione di esortazione monastica, benché l'episodio dello scontro con Amalek sia piuttosto raro — lo troviamo infatti nell'omelia *In illud* dello pseudo Crisostomo, in un'epistola di Girolamo e nel *Sermo* in lode della croce di Pier Damiani —, ma anche in Petrarca nel secondo libro *De vita solitaria* (II.3.1 cap. 5).³¹ In questo passo il poeta tratta della solitudine dei padri del deserto, dei patriarchi e dei Padri della Chiesa: tutti esempi provenienti dalla tradizione medioevale delle *Vitae Patrum* che il Traversari non menziona, benché li conosca ancor meglio attraverso il *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco, la cui traduzione aveva ultimato alla fine del 1423 e fatto circolare nel 1431 dopo qualche aggiunta apposta l'anno prima.³² Il religioso preferisce infatti concentrarsi su un esempio noto, quello di Mosè, che egli sente valido in primo luogo per se stesso, al punto da accostarlo alla stessa metafora in una lettera inviata qualche mese dopo la 4.6 al proprio fratello Girolamo, anch'egli monaco a Santa Maria degli Angeli, per indicargli la difficoltà nel riprendere il lavoro di traduzione del già ricordato *corpus Dionysianum*.³³ La scelta di Mosè, insieme ad Elia, quest'ultimo parimenti ricordato da Petrarca (*ivi* II.3.2 cap. 6), è forse suggerito al Traversari da un'opera a lui molto cara e da lui tradotta tra il 1419 e il 1420: la *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, un testo scritto tra VI e VII secolo che ha goduto di grandissima fortuna, pure in Occidente, dapprima attraverso la traduzione di Angelo Clarenò e poi proprio con quella del Traversari.³⁴ L'autore della *Scala* ricorre al modello biblico di Mosè mediatore e guida attraverso il mare dei peccati, al quale si deve richiamare la figura del padre spirituale nella sua funzione di interlocutore con i monaci: chi ha il compito di guidare questi ultimi verso Dio ha già percorso il cammino di perfezione e può dunque aiutare gli altri a compierlo insegnando loro ad esercitare il distacco dagli effetti terreni e a praticare l'innocenza, il digiuno e la castità.³⁵ Suggerisce questo accostamento il fatto che alla figura del pastore che vigila il Traversari si richiami proprio in questa prima parte della lettera subito dopo l'*exordium*:

Est enim profecto convenientissimum et rationi consentaneum ut ibi potissimum pia sollicitudo Pastoris invigilet (cfr. Luc. 2:8) multumque diligentiae inferat,

unde Christiano gregi et universali ecclesiae plurimum profectus et eximii decoris accedit.³⁶ (Traversari, *Epistolae* 4.6, 204)

Tenuto conto dell'insegnamento di san Paolo, di cui non mancano versetti nella lettera 4.6, l'invito a confutare, a sgridare e a esortare per raggiungere quegli obiettivi, diventa il proposito che il camaldolese rivolge a se stesso in virtù del compito di guidare i suoi monaci, come gli insegnava Giovanni Climaco.³⁷

Nella prospettiva di questo precetto — passando al secondo momento della lettera — appare allora giustificata la particolare disposizione d'animo che porta il priore generale ad accogliere con preoccupazione il mutato atteggiamento di coloro dai quali, fino a quel momento, aveva ricevuto aiuto e alimento, ossia i suoi monaci, rispetto alla cui vita egli interpreta in senso morale le sue fonti. Proprio grazie al fatto che, nella loro santa conservazione, è benedetto il santo nome di Cristo, le loro virtù, come luci che brillano di una luce straordinaria, risplendono tra le tenebre di questo mondo con un'immagine che ne rievoca una di Cassiano:

Cum virtutem perfectionis vestrae, qua velut magna quaedam luminaria in hoc mundo admirabili claritate fulgetis, multi sanctorum qui vestro erudiuntur exemplo vix queant aemulari, tamen vos, o sancti fratres Honorate et Eucheri, tanta illorum sublimium virorum, a quibus prima anachoreseos instituta suscepimus, laude flammamini.³⁸

Così come si congratula e si rallegra per i loro progressi, il Traversari si addolora per la mancanza e ne prova tristezza: dopo aver reso grazie a Dio per la notizia che i monaci mantenevano una vita regolare, ha appreso che ora sta accadendo il contrario e dunque li esorta a tornare indietro. La precedente condotta, fondata su un atteggiamento esemplare, era stata fonte di gioia: era il "Christi bonus odor" (2 Cor. 2:15) che portava notizia della loro santa esistenza, ispirata a quella di Cristo, il quale a sua volta li spingeva ad una vita virtuosa secondo il modello degli apostoli in cui il passo paolino era identificato fin da Agostino.³⁹

Ora che i monaci hanno abbandonato l'antico comportamento e vivono più rilassati — aspetto di cui lo stesso Traversari lascerà ampia testimonianza nel suo *Hodoeporicon*, racconto della sua attività di generale dall'elezione al 1435 nel quale non mancano anche episodi di ingerenza politica e di dissolutezza tanto nei monasteri maschili quanto in quelli femminili — il vigore inevitabilmente languisce in modo sensibile, così che essi scivolano sempre più verso gli aspetti deteriori della vita.⁴⁰

Eppure, in considerazione della sua preoccupazione, Traversari non nasconde assolutamente il suo dolore. Anzi, dal momento che rimedi più facili si preparano per ferite recenti, li esorta con paterno affetto a risollevarle le forze e a prendere di nuovo le armi spirituali. Questa situazione di allontanamento dalla vita regolare viene descritta attraverso la ferita appena inferta dai nemici, con la quale si entra nel vivo della seconda parte della lettera: la ferita è nel sangue, ma non è in cancrena, né il veleno letale ha infettato le vene. Traversari invita perciò i monaci a togliere la freccia e ad ascoltare il serpente di bronzo sospeso sul legno, Cristo Signore che pende dalla croce e allontanare così il veleno dell'antico drago:

Sagittam excutite (psalm. 126:4) *serpentemque aeneum* (num. 21:9) in ligno subspensum *Christum Dominum in cruce pendentem* intendite et *antiqui draconis* (apoc. 20:2) virus arcete.⁴¹ (Traversari, *Epistolae* 4.6, 205)

L'esortazione è costruita con un accumulo di passi biblici, a cui ci si deve accostare secondo il senso letterale e morale che poteva veder applicato, tra gli altri, da Crisostomo nel suo commento sia all'Antico sia al Nuovo Testamento: per il Padre greco proprio la lettera quotidiana della Bibbia teneva lontano dalle passioni.⁴²

L'immagine del peccato è presentata secondo una figura ormai tradizionale: il "draco serpens antiquus", satana tentatore dell'Apocalisse che, fin da Agostino, è richiamato nei testi escatologici.⁴³ Ad esso Traversari contrappone il serpente sospeso sulla croce, fabbricato da Mosè su indicazione di Dio: "fecit ergo Moyses serpentem aeneum et posuit pro signo quem cum percussi aspicerent sanabantur". Il serpente di bronzo sana dai peccati nei quali i monaci sono caduti, secondo un'interpretazione, presente sia in Cesario di Arles sia in Agostino, che il Traversari certamente conosceva:

Serpens isti [...] licet hoc satis mirum esse videatur, tamen figuravit incarnationem Domini. [...] Suspensus est ergo tunc serpens aeneus in conto, quia Christus suspendendus erat in ligno. Tunc enim quicumque fuisset a serpente percussus, serpentem aeneum respiciebat et sanabatur: nunc vero humanum genus quod a spiritali serpente diabolo percussum fuerat, Christum credendo respicit et sanatur. [...] Respiciebat ergo unusquisque ad serpentem aeneum et a venenatis serpentibus sanabatur. Serpens aeneus in ligno positus venena vivorum serpentium superavit.⁴⁴ [...] Haec ergo omnia ideo diximus, ut quoscumque serpentis, id est, diaboli et angelorum eius venena percusserint, ad Christum, qui in similitudine illius aenei in ligno suspensus est, fideliter semper aspiciant.⁴⁵

Hoc est quicumque percussus fuerit a serpentibus peccatorum, Christum intueatur, et habebit sanitatem in remissionem peccatorum.⁴⁶

A questo punto, con lo scopo di rendere più efficace il messaggio che alla tentazione ci si può opporre, la lettura del passo biblico costruita su immagini patristiche è rafforzata attraverso un *exemplum* agiografico, riferito a san Benedetto e tratto dai *Dialogi* di Gregorio Magno.⁴⁷ Al Traversari, che pone Gregorio tra i suoi maestri di spiritualità — colui che aveva dovuto lasciare la vita monastica per guidare la Chiesa come accadeva ora a lui per l'ordine —, non sarà sfuggito il rimpianto per il cenobio che questi aveva lasciato trasparire nel prologo. La figura di Benedetto, insieme al monastero di Montecassino, aveva attratto il camaldolese almeno dal 1424 e lo aveva spinto a richiedere aiuto tanto a Cosimo de' Medici quanto a Niccolò Niccoli per reperire la *Vita sancti Benedicti*, il *Chronicon Casinense* e i *Dialogi* dell'abate Desiderio, manoscritto che presumibilmente ottenne entro il novembre 1433.⁴⁸

A Benedetto, oltre che a Mosè, è dedicata qualche riga nel *De vita solitaria* (II.6.3–4 cap. 9) proprio sulla scia di Gregorio Magno: i *Dialogi* furono infatti un testo dall'immensa fortuna e sono esplicitamente menzionati da Petrarca che sottolinea l'esemplarità di Benedetto per la solitudine, pur se meno radicale, e ricorda che da lui derivano altri ordini religiosi, tra cui proprio quello dei camaldolesi.⁴⁹ Per quanto non si siano conservati manoscritti del *De vita solitaria* appartenuti al Traversari o al suo cenobio, il religioso, nel suo *Hodoeporicon* mostra ammirazione per il poeta e non gli saranno stati ignoti i legami con il suo ordine.⁵⁰ Petrarca, infatti, dal 1363 era stato in contatto con Giovanni Abbarbagliati, priore generale dei camaldolesi dal 1348, il quale gli aveva chiesto nel 1372 una copia del *De vita solitaria* e ne aveva lamentato l'esclusione di san Romualdo.⁵¹

Sebbene al santo di Norcia nei *Dialogi* sia riservato l'intero secondo libro, con il racconto dei miracoli e delle profezie interpretate anche allegoricamente da Gregorio,⁵² il

Traversari tralascia tutto questo e pone al centro del suo discorso un unico episodio della vita del santo:

Huisce nempe veneno sanctissimi patris vestri Benedicti pectus infecerat serpens antiquus; quando carnali ferme desiderio victus linqere deserta cogitaverat. Sed serpens ille subspensus venena antiqui serpentis exhausit; quum in se reversus urticis et vepribus sese vir Dei nudum iniecit exsterioremqe ignem intrinsecus ardente igne, imo ardentiore flamma divini amoris exstinxit. (Traversari, *Epistolae* 4.6, 205)

L'origine del desiderio che aveva indotto il santissimo padre Benedetto ad abbandonare i luoghi deserti è dunque ricondotta dal camaldolese all'antico serpente, ossia al drago dell'*Apocalisse* che con il suo veleno ne aveva infettato il petto. La risolutezza del santo viene spiegata alla luce dell'intervento di Cristo, richiamando il serpente sospeso sulla croce che ha consumato il veleno dell'antico serpente fonte di lusinghe e ponendo l'attenzione sul gesto di Benedetto che, uomo di Dio, ritornato in sé, si era gettato nudo sulle ortiche e i rovi: in tal modo il santo aveva estinto il fuoco esteriore, mentre dentro bruciava il fuoco interiore, una fiamma che ardeva di più per il divino amore.⁵³ Dell'aneddoto su Benedetto a cui si riferisce, il religioso riporta però solo i passi essenziali, concentrandosi sull'esempio di una vita cristiana e applicando per questa via i passi biblici appena visti al fondatore della regola benedettina. In Gregorio Magno, invece, la narrazione è più articolata e l'impulso è esplicitamente quello della carne:

Tanta autem carnis temptatio [...] secuta est, quantam vir sanctus numquam fuerat expertus. Quandam namque aliquando feminam viderat, quam malignus spiritus ante eius mentis oculos reduxit, tantoque igne servi Dei animum in specie illius accendit, ut se in eius pectore amoris flamma vix caperet, et iam paene deserere heremum voluptate victus deliberaret.⁵⁴

Nella lettera, inoltre, si sottolinea il fervore di Benedetto nel farsi punitore di se stesso, a tal punto severo da decidere di rimuovere la lieve macchia generata dal sordido pensiero con un tormento esteriore tanto grande, là dove Gregorio Magno si era soffermato prevalentemente sui dettagli esteriori con lo scopo di far risaltare la punizione che il santo si era inflitto:

Cum subito superna gratia respectus, ad semetipsum reversus est, atque urticarum et veprium iuxta densa succrescere fructa conspiciens, exutus indumento, nudum se in illis spinarum aculeis et urticarum incendiis proiecit, ibique diu volutatus, toto ex eis corpore vulneratus exiit, et per cutis vulnera eduxit a corpore vulnus mentis, quia voluptatem traxit in dolorem, cumque bene poenaliter arderet foris, exstinxit quod inlicite ardebat intus. Vicit itaque peccatum, quia mutavit incendium.⁵⁵

Dopo aver stabilito un forte legame tra il serpente di bronzo e Benedetto, la lettera vira verso l'ultimo tema, l'esortazione al rigore che sfocia nella richiesta di impegno nell'imitare, secondo le proprie forze, l'esempio di un santissimo uomo, insigne esempio di penitenza e conversione. I monaci devono sforzarsi di vincere l'antico nemico che ha scagliato verso di loro crudeli e infuocati dardi e devono ritornare sui loro passi e opporsi a viso aperto alla tentazione secondo l'insegnamento di san Paolo ("in faciem restiti": Gal. 2:11) grazie

all'aiuto del Signore il quale, come ricordato attraverso una serie passi biblici, combatte non solo tra i Santi, ma anche con i monaci per i quali vincerà:

Antiquum hostem qui saeva in vos atque ignea tela contorserat superare contendite. Revocate gradum, pedem referte et cui terga dederatis in faciem resistite.⁵⁶ Aderit piis votis pugnantium Dominus et contra illum vobis victoriam donabit qui pugnat *in Sanctis*. *Confidite* – inquit – *quia ego vici mundum* (Ioh. 16:33). Adspiciet ille pugnantes et *pugnabit in vobis* (deut. 1:30 e 3:22; exod. 14:14 et al.); *pro vobis vincet* (Eph. 3:1) et vincet in vobis. (Traversari, *Epistolae* 4.6, 205)

Facendo propria un'immagine diffusa già nei Padri, quella del 'miles Christi', il monaco è paragonato dal Traversari ad un soldato che, ritornato in forze, è solito alzarsi più coraggioso: egli, infatti, che, ricevuta una ferita, ha dato le spalle ai nemici, è spinto verso di loro proprio dalla ferita e ciò che prima era stato per lui causa di allontanamento dalla guerra diventa ardente occasione per inseguirli.⁵⁷

Poiché la dignità e la gloria, per la quale si sceglie di abbandonare le tenebre e la schiavitù del mondo e i desideri e di trasformarsi da figli del mondo a figli di Dio, sono supremi, l'esortazione finale del Traversari è costruita su una nuova domanda retorica e su una riflessione intessuta di molti riferimenti biblici:

An vero non suprema dignitas et singularis gloria est, qua de saeculi filiis in filios Dei divina misericordia praevenit evasistis, *qua de tenebris saeculi in admirabile Dei lumen vocati estis?* (1 Petr. 2:9) [...] *Quid retribuētis Domino pro omnibus, quae retribuit vobis?* (psalm. 115:12) *Ista meditamini, filii, in his iugi meditatione versamini;*⁵⁸ *et in meditatione vestra exardescat ignis* (psalm. 38:4) *ille divinus, quem Dominus Iesus mittere venit in terras* (Luc. 12:49) *et voluit vehementer accendi. [...] Vacate orationi, silentio, lectioni et reliquis spiritualibus studiis;*⁵⁹ *celebrate sabbatum delicatum* (Is. 58:13) *otiumque sacratum amplectimini et cum Maria sedete ad pedes Domini* (Luc. 10:39), *quos lacrymis ante laveritis et crine terseritis* (Luc. 7:38 e 44) *verbaque coelestia intenta aure captate et ita vos agite ut vocatione vestra digne ambulare videamini.*⁶⁰ (Traversari, *Epistolae* 4.6, 206)

Il versetto dalla lettera di Pietro e il psalm. 38:4 avvicinano il Traversari ad un suo contemporaneo. Sono infatti entrambi menzionati più volte da Bernardino da Siena, il primo passo in particolare nelle prediche rivolte ai sacerdoti in occasione della Quaresima.⁶¹ D'altro canto l'importanza che assume per il santo senese una predicazione attenta al dettato biblico traspare fin dalle lettere più antiche che il camaldolese gli aveva indirizzato per testimoniargli la propria vicinanza, allorché nel 1426 Bernardino dovette difendersi a Roma dall'accusa di eresia mossagli per la venerazione del nome di Gesù.⁶² In Bernardino Traversari vedeva un modo di predicare fondato sulla pietà ascetica e sulla carità spontanea, non sulla sottile analisi della dottrina, ma sulle parole dirette della Scrittura.⁶³ Per questo motivo il comportamento di coloro che accusavano Bernardino è per il camaldolese simile a quello contro cui si scaglia il profeta: "Sepulchrum patens est guttur eorum, linguis suis dolose agebant" (Rom. 3:13 e psalm. 5:11).⁶⁴ Del santo senese, il Traversari apprezzava proprio l'efficacia aderenza al dettato biblico opposta alle sottigliezze dottrinali che in effetti sono assenti nell'epistola 4.6 e più in generale nel suo epistolario.

L'impegno nella preghiera, nel silenzio e nella meditazione, richiamati in questa porzione finale della lettera, ma sostenuti già dalla tradizione patristica dove spicca non solo Girolamo, qui citato, ma soprattutto Crisostomo per il quale vi è un valore pedagogico nella lettura quotidiana della Bibbia, sono la manifestazione esteriore della separazione dal mondo che porta alla vita contemplativa di cui Maria, anch'essa menzionata, è simbolo secondo la tradizione medioevale da Beda a Tommaso d'Aquino.⁶⁵ La solitudine, in particolare, è mezzo ascetico efficace ricordato dal camaldolese pure in altre lettere: "nos in otio iocunde adquiescimus et corda nostra levare cum manibus nitimur"; e "in solitudine cordis nostri" aveva provato consolazione.⁶⁶ Solitudine è sinonimo di silenzio, di pace, come fa intendere ricorrendo ad un'altra immagine, quella del "sabbatum delicatum", il giorno delizioso del riposo dedicato a Dio secondo il commento di Girolamo a Isaia e a Paolo, ripresa anch'essa in una predica da Bernardino da Siena.⁶⁷ La solitudine è messa in discussione dalle seduzioni del mondo, "periculum est ... coabitare serpenti", il cui unico rimedio sono la sacra lettura, il silenzio e la meditazione sulla parola divina, qui richiamata riecheggiando Bernardo, la quale andrà ascoltata, con Girolamo, attentamente.

Il generale camaldolese conclude l'esortazione sottolineando che, se sarà rassicurato dai monaci riguardo la loro penitenza e il loro cambiamento, non solo li amerà più del solito, ma li allierà con tutti i benefici e ogni pietà. Tuttavia, se al contrario apprenderà che saranno rimasti nella negligenza, aggiungendo una sorta di clausola ingiuntiva, si preoccuperà di punire, secondo la regola, più aspramente questa loro negligenza, poiché è scritto: "Compelle intrare (Luc. 14:23) et de manibus nostris requirendum animarum vestrarum sanguinem (gen. 3:8)".

La prospettiva che il Traversari manifesta, dunque, in queste ultime righe si ispira al paolino "argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina" (2 Tim. 4:2), così frequente in altre sue lettere, ma già ampiamente commentato da Giovanni Crisostomo, citato nella *Regula* di Benedetto e nella *Regula pastoralis* di Gregorio Magno.⁶⁸

Insomma, questo primo esame delle fonti presenti nell'epistola 4.6, che sotto il nome di Eugenio IV cela la paternità del Traversari, con gli amati Padri latini e con il monachesimo greco in filigrana, mostra come il camaldolese prediliga nella sua argomentazione l'inserzione di brevi frasi tratte dalla Bibbia e si muova, nello stesso tempo, in un percorso intertestuale tipico dell'Umanesimo.⁶⁹ In esso le fonti bibliche si intrecciano da un lato con citazioni provenienti da altre letture, i cui autori, i Padri della Chiesa, non sono essi pure menzionati, dall'altro con le stesse sue parole attraverso un fluido passaggio dalle une alle altre senza che il lettore se ne avveda o avverta qualche dissonanza, prescindendo dal loro contesto specifico che viene invece tralasciato. La parola divina viene sempre invocata e citata nel corso del testo, anche se egli non ne esplicita mai la provenienza e lascia che sia il destinatario a decodificarla come tale: ma per il mondo monastico, di cui la Bibbia è compagna quotidiana, la percezione non è certo difficoltosa.⁷⁰

In particolare, i passi biblici, che ricorrono lungo l'intera lettera e soprattutto nella terza parte, non si possono considerare citazioni di secondo livello, ossia all'interno di altre fonti per cui il Traversari si sarebbe limitato a riprendere la prima. Essi, al contrario, sono inseriti volutamente dal camaldolese tanto all'interno del proprio discorso quanto dentro alcune fonti, come nel caso dell'*exemplum* di Benedetto tratto dai *Dialogi* di Gregorio Magno, in cui si intrecciano passi dal Vecchio e Nuovo Testamento. Con tutta evidenza non manca per alcuni di essi una tradizione esegetica che affonda le radici nell'età patristica e che gli giunge attraverso un approccio diretto ai Padri. Nella sua lettura il Traversari applica alla vita monastica lo "iugum Christi suave et onus leve" (Matth. 11:30) e vede nel monaco tanto colui che combatte il drago dell'Apocalisse (apoc. 20:2) e si avvale del serpente di bronzo (num. 21:9), da cui riceve aiuto contro la tentazione, quanto colui che, riprendendo anche qui la

tradizione, deve essere come Maria che siede ai piedi di Cristo (Luc. 12:49) e gode del sabato delicato (Is. 58:13): solo così il “Christi bonus odor” (2 Cor. 2:15), il sentore della vera vita contemplativa, tornerà a diffondersi. Se si guarda al suo orizzonte, vivere da monaci significava vivere secondo la Scrittura. Pertanto, sulla scia di Giovanni Climaco, che ne era diffidente perché occorre una notevole forza spirituale per accostarsi ad essa, e soprattutto di Giovanni Crisostomo, che non l’aveva privilegiata nei suoi commenti, nel far uso alla citazione biblica non vi è nel Traversari il ricorso all’allegoria.⁷¹

In virtù dello sforzo che anima continuamente il camaldolese, quello di una vita spirituale conforme alla regola, la sua riflessione si articola attraverso un duplice uso della parola biblica sull’esempio di Crisostomo, al quale si può accostare Bernardo: da un lato egli si avvale del senso letterale, dall’altro predilige immagini che si prestino ad un’interpretazione tropologica, privilegiando il senso letterale e il messaggio morale con una riflessione che guarda a vizi, a virtù, al distacco dai beni terreni, all’importanza dello studio della Scrittura come via verso la Salvezza.⁷² Nel porre di conseguenza attenzione al significato letterale e morale, egli costruisce metafore che si richiamano alla vera vita monastica: il significato più profondo, di carattere strettamente spirituale, va ricercato nella figura di Mosè (exod. 17:8-10), che ricorreva già nelle opere in lode della vita monastica, ma qui presente con un episodio, quello di Amalek, raro negli autori frequentati dal camaldolese, al quale, in questa sua lotta contro le debolezze della vita, si deve accostare un esempio nuovo, quello di Benedetto.

I passi biblici sono pertanto il fulcro di un discorso di esortazione programmatico, che punta l’attenzione sul desiderio sia del religioso, sia di papa Eugenio IV, di un ritorno all’osservanza e che, a differenza della trattazione umanistica contemporanea, non si concentra solo sulla lode di questa scelta o su quella della solitudine e della possibilità di dedicarsi alle lettere, quest’ultima peraltro assente nel testo, ma si richiama, sia con i due esempi sia con le continue citazioni bibliche, alle origini tardo antiche del monachesimo come scelta di vita autentica, per il quale la Bibbia è fonte di ispirazione nella prassi monastica e ne costituisce il presupposto. Il costante riferimento alla Bibbia indica, dunque, il percorso spirituale del monaco riportandolo alle radici del monachesimo benedettino, ossia a quanto indicato nella *Regula Benedicti*: “per ducatum Evangelii pergamus itinera eius”.⁷³ È un approccio che allontana il Traversari da altri tentativi di riforma religiosa che si rifacevano, con metodi poco filologici, a presunte regole monastiche antiche, come quella detta di “san Girolamo”, sulla quale lo stesso camaldolese nel 1427, qualche mese dopo essere intervenuto in favore di Bernardino da Siena, era stato interpellato da Lope de Olmedo preposito generale dei Gerolimini per la Spagna, affinché esprimesse un suo parere sulla regola da lui composta attingendo ad estratti dagli scritti del Santo, o come quella degli eremitani che avevano fatto di Agostino uno di loro.⁷⁴

Certamente, se nel richiamarsi alle origini il Traversari si distanzia da alcune esperienze contemporanee, nell’interpretazione dei passi biblici, non si rivela tanto un innovatore quanto, piuttosto, mostra il suo legame con il cristianesimo patristico. Egli si muove, infatti, nel contesto della tradizione di esegeti a lui cari, — in particolare Agostino, Ambrogio, Cesario di Arles, Giovanni Crisostomo e Giovanni Climaco, Bernardo da Chiaravalle, letti direttamente — che avevano già esplicitato questi significati, e dei predicatori del suo tempo come Bernardino da Siena, che ponevano i riferimenti alla Bibbia al centro dei loro sermoni.⁷⁵ È una prospettiva nella quale il camaldolese farà scuola all’interno del suo ordine: alla luce delle considerazioni appena esposte il richiamo al testo biblico come fondamento della meditazione, espresso dal camaldolese Agostino di Portico nelle sue lettere devozionali, andrà a maggior ragione ricondotto — come già ipotizzato — proprio all’insegnamento del suo maestro Ambrogio Traversari.⁷⁶

Università di Torino
simona.iaria@unito.it

Parole chiave: Ambrogio Traversari, Umanesimo, Bibbia, Padri della Chiesa, riforma monastica.

Keywords: Ambrogio Traversari, Humanism, Bible, church fathers, monastic reform.

*This research has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement n° 101028944.

Per l'edizione delle lettere si fa riferimento ad Ambrosii Traversarii *Epistolae et orationes*, ed. Lorenzo Mehus, vol. 2 (Florentiae, 1759) d'ora in poi Traversari, *Epistolae* seguite dall'indicazione del libro, dal numero della lettera e dalla colonna.

¹ Qualunque riflessione sull'interpretazione del testo biblico tra età patristica e medioevale ha come punto di riferimento i lavori di Henry de Lubac, *I quattro sensi della scrittura* (Milano, 1986–2006), voll. 1–4 (nel proseguo del contributo si citerà dal vol. 2.1); Beryl Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, ed. Gian Luca Potestà (Bologna, 2008); e Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma, 1985). In particolare, per i secoli centrali del Medioevo: Gilbert Dahan, *L'Occident médiéval lecteur de l'Écriture* (Paris, 2001) e idem, *Lire la Bible au Moyen Age. Essais d'herméneutique médiévale* (Genève, 2009). Per l'Umanesimo: *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento / La bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance. Atti del convegno internazionale. Firenze, Certosa del Galluzzo, 8–9 novembre 1996*, ed. Lino Leonardi (Firenze, 1998); *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, ed. Thomas Heffernan and Thomas E. Burman (Leiden, 2005); Francesco Bausi, "Bibbia e Umanesimo," in *La Bibbia e la letteratura italiana. Dal Medioevo al Rinascimento*, ed. Grazia Melli e Marialuigia Sipione (Brescia, 2013), 363–98, a 370–83; Amos Edelheit, "Reading the Penitential Psalms in Late Fifteenth-Century Florence," in *"Wading Lambs and Swimming Elephants": The Bible for the Laity and the Theologians in Late Medieval and Early Modern Era*, ed. François Wim and August den Hollander (Leuven, 2012), 41–54; Remo L. Guidi, *Frati e Umanisti nel Quattrocento* (Alessandria, 2013), 1; e *Exegesis of Holy Scripture from Origen to Lorenzo Valla*, ed. Maria Valeria Ingegno (Turnhout, in corso di stampa). Per un inquadramento complessivo sullo *status quaestionis* dello studio dei volgarizzamenti biblici, si rinvia a Sabrina Corbellini, "Reading, Writing and Collecting," *Church History and Religious Culture* 93 (2013): 187–214; e *Repertorio di letteratura biblica a stampa in italiano (1462ca–1650)*, ed. Erminia Ardissino ed Élise Boillet (Turnhout, 2023).

² Per un quadro generale: John Monfasani, "Criticism of Biblical Humanists in Quattrocento Italy," in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. Erika Rummel (Leiden, 2008), 15–38. Sul Manetti: Annet den Haan, "Giannozzo Manetti's New Testament: New Evidence on Sources, Translation Process and the Use of Valla's Annotations," *Renaissance Studies* 27 (2014): 731–47; eadem, "Valla on Biblical Scholarship: Metadiscourse at the Court of Nicholas V," *Renaissanceforum* 9 (2016): 23–39; ed eadem, *Giannozzo Manetti's New Testament: Translation Theory and Practice in Fifteenth-Century Italy* (Leiden, 2016). Sul Manetti si veda anche David Marsh, *Giannozzo Manetti: The Life of a Florentine Humanist* (Cambridge, MA, 2019). Per Valla: Victor Pastor Abáigar, "La filología bíblica de Antonio de Nebrija. De Valla a Erasmo," in *A quinientos años de la Políglota: El proyecto humanístico de Cisneros: Fuentes documentales y líneas de investigación*, ed. Inmaculada Delgado Jara (Salamanca, 2015); Guido Dall'Olio, "Tre critici della vita monastica: Lorenzo Valla, Erasmo da Rotterdam, Martin Lutero," *Studi francescani* 112 (2015): 335–58; Christopher Celenza, "Lorenzo Valla's Radical Philology: The 'Preface' to the Annotations to the New Testament in Context," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42 (2012): 365–94 e idem, *The Italian Renaissance and the Origins of the Modern Humanities: An Intellectual History, 1400–1800* (Cambridge, 2021), 38–60.

³ Nirit Ben-Aryeh Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356–1419) and Bernardino da Siena (1380–1444)* (Turnhout, 2001); Jane Tylus, "Caterina da Siena and the Legacy of Humanism," in *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*, ed. Joseph Marino and Melinda W. Schlitt (Rochester, 2001), 116–43; e Rita Librandi, "La Bibbia riportata da Caterina da Siena," in *The Church and the Languages of Italy before the Council of Trent*, ed. Franco Pierno (Toronto, 2015), 111–27. Su Bernardino si vedano: Franco Mormando, *The*

Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy (Chicago, 1999), e altri studi precedenti del medesimo autore, e Valentina Berardini, "Est enim eloquentia valde necessaria praedicationi: Bernardino da Siena e la *sermocinatio*," *Cahiers d'études italiennes* 29 (2019) (online) con bibliografia precedente.

⁴ Per un profilo del Traversari, unitamente alla bibliografia sulla vita e le opere, si rinvia alla 'voce' "Ambrosius Traversarius," in *Clavis degli autori camaldolesi*, ed. Elisabetta Guerrieri (Firenze, 2012), 4–57, cui si aggiunga Marzia Pontone, "Lettere inedite di Ambrogio Traversari nel codice Trivulziano 1626," *Italia medioevale e umanistica* 52 (2011): 71–102; ed eadem, "Traversari, Ambrogio," in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi (Cham, 2022), 3296–300; Riccardo Saccenti, "Traversari, Ambrogio," in *Dizionario biografico degli Italiani* (Roma: 2019), 96:608–12 con bibliografia precedente; Simona Iaria, "Interessi grammaticali, autografi e ortografia: il caso di Ambrogio Traversari," *Italia medioevale e umanistica* 56 (2017): 159–87; Claudio U. Cortoni, "Con le lettere, con la santità della vita e inviolabile osservanza della Regola e delle sante costituzioni antiche: Ambrogio Traversari e la riforma del mondo camaldolese," in *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione Cassinese: genesi, evoluzione e irradiazione di un modello monastico europeo (sec. XV–XVI): Atti del convegno internazionale di studi per il VI centenario di fondazione della Congregazione "De unitate."* Padova, Abbazia di Santa Giustina, mercoledì 18–sabato 21 settembre 2019, ed. Elisa Furlan e Francesco G.B. Trolese (Cesena, 2022), 131–56; e Matteo Ceccherini, "Libri per l'otium' eremitico: un'epistola di Ambrogio Traversari al monaco Michele," *Medioevo e Rinascimento*, n.s. 33 (2022): 119–69. Poco aggiornato sui principali studi traversariani, anche in relazione all'argomento qui trattato è, invece, Marcel Martin, "Ambrogio Traversari a oživení zájmu o východní patristiku v Itálii v prvé polovině 15. století: předpoklady a směřování," *Nové historické rozhledy / New historical perspectives* 3 (2013): 39–50.

⁵ Ne sono un esempio gli interventi su Lattanzio: Gabriella Pomaro, "L'attività di Ambrogio Traversari in codici fiorentini," *Interpres* 1 (1979): 105–15; eadem, "Fila traversariane. I codici di Lattanzio," in *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno internazionale di studi. Camaldoli-Firenze, 15–18 settembre 1986*, ed. Gian Carlo Garfagnini (Firenze, 1988), 235–85 a 249–50 e 262–63. Sulla lettura in chiave umanistica dei Padri si rinvia alle osservazioni di Cécile Caby, "L'humanisme au service de l'observance: quelques piste de recherche," in *L'Humanisme et l'Église en Italie et en France meridionale (XV^e siècle - milieu du XVI^e)*, ed. Patrick Gilli (Rome, 2004), 115–48.

⁶ "Dono mihi obstulit Marianus meus volumen Hebraeum in quo Paralipomenon, Psalterium, Iob, libri Salomonis, Daniel, Hieremiae, Lamentationes, Hester et Hesdras continentur." (Traversari, *Epistolae* 11.16, 497 al fratello Girolamo); "Volumen illud Hebraeum quod Roma adtuli, dono Mariani mei illustris pueri, quaeso huic tabellario ad me deferendum tradas." (Traversari, *Epistolae* 11.48, 533); e Alessandro Dini Traversari, *Ambrogio Traversari e i suoi tempi. Albero genealogico Traversari ricostruito. Hodoeporicon* (Firenze, 1912), doc. 4. Anche il più antico biografo del Traversari ricorda questo interesse: Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, ed. Aulo Greco, 2 vols. (Firenze, 1970), 1:450.

⁷ Traversari, *Epistolae* 13.23, 631 e 5.32, 264.

⁸ Traversari, *Epistolae* 22.9, 938; 14.14, 658; e 21.1, 911. I passi biblici menzionati sono da me citati così come ricorrono nelle lettere e sono stati identificati con riferimento a *Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V pontificis maximi iussu ... logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata* a Alberto Colunga Cueto et Lorenzo Turrado (Milano, 1995), rispetto alla quale non presentano significative varianti.

⁹ Cfr. sull'argomento Daniela Delcorno Branca, "Lettere di direzione spirituale di un discepolo del Traversari: Agostino di Portico di Romagna," *Lettere italiane* 3 (2001): 377–96 a 380 nota 11; e *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, ed. Carlo del Corno e Maria Luisa Doglio (Bologna, 2003). Per l'ambito monastico femminile: Luisa Miglio, "Lettere dal monastero. Scrittura e cultura scritta nei conventi femminili toscani del '400," in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secoli XIII–XV). Atti del convegno di studio. Fermo, 17–19 settembre 1997*, ed. Giuseppe Avarucci, Rosa Marisa Borraccini Verducci e Giammarco Borri (Spoleto, 1999), 133–63. L'uso della lettera come riflessione spirituale in ambito religioso meriterebbe un approfondimento, come segnalato per Pier Damiani: Christopher D. Fletcher, "Rhetoric, Reform, and Christian Eloquence: The Letter Form and the Religious Thought of Peter Damian," *Viator* 66 (2015): 61–92.

¹⁰ Per un'ampia bibliografia sulle traduzioni e sui manoscritti ricercati dal Traversari, cfr. Marzia Pontone, *Ambrogio Traversari monaco e umanista: fra scrittura latina e scrittura greca* (Torino, 2010), 4–9 e 11–21; Simona Iaria, "Istanze religiose ed esigenze filologiche nelle lettere di dedica alle traduzioni di Ambrogio Traversari," in *(Para-) Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit. München, 04.–06. März 2010*, ed. Bernard Huss, Patrizia Mazzillo e Thomas Ricklin (München, 2011), 17–41. Più in generale sulla diffusione dei Padri greci nell'Umanesimo anche nella cerchia del Traversari: Salvatore Gentile, "Umanesimo fiorentino e riscoperta dei Padri," in *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e*

incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento. Catalogo della mostra allestita presso la Biblioteca Medicea Laurenziana. Firenze, 5 febbraio–9 agosto 1997, ed. S. Gentile (Roma, 1997), 45–62; Mariarosa Cortesi, “Umanisti alla ricerca dei Padri greci,” in *Umanesimo e Padri della Chiesa*, ed. Gentile, 63–75; e Antonio Manfredi, “S. Agostino, Niccoli e Parentucelli tra San Marco e la Vaticana: rinnovamento delle biblioteche e diffusione di testi,” *Italia medioevale e umanistica* 44 (2003): 27–64. Per Crisostomo da ultimo: Sam J. Kennerley, *The Reception of John Chrysostom in Early Modern Europe: Translating and Reading a Greek Church Father from 1417 to 1624* (Berlin, 2023), 36–46. Osservazioni nella prospettiva della vita monastica tra i padri del IV e V secolo in Lubac, *Esegesi medievale* (n. 1 sopra), 232. Per l’influenza dei padri greci sull’etica in età umanistica: Agostino Sottili, “Griechische Kirchenväter im System der humanistischen Ethik: Ambrogio Traversari Beitrag zur Rezeption der Patristischen Literatur,” in *Ethik im Humanismus*, ed. Walter Rüegg und Diether Wuttke (Boppard, 1979), 63–85.

¹¹ Cécile Caby, “I Padri nell’osservanza camaldolese: uso, riuso e abuso”, in *Tradizioni patristiche nell’Umanesimo. Atti del Convegno dell’Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento – Biblioteca Medicea Laurenziana. Firenze, 6–8 febbraio 1997*, ed. Mariarosa Cortesi e Claudio Leonardi (Firenze, 2000), 175–91, a 183–84; eadem, “L’humanisme au service de l’observance” (n. 5 sopra), 121–23; e Umberto Longo, “Angelitus vivere. Pier Damiani e la perfezione eremitica,” *Noctua: La tradizione filosofica dall’antico al moderno* 8 (2021): 320–37.

¹² Nello specifico su Petrarca: Anna Maria Voci, *Petrarca e la vita religiosa: il mito umanistico della vita eremitica* (Roma, 1983), 113–20; Karl A. E. Enekel, “Die monastische Petrarca-Rezeption: Zur Autorisierung über den Widmungsempfänger und zu anderen Bedingungen des Erfolgs von *De vita solitaria* in spätmittelalterlichen Klöstern,” *Neulateinisches Jahrbuch* 14 (2012): 27–51; Ulrich Eigler, “*De vita solitaria*: Il Petrarca e la ‘reinvenzione’ dello studioso,” *Humanistica* 10 (2015): 85–92; e Lorenzo Geri, “Il *De seculo et religione* di Coluccio Salutati e le opere in ‘stile monastico’ di Francesco Petrarca,” *Rinascimento* 57 (2017): 3–36. Sul Salutati si vedano i seguenti studi di Cécile Caby: “Coluccio Salutati e Santa Maria degli Angeli: nuovi documenti, nuovi approcci,” in *Novità su Coluccio Salutati: Seminario a 600 anni dalla morte, Firenze, 4 dicembre 2006*, edito in *Medioevo e Rinascimento*, n. s. 19 (2008): 87–104; eadem, “À propos du *De seculo et religione*: Coluccio Salutati et Santa Maria degli Angeli,” in *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, ed. Christian Trottmann (Rome, 2009), 483–529; ed eadem, “Coluccio Salutati, Santa Maria degli Angeli e il *De seculo et religione*,” in *Coluccio Salutati e l’invenzione dell’umanesimo: Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 29–31 ottobre 2008*, ed. Concetta Bianca (Roma, 2010), 341–68. Più in generale per quanto riguarda altri umanisti si vedano i contributi editi in *Vie solitaire, vie civile: L’humanisme de Pétrarque à Alberti: Actes du XLVII^e Colloque international d’études humanistes, Tours, 28 juin–2 juillet 2004*, ed. Frank la Brasca et Christian Trottmann (Paris, 2011).

¹³ Traversari, *Epistolae* 4.6, 204–206. Le lettere sono fruibili solo in due edizioni settecentesche, sulla base della tradizione manoscritta a cui ebbero accesso gli editori: quella in venti libri curata da E. Martène e U. Durand nel terzo volume dei *Veterum scriptorum et monumentorum ... amplissima collectio* (Parisiis, 1724) e quella in venticinque libri opera di Pietro Canneti e Lorenzo Mehus (qui citata) della quale tuttavia manca una ricognizione completa dei materiali a cui attinsero. Circa altre 80 lettere sono state pubblicate nel corso dell’ultimo secolo. Mentre il Traversari era in vita, la costituzione della raccolta epistolare avanzò per successive elaborazioni e aggiunte, proseguite anche dopo la sua morte, con il coinvolgimento di diverse personalità legate alla cerchia dei suoi discepoli. Si vedano al riguardo i seguenti studi: Giovanni Mercati, *Ultimi contributi alla storia degli umanisti, vol. 1: Traversariana* (Città del Vaticano, 1939), 52–66; Antonio Manfredi, “Schede per il Vat. Lat. 1793,” in *Antichi e moderni: Studi in onore di Roberto Cardini*, ed. Lucia Bertolini e Donatella Coppini (Firenze, 2010), 745–59; Pontone, *Ambrogio Traversari monaco e umanista*, 185–92 (con indicazione della bibliografia precedente); eadem, “Lettere inedite di Ambrogio Traversari” (n. 4 sopra), 71–102; Simona Iaria, “Ambrogio Traversari nel contesto delle visite a San Vito di Vicenza (con un nuovo autografo),” *Aevum* 88 (2014): 553–74; e Cécile Caby, “Pratiche umanistiche e riforma monastica: gli epistolari camaldolesi latini nel Quattrocento,” in *Camaldoli e l’ordine camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo: Atti del I Convegno internazionale di studi in occasione del Millenario di Camaldoli (1012–2012), Monastero di Camaldoli, 31 maggio–2 giugno 2012*, ed. Cécile Caby e Pierluigi Licciardello (Cesena, 2014), 523–52; Matteo Ceccherini, *Ambrogio Traversari, Lettere a Cristoforo di San Marcello: Edizione critica e commento* (Ph.D. diss., Università degli studi di Firenze, 2023).

¹⁴ “Eugenius episcopus servus servorum Dei” riporta il Mehus (col. 204). Per la datazione si veda Francesco Paolo Luiso, *Riordinamento dell’epistolario di Ambrogio Traversari con lettere inedite e note storico-cronologiche*, 3 vols. (Firenze, 1898–1903), 1:24. La presenza a Roma è attestata da numerose lettere da lì inviate ai più svariati corrispondenti: Luiso, *Riordinamento dell’epistolario di Ambrogio Traversari*, 3:57. Sul pontefice si vedano Ludwig von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, 17 vols. (Roma, 1958–1964), 1:290–362; Joseph Gill, *Eugenius IV: Pope of Christian Union* (London, 1961); Denys Hay, “Eugenio IV,

papa,” in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 vols. (Roma, 1960–2020), 43:496–502 e in *Enciclopedia dei Papi*, 3 vols. (Roma, 2000), 2:634–40 con bibliografia precedente; e Matteo Melchiorre, “L’affetto di Eugenio IV. Riforma e anatomia di un capitolo cattedrale,” *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 45 (2011): 471–512. Per la famiglia Condulmer, dalla quale Eugenio IV proveniva, e il ruolo da essa svolto nelle vicende beneficarie ed ecclesiastiche veneziane cfr. Giuseppe Del Torre, *Patrizi e cardinali. Venezia e le istituzioni ecclesiastiche nella prima età moderna* (Milano, 2010).

¹⁵ Traversari, *Ambrogio Traversari e i suoi tempi* (n. 6 sopra), 29 e nella traduzione italiana Ambrogio Traversari, *Hodoeporicon*, trad. di Vittorio Tamburini, presentazione di Eugenio Garin (Firenze, 1985), 58.

¹⁶ Sulla riforma monastica in ambito camaldolese con il coinvolgimento di Ambrogio Traversari: Roberto Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento* (Bologna, 1987), 74–77 e 148–50; Cécile Caby, *De l’érémisme rural au monachisme urbain: Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Age* (Rome, 1999), 667–789; Simona Iaria, “Da Ambrogio Traversari a Luca Carducci: aspetti e momenti della riforma camaldolese nell’età di Eugenio IV,” *Aevum* 89 (2015): 483–524 e i contributi editi in *Camaldoli e l’ordine camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo* e in *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione Cassinese* (n. 4 sopra), qui in particolare i saggi di Mauro Tagliabue e di Francesco Salvestrini.

¹⁷ Cfr. le osservazioni condotte da Caby, “I Padri nell’osservanza camaldolese: uso, riuso e abuso”, 177 e 181–82; e Iaria, “Da Ambrogio Traversari a Luca Carducci,” 487–94. Per lo studio nei monasteri urbani camaldolesi e l’esortazione rivolta da papa Martino V al Traversari nel proseguire in questa direzione: Antoine Thomas, “Extraits des archives du Vatican pour servir à l’histoire littéraire du moyen-âge (suite et fin.),” *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 4 (1884): 9–52, a 51–52; e Caby, *De l’érémisme rural au monachisme urbain*, 277–90. Un puntuale quadro della legislazione camaldolese è offerto invece da Pierluigi Licciardello, “Legislazione camaldolese medievale (XI–XV secolo), un repertorio,” *Benedictina* 54 (2007): 22–60.

¹⁸ Per la partecipazione del Traversari al concilio di Basilea: Caby, *De l’érémisme rural au monachisme urbain*, 675–91.

¹⁹ Si veda, per altri esempi di simili inizi e più in generale per le lettere amministrative, Simona Iaria, “Nuove testimonianze autografe di Ambrogio Traversari nell’Archivio di Stato di Firenze,” in *Margherita amicorum: Studi di cultura europea per Agostino Sottili*, ed. Fabio Forner, Carla Maria Monti e Paul Gerhard Smith (Milano, 2005), 585–602, a 398 e nota 29; e Pontone, *Ambrogio Traversari monaco e umanista* (n. 10 sopra), 168–69 e note 17–19, e 240–41.

²⁰ Cyprianus, *De habitu virginum* 3, ed. Letizia Ciccolini, CCSL 3F (Turnhout, 2016), 287; e Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de Evangelio aeterno*, sermo 48.1.1, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, in *Sancti Bernardini Senensis Opera omnia*, 9 vols. (Ad Claras Aquas, 1950–1965), 4:468. Il passo è citato anche da Augustinus, *De doctrina christiana* 4.21.47, ed. Joseph Martin, CCSL 32 (Turnhout, 1962), 153 ma in diverso contesto come esempio retorico.

²¹ Come osserva Lubac, *Esegesi medievale* (n. 1 sopra), 221–27. Nelle sue lettere Traversari ricorda sia i maestri di spiritualità (oltre alla regola monastica, Girolamo, Agostino, Giovanni Cassiano, Sulpicio Severo, Gregorio Magno e Bernardo di Chiaravalle per i latini; Antonio, Efrem Siro, Basilio, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo, Giovanni Climaco e Giovanni Mosco per i greci); sia numerosi altri autori antichi, non necessariamente cristiani, di cui ricercò e spesso ottenne manoscritti per il tramite della cerchia di umanisti con i quali era in amicizia (tra gli altri Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini, Giovanni Aurispa): bibliografia al riguardo a n. 10 sopra.

²² Augustinus, *Sermones ad populum* 70.2, ed. Pierre Patrick Verbraken et al., CCSL 41A (Turnhout, 2008), 472. Il passo evangelico ricorre in altri Padri cari al Traversari, tra i quali in particolare: Ambrosius, *Expositio psalmi CXVIII* 15.9, ed. Michael Petschenig, CSEL 62 (Vindobonae, 1913), 335; Bernardus Claraevallensis, *Epistulae* 11.5, 72.1, 385.3 e 462.4, ed. Jean Leclercq et Henry M. Rochais, in *Sancti Bernardi Opera*, 8 vols. (Paris, 1957–1977), 7:56, 7:176, 8:353 et 8:441; idem, *De diligendo Deo* 11, ed. Leclercq et Rochais, 3:128; e Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de Evangelio aeterno* sermo 56.3.3.3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 5:151.

²³ Bernardus Claraevallensis, *Sermones super psalmum ‘Qui habitat’* 9.6, ed. Leclercq et Rochais, 4:439. Cfr. a tale proposito Lubac, *Esegesi medievale* (n. 1 sopra), 235–36.

²⁴ Per “relictis phantasmatum [...] turbis” si veda Augustinus, *De vera religione* 35, ed. Klaus-D. Daur, CCSL 32 (Turnhout, 1962), 230: “Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur.” Per “Domino inhaerere”: cfr. Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 4.10, ed. Eligio Dekkers et J. Fraipont, CCSL 38 (Turnhout, 1956), 19; e Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 145.5, ed. Dekkers et Fraipont, CCSL 40 (Turnhout, 1956), 2108. Per “caliginem illam [...] subeuntes,” cfr. ps.-Dionisius Areopagita, *De mystica teologia* 1.3.45 (trad. di Traversari), in Philippe Chevallier et al., *Dionysiaca: Recueil donnant l’ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l’Aréopage [...]*, 2 vols. (Paris-Brüges, 1937), 1:589 (A): “Quemadmodum nunc quoque

caliginem illam subeuntibus quae omnem intelligentiam superat, non brevitatis sed defectus omnino sermonis atque intelligentiae occurret.”

²⁵ Cfr. anche exod. 17:16: “Quia manus solii Domini et bellum Dei erit contra Amalech a generatione in generationem.”

²⁶ Ambrosius, *Expositio psalmi CXVIII* 19.42: “Moyses solus in vertice Sinae montis, qui Latina interpretatione dicitur ‘temptatio’.” ed. Petschenig, 443; e idem, *Explanatio psalmorum XII* 43.40.3, ed. Michael Petschenig, CSEL 64 (Vindobonae, 1919), 291. Per l’espressione “montis excelsi vertice” si vedano Lactantius, *Divinae Institutiones*, 3.28.14, ed. Samuel Brandt, CSEL 19 (Vindobonae, 1890), 266; e Iohannes Cassianus, *Collationes XXIII* 18.1, ed. Michael Petschenig, CSEL 13 (Vindobonae, 1886), 507.

²⁷ Per la continuità della presenza di Agostino tra XIV e XV secolo si vedano *Gli umanisti e Agostino*, ed. Donatella Coppini e Mariangela Regoliosi (Firenze, 2001) e *Augustine and the Humanists: Reading the City of God from Petrarch to Poliziano*, ed. Anthony Dupont, Gert Paroens and Andrea Robiglio (Gand, 2021), in particolare per il manoscritto copiato da Poggio: Outi Merisalo, “Poggio Bracciolini,” 125–38, a 126 e nota 11.

²⁸ Traversari, *Epistolae* 8.5, col. 360 (al Niccoli; 18 dicembre 1423). Cfr. per le opere a lui note: Charles H. Stinger, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386–1439) and the Revival of Patristic Theology in the Early Italian Renaissance* (Albany, NY, 1977), 96–100.

²⁹ Stinger, *Humanism and the Church Fathers*, 159–60.

³⁰ Ambrosius, *Explanatio psalmorum XII* 35.25.3, ed. Petschenig, 67.

³¹ Iohannes Chrysostomus, *Homelia In illud*, PG 51, col. 335; Hieronymus, *Epistolae* 78.13, ed. Isidorus Hilberg, CSEL 54 (Vindobonae, 1910), 61; e Petrus Damianus, *Sermones* 48.4, ed. Lorenzo Saraceno (Roma, 2015), 170–73. Il versetto di exod. 17:8–10, in differente contesto, è citato in un altro passo di Girolamo (*Epistolae* 60.17) e in altro autore noto al Traversari: Philippus Haruengius, *De dignitate clericorum* 9, PL 203, col. 677. Per il *De vita solitaria* si veda Pétrarque, *De vita solitaria: La vie solitaire 1346–1366*, préface de Nicholas Mann, introduction, traduction et notes de Christophe Carraud (Grenoble, 1999), 196–97.

³² Elpidio Mioni, “Le ‘Vitae patrum’ nella traduzione di Ambrogio Traversari,” *Aevum* 24 (1950): 319–31. Il Traversari citerà, invece, i nomi Antonio, Ilario, Pacomio e Basilio, insieme a Benedetto, in una lettera di esortazione del 1433 (Traversari, *Epistolae* 18.3, 820).

³³ Traversari *Epistolae* 11.48, 533 (7 novembre 1432): “Dionysium adhuc adtingere minime ausus sum; quod revera perturbationes obsistunt plurimae; nec idoneus sum eas exscutere. Si, Domino imperante et praecibus nostris exscitato, sedentur fluctus et tranquillitas redeat, ingredi audebo cum Moyse caliginem omni luce gratiorem.”

³⁴ Rosa Maria Parrinello, “Paternità spirituale e padri spirituali a Bisanzio. Giovanni Climaco, Teodoto Studita e Simone il Nuovo Teologo,” *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* 24 (1998): 349–74; Mariarosa Cortesi, “La ricezione della ‘Scala’ in Occidente,” in *Giovanni Climaco e il Sinai*, ed. Damianos del Sinai et al. (Magnano, 2002), 279–300; e Paolo Varalda, “Per la conoscenza di Giovanni Climaco nell’Occidente latino tra Trecento e Quattrocento,” in *Padri latini e greci a confronto (secoli XIII–XV): Atti del Convegno di studi della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL). Certosa del Galluzzo, Firenze, 19–20 ottobre 2001*, ed. Mariarosa Cortesi (Firenze, 2004), 37–61. Osservazioni specifiche sulla traduzione del Traversari in Agostino Sottili, “Humanistische Neuverwertung mittelalterlicher Übersetzungen: Zum mittelalterlichen und humanistischen Fortleben des Johannes Climacus,” in *Die Rezeption der Antike: Zum Problem der Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance*, ed. Austust Buck (Hamburg, 1981), 165–85. Per il confronto con il *De vita solitaria*: Pétrarque, *De vita solitaria: La vie solitaire*, 198–99.

³⁵ Giovanni Climaco, *La scala del Paradiso* 1.14, trad. Rosa Maria Parrinello (Milano, 2007), 203 (633D–634A). Di questa, come delle altre traduzioni del Traversari, mancano moderne edizioni.

³⁶ Per l’espressione “convenientissimum et rationi consentaneum,” cfr. Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de Evangelio aeterno*, sermo 12, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae (n. 20 sopra), 3:230: “Declarare intendimus hoc esse convenientissimum et consonum rationi.” Per “rationi consentaneum,” cfr. Augustinus, *Contra Iulianum* 4.19, PL 44, col. 747 (ma è citazione da Cicerone) e idem, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 31.1, ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 44A (Turnhout, 1975), 41; Bernardus Claraevallensis, *Epistulae* 535, ed. Leclercq et Rochais (n. 22 sopra), 8:501; idem, *Sermo in nativitate sancti Iohannis Baptistae* 9, ed. Leclercq et Rochais (n. 22 sopra), 5:182; e idem, *Sermones in natali sancti Andreae* 1.8, ed. Leclercq et Rochais (n. 22 sopra), 5:432.

³⁷ “Argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina” (2 Tim 4:2): Traversari, *Epistolae* 18.3, 821; 19.5, 856 e 20.15, 899. Per Giovanni Climaco: *La scala del Paradiso*, 90–107.

³⁸ Iohannes Cassianus, *Collationes XXIII*, pars II, praef., ed. Petschenig (n. 26 sopra), 311; e Stinger, *Humanism and the Church Fathers* (n. 28 sopra), 128–29.

³⁹ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 20.41, PL 44, col. 990: “Ecce unde gratias agit miles acerrimus et defensor invictissimus gratiae: ecce unde gratias agit, quia Christi bonus odor sunt apostoli Deo, et

in his qui salvi fiunt gratia eius et in his qui pereunt iudicio eius”; idem, *Contra Iulianum* 3.23.53, PL 44, col. 729; e idem, *Contra adversarium legis et prophetarum* 2, ed. Klaus-D. Daur, CCSL 49 (Turnhout, 1985), 127. Traversari cita il passo dalla lettera ai Corinzi pure nella lettera 18.4, 824 sempre in riferimento agli apostoli e ai monaci.

⁴⁰ Simona Iaria, “L’*Hodoeporicon* di Ambrogio Traversari: una fonte “privata” nella storiografia camaldolese,” *Italia medioevale e umanistica* 45 (2005): 71–96.

⁴¹ Per “sagittam excutite,” cfr. anche Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 126.9, ed. Dekkers et J. Fraipont (n. 24 sopra), 1864; e Gregorius Magnus, *Moralia in Job* 34.10, ed. Marc Adriaen, CCSL 143B (Turnhout, 1985), 1747. Per “Dominum in cruce pendentem”: Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 21.2.1, ed. Dekkers et Fraipont (n. 24 sopra), 121, ed altri passi della medesima e di altre sue opere; per “Christi in cruce pendentis / Dominum in cruce pendentem”: Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de christiana religione*, sermo 55.2.1.1, 55.2.1.3, 55.2.1.4, e 55.2.1.5, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae (n. 20 sopra), 2:235, 238, 246, 247, 252; e idem, *Quadragesimale de Evangelio aeterno*, sermo 50.3.4, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae (n. 20 sopra), 4:535.

⁴² Sull’esegesi di Crisostomo si veda Ilaria Ramelli, “Giovanni Crisostomo e l’esegesi scritturale, le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani,” in *Giovanni Crisostomo oriente e occidente tra IV e V secolo: XXXIII incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6–8 maggio 2004* (Roma, 2005), 121–61; Domenico Ciarlo, “Terminologia esegetica in san Giovanni Crisostomo,” in *Giovanni Crisostomo oriente e occidente tra IV e V secolo*, 185–220; e Eirini Artemi, “John Chrysostom’s Teaching about the Holy Bible and the Necessity of Reading it Daily,” *Studia Patristica* 103 (2021): 175–82, a 176 e 180.

⁴³ Augustinus, *De civitate Dei* 20.7, ed. Bernhard Dombart et Alfons Kalb, CCSL 48 (Turnhout, 1955), 710: “Et tenuit draconem illum serpentem antiquum, qui cognominatus est diabolus et satanas, <et> alligavit illum mille annis et misit illum in abyssum; et clusit et signavit super eum, ut non seduceret iam gentes, donec finiantur mille anni; post haec oportet eum solvi brevi tempore.”

⁴⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii vel ex aliis fontibus hausti* 112.1, ed. Germanus Morin, CCSL 103 (Turnhout, 1953), 461–62.

⁴⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermones* 112.3, ed. Morin, 463.

⁴⁶ Augustinus, *Sermones ad populum* 6.7, ed. Cyrille Lambot, CCSL 41 (Turnhout, 1961), 66.

⁴⁷ Gregorius Magnus, *Dialogorum libri IV* 2.2, ed. Manlio Simonetti (Roma, 2005), 112–15.

⁴⁸ Traversari, *Epistolae* 8.8–11, 366–75. Si veda al riguardo Virginia Brown, “Ambrogio Traversari’s Revision of the *Chronicon Casinense* and the *Dialogi de miraculis s. Benedicti*: The Oldest Manuscripts Rediscovered,” *Mediaeval Studies* 58 (1996): 327–38; e Pontone, *Ambrogio Traversari monaco e umanista* (n. 10 sopra), 7.

⁴⁹ Alla fortuna manoscritta di Gregorio Magno è dedicata la *Bibliotheca Gregorii Magni manuscripta: censimento dei manoscritti di Gregorio Magno e della sua fortuna (epitomi, florilegi, agiografie, liturgia) / Census of Manuscripts of Gregory the Great and His Fortune (Epitomes, anthologies, hagiographies, liturgy)*, voll. 1–3 ed. di Fabiana Boccini (Firenze, 2015–19) e vol. 4 ed. di Francesca S. D’Imperio (Firenze, 2021). In merito ai manoscritti conservati in archivi e biblioteche fiorentine, tra cui non mancano quelli appartenuti a monasteri cittadini e ad umanisti, si veda 3:139–70. Per il confronto con il *De vita solitaria*: Pétrarque, *De vita solitaria: La vie solitaire* (n. 31 sopra), 228–31.

⁵⁰ Dini Traversari, *Hodoeporicon*, 71–72 e nella traduzione italiana Traversari, *Hodoeporicon*, 138 (n. 6 e n. 15 sopra).

⁵¹ Voci, *Petrarca e la vita religiosa* (n. 12 sopra), 26–31; e Caby, *De l’érémisme rural au monachisme urbain* (n. 16 sopra), 176–81. Sulla biblioteca di Santa Maria degli Angeli da ultimo Piero Scapecchi, “La biblioteca del monastero,” in *Santa Maria degli Angeli a Firenze: Da monastero camaldolese a biblioteca umanistica*, ed. Cristina de Benedictis, Carla Milloschi e Guido Tigler (Firenze, 2022), 300–309.

⁵² Antonella degli Innocenti, “Dialogorum libri IV,” in *Scrittura e storia: Per una lettera delle opere di Gregorio Magno*, ed. Lucia Castaldi (Firenze, 2005), 253–70, a 262–64. Sui miracoli, sulle origini benedettine e sull’escatologia: Gregorio Magno, *Dialogorum Gregorii papae libri quattuor: De miraculis patrum Italicorum*, ed. Manlio Simonetti e Salvatore Pricoco, 2 vols. (Milano, 2005–2006), 1:xxxii–xxxix, li–lii, e lx–lxiii.

⁵³ Cfr. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 9.55, ed. Marc Adriaen, CCSL 143 (Turnhout, 1979), 515: “Atque in occultis desideriis flamma divini amoris ardemus”.

⁵⁴ Gregorius Magnus, *Dialogorum libri IV* 2.2, ed. Simonetti, 112–13.

⁵⁵ Gregorius Magnus, *Dialogorum libri IV* 2.2, ed. Simonetti, 112–15.

⁵⁶ Il “revocate gradum” richiama, difficile dire se intenzionalmente, un verso virgiliano (*Aeneis* 6.128). Si noti, tuttavia che, in altri scritti Traversari si riferisce in modo chiaro al ritorno di Enea: Antonis Fyrgos,

“Ambrogio Traversari traduttore del *Prato spirituale* di Giovanni Mosco,” in *Ambrogio Traversari nel VI centenario* (n. 5 sopra), 367–459, a 461–62 nota 2.

⁵⁷ “Solet miles, qui accepto vulnere terga hostibus dedit, quum in vires redierit, animosior adsurgere atque in hostem ex vulnere ipso percepto acrius ferri et quod sibi excedendi ex bello prius fuerat causa, ardens insequendi hostem occasio fieri” (Traversari, *Epistolae* 4.6, 205). Sulla metafora della *militia Christi* si vedano i contributi di Jean Leclercq, “*Militare Deo* dans la tradition patristique,” e di Reginald Grègoire, “Esegesi biblica e ‘Militia Christi,’” in *‘Militia Christi’ e crociata nei secoli XI–XIII: Atti dell’undicesima settimana internazionale di studio. Mendola, 28 agosto – 1° settembre 1989* (Milano, 1992), 3–18 e 21–45.

⁵⁸ Bernardus Claraevallensis, *Sermones in adventu Domini* 4.1, ed. Leclercq et Rochais, in *Sancti Bernardi Opera* (n. 22 sopra), 4:182.

⁵⁹ Cfr. ad es. Hieronymus, *Epistolae* 22.35.7, ed. Hilberg (n. 31 sopra), 200: “Dominicis diebus orationi tantum et lectionibus vacant”; e idem, *Epistolae* 39.5.1, ed. Hilberg (n. 31 sopra), 304: “Orationi, ieiuniis, lectioni vacare quotidie.” Sull’evoluzione di significato del verbo ‘vaco’ e del termine ‘otium’ si veda Jean Leclercq, *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge* (Rome, 1963), 27–49.

⁶⁰ Hieronymus, *Epistolae* 49.18, ed. Hilberg (n. 31 sopra), 382. I medesimi rimedi sono richiamati anche in altre lettere a confratelli: Traversari, *Epistolae* 13.32, 639; 11.15, 495 e 15.1, 667–668.

⁶¹ Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de Evangelio aeterno* sermo 4.1, 46.1.2, e 61.1.2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae (n. 20 sopra), 3:61, 4:422, e 5:249.

⁶² Il Traversari era in contatto con Bernardino come mostrano sia la lettera indirizzata a questi nel giugno 1427 in occasione della nomina a vescovo di Siena (Traversari, *Epistolae* 2.39, 109–10), sia quelle dirette tra il febbraio e l’aprile dello stesso anno ad Alberto da Sarteano nelle quali parla del santo senese (Traversari, *Epistolae* 2.40–41, 110–13). Sulla questione della controversia, cfr. Isabella Gagliardi, “‘Figura Nominis Iesu’: in margine alla controversia ‘De Jesuitate’ (1427–1431),” *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo* 113 (2011): 209–49.

⁶³ Stinger, *Humanism and the Church Fathers* (n. 28 sopra), 64–65.

⁶⁴ Traversari, *Epistolae* 2.41, 113.

⁶⁵ Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* 3.10.40, ed. David Hurst, CCSL 120 (Turnhout, 1960), 226: “Et bene Martha stetit Maria secus pedes Domini sedisse describitur quia vita activa laborioso desudat in certamine contemplativa vero pacatis vitiorum tumultibus optata iam in Christo mentis quiete perfruitur”; cfr. Thomas de Aquino, *Summae theologiae* 2.2 qu. 171 *divisio textus* e al. quaest., in *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum eiusdem ordinis (Roma, 1899), 10:365.

⁶⁶ Traversari, *Epistolae* 3.56, 183 e 12.21, 588; cfr. anche idem, *Epistolae* 3.65, 195.

⁶⁷ Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de Evangelio aeterno* sermo 10.3.3 ed. PP. Collegii S. Bonaventurae (n. 20 sopra), 3:196; Hieronymus, *Commentarii in Isaiam* 15.56.2 (ad Is. 56.2), 16.58.13.14 (ad Is. 58.13–14) e 18.56.23 (ad Is. 56.22), ed. Marc Adriaen, CCSL 73A (Turnhout, 1963), 631, 674–76, e 795; e idem, *Commentarii in IV epistulas Paulinas, Ad Galatas* 2.5.3, ed. Giacomo Raspanti, CCSL 77A (Turnhout, 2006), 151. Sul termine “sabbatum” cfr. Leclercq, *Otia monastica* (n. 59 sopra), 50–58.

⁶⁸ Iohannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Timotheum* 4-9, PG 62, col. 561; idem, *In epistulam ad Titum*, PG 62, col. 490; Benedictus de Nursia, *Regula* 2.23, ed. Rudolph Hanslik, CSEL 75 (Wien, 1960), 23; Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* 3.16, ed. Floribert Rommel e Richard W. Clement, SC 382 (Paris, 1992), 356, e idem, *Registrum epistularum* 3.52, ed. Dag Norberg, CCSL 140 (Turnhout, 1982), 199.

⁶⁹ Su questa problematica utili osservazioni si leggono nei contributi editi in *Intertestualità e smontaggi*, ed. Roberto Cardini e Mariangela Regoliosi (Roma, 1998).

⁷⁰ Sulla *lectio divina*, attraverso lettura, meditazione e preghiera, si veda il contributo di Brian Stock, “*Lectio divina* e *lectio spiritualis*: la scrittura come pratica contemplativa nel Medioevo,” *Lettere italiane* 52 (2000): 169–83 con indicazione sugli studi precedenti.

⁷¹ Giovanni Climaco, *La scala del Paradiso* (n. 35 sopra), 156–62.

⁷² Ramelli, “Giovanni Crisostomo e l’esegesi scritturale” (n. 42 sopra), 121–61; Ciarlo, “Terminologia esegetica in san Giovanni Crisostomo” (n. 42 sopra), 185–220; Artemi, “John Chrysostom’s Teaching about the Holy Bible” (n. 42 sopra), 176; e Lubac, *Esegesi medievale* (n. 1 sopra), 239–41.

⁷³ Benedictus, *Regula* prol. 21, ed. Hanslik, 4.

⁷⁴ Caby, “I Padri nell’osservanza camaldolese,” (n. 11 sopra), 183–84; ed. eadem, “L’humanisme au service de l’observance” (n. 5 sopra), 121–23. Su Lope de Olmedo e Traversari si veda anche Claudio Griggio, “Un gruppo di lettere inedite di Francesco Barbaro ad Ambrogio Traversari,” *Ambrogio Traversari nel VI centenario* (n. 5 sopra), 329–66, a 333–37. Su Agostino canonico ed eremita: Kaspar Elm, “Augustinus canonicus-Augustinus eremita: A Quattrocento Cause Célèbre,” in *Christianity and the Renaissance: Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. Timothy Verdon and Johan Henderson (Syracuse, 1990), 83–107. Sulle

riforme monastiche in atto fin dal primo Quattrocento si veda ora il volume *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione Cassinese* (n. 4 sopra).

⁷⁵ Carlo Delcorno, “L’*ars praedicandi* di Bernardino da Siena,” in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano, Siena 17–20 aprile 1980*, ed. Domenico Maffei e Paolo Nardi (Siena, 1982), 419–49, a 422–23; e idem, “L’osservanza francescana e il rinnovamento della predicazione,” in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV: Atti del XL Convegno internazionale, Assisi-Perugia, 11–13 ottobre 2012* (Spoleto, 2013), 3–54.

⁷⁶ Daniela Delcorno Branca, “Istruzioni per monache: Filigrane bibliche nelle lettere di direzione spirituale di Agostino di Portico,” in *Sotto il cielo delle Scritture: Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. XIII–XVI)*, ed. Carlo Delcorno e Giovanni Baffetti (Firenze, 2009), 101–14.