Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma

Autor(en): **Zardin, Danilo**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **103 (2009)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-130439

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma

Danilo Zardin

L'immagine di Carlo Borromeo fissata nella tradizione storiografica è lontana dall'essere condivisa in modo pacifico. Rimane tuttora l'oggetto di un conflitto di interpretazioni in cui si riflettono gli orientamenti e le passioni ideali di coloro che si trovano nelle condizioni di doverla valutare. Ma gli schemi con i quali cerchiamo di circoscrivere la realtà del passato che ci sta davanti sono un filtro inevitabilmente selettivo; un filtro che crea una distanza e porta a rielaborare i dati combinandoli con le aspettative che ci siamo decisi a privilegiare.

Anche nella fortuna del modello agiografico di Carlo Borromeo si registra questo scarto tra la ricchezza inesauribile dei fatti reali e la nostra percezione che li traduce in uno specchio semplificato. La sanzione di una fama di santità subito elevata a baluardo del nuovo cattolicesimo tridentino risente di una tradizione che prese a modellarsi nello stesso ambiente ecclesiastico in cui il cammino biografico dell'arcivescovo milanese giunse al suo sbocco finale e si posero le basi della pubblica esaltazione della sua figura. La visione che ne è emersa ha voluto fin dall'inizio insistere sull'idea del rigorismo intransigente come chiave risolutiva. Nella traiettoria percorsa dal principe della Chiesa che si era identificato con l'antica vocazione del vescovo-pastore, si poneva in primo piano il duro spessore di una santità aspra, combattiva, assorbita in un ascetismo spesso definito con i tratti dell'intolleranza, nemico dei compromessi e della ricerca dell'equilibrio. L'emblema iconografico forse più eloquente di questo cristianesimo oltranzista e radicale può essere indicato nel famoso dipinto del digiuno di san Carlo, che si conserva in Santa Maria della Passione a Milano.[1] San Carlo vi è rappresentato nella pressoché totale solitudine degli esercizi spirituali che, stando alla devota amplificazione della memoria tramandata da quanti gli erano stati

[1] Andrea Spiriti (ed.), Daniele Crespi. Un grande pittore del Seicento lombardo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, 254–257, nr. 36 (scheda di Sandrina Bandera). A p. 256 segnala le numerose copie posteriori – indizio della suggestione esercitata dal dipinto nell'ambito milanese –, da cui poi sono derivate le riproduzioni su incisione realizzate anche a grande distanza di tempo, che attestano la rilevante continuità di una icona agiografica.

vicini, assorbivano ogni attimo del suo tempo libero, contendendo lo spazio lasciato a un riposo ridotto ai minimi termini. Lo vediamo seduto in pensoso raccoglimento. Sulla tavola austera è apparecchiata la cena frugale: una pagnotta di pane, una bottiglia d'acqua, la coppa per bere. Il cibo materiale quasi si annulla, rimpiazzato dal nutrimento della parola attinta dalle pagine del libro che gli sta spalancato davanti. Il crocifisso che fa da guardia su un altro tavolino in disparte può suggerire che il tema della meditazione sia quello doloroso della passione di Cristo, in effetti centrale nello stile di pietà in cui il Borromeo amava immergersi. La scena è tutta giocata sul registro della massima serietà. La concentrazione sulla realtà spirituale contemplata coinvolge l'orante fino a muoverlo al pianto, e l'amara miscela del pane intriso dalle lacrime è apertamente evocata dalla scritta intagliata che corre sul bordo in primo piano della tavola: una sorta di didascalia interna di conferma, secondo cui era la lettura del *verbum divinum* che si tramutava per san Carlo in un sostegno sostanzioso dell'anima, «di notte e di giorno», con l'effetto visibile di produrre l'immedesimazione di chi leggeva e, leggendo, rimeditava il mistero della storia della redenzione cristiana.[2] Il messaggio forte che si evince è quello della rinuncia e dello svuotamento di sé, affidati alla strada maestra della penitenza. Ponendosi alla scuola della parola di Dio, sotto lo sguardo esigente del Cristo della croce, san Carlo si identifica con il suo modello: ne condivide la sofferenza nelle sue stesse carni, con il corpo consunto dalle mortificazioni, il volto magro e scavato. Ci troviamo davanti a un martire della militanza episcopale, che vive la santità fino al sacrificio supremo. La sua, è una santità eroica, che si riversa nella lotta: una lotta che educa in primo luogo a spogliarsi di sé, a correggere le storture, a impegnarsi senza tregua contro la realtà negativa del mondo che intralcia l'obbedienza alle richieste della fede e il rispetto senza sconti della legge etica.

Questa vocazione antagonistica, riconosciuta decisiva all'interno dell'esperienza religiosa borromaica, era avvertita perfettamente coerente con le sue proiezioni verso l'arena della vita pubblica e in senso lato ‹politica›. Qui si riproduceva il conflitto, documentato nella sua tensione fra divergenti scale di valore dalla rottura con la tenace continuità delle tradizioni folkloriche e del Carnevale. Uno spirito anche aggressivamente polemico e antimondano è quello che ha ispirato la guerra di san Carlo contro il ballo, gli spettacoli profani, l'intrusione degli elementi secolari nella gestione dello spazio sacro, del cerimoniale religioso, delle istituzioni preposte al controllo degli strumenti per la conquista della salvezza cristiana. I conflitti di giurisdizione con il potere civile e gli scontri con le rivendicazioni di autonomia delle autorità e delle forze religiose concorrenti possono essere visti come il sussulto più clamoroso di una vasta strategia che mirava a rinsaldare il primato della Chiesa e a modellare un nuovo assetto di rapporti tra la disciplina della pratica religiosa e l'ordine generale del sistema del vivere col-

[2] «Sic lachrima et panes mihi fuerunt die ac nocte / sic poculum cum fletu miscebam / et in divini verbi lectione ac meditatione / ut adipe et pinguedine anima repletur». I caratteri della scritta sono oggi decifrabili con fatica; una trascrizione più prudentemente lacunosa ne viene fornita nella scheda di Maria Cristina Terzaghi in: Paolo Biscottini (ed.), Carlo e Federico. La luce dei Borromeo nella Milano spagnola, Milano 2005, 274, nr. 50.

lettivo[3]. L'intensità delle richieste di cambiamento sollecitate dalle spinte riformatrici più vigorose della prima ondata della Controriforma traspare in tutta la sua chiarezza dal linguaggio dei testi che hanno assunto, per noi, il valore di manifesto enunciativo del progetto di governo degli uomini e della società enucleato nella cerchia vescovile di Carlo Borromeo e da lui portato a maturazione.

È il caso, in testa a tutti, del *Memoriale di monsignor illustrissimo e reverendissimo cardinale di S. Prassede arcivescovo al suo diletto popolo della città e diocese di Milano*, diffuso a partire dal febbraio del 1579 nel dichiarato intento di richiamare a un sussulto generale delle coscienze, per non lasciar disperdere la drammatica lezione inflitta all'intera comunità dei fedeli dal contagio della peste, solo da poco esaurito. È vero che resta sempre aperto il problema di stabilire, in rapporto a questa cruciale epistola vescovile così come per tutta la massa di scritture legislative, normative, di *institutio* parenetica o anche puramente pratiche e burocratiche, in gran parte poi riunite negli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, quanto debba essere attribuito alla personale responsabilità ideativa del cardinale arcivescovo di Milano, e quanto invece promani dal qualificato *entourage* che lo circondava, se non dai collaboratori a distanza che un prelato dotato dei suoi mezzi e della sua rete di conoscenze poteva coinvolgere, in caso di necessità. Il *Memoriale*, se non fu opera integrale di san Carlo, può comunque essere accostato come l'espressione diretta della sua cultura e della sua battagliera visione religiosa. Lo impone di riconoscere il suo impianto di linguaggio, centrato sulla logica della contrapposizione e della cristianizzazione disciplinatrice. Da cima a fondo, lo vediamo attraversato dall'appello al «rinnovamento». I libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, citati nel latino della *Vulgata* e subito esposti/parafrasati nell'italiano volgare, sono portati a sostegno di una pressante esortazione retorica: bisognava «lasciare la conversazione vecchia del primo uomo, il quale si corrompe secondo li diversi desideri d'errori», e rivestirsi senza indugio «del nuovo uomo in giustizia e santità». Da questo fuoco centrale discendono gli strali lanciati contro le «opere di notte», contro le «crapule», i «banchetti», le «impudicizie», gli «appetiti e i desiderii carnali». Una guerra aperta doveva colpire alla radice l'onnipresente, strisciante invadenza del demoniaco che insidiava il conformismo di facciata della religione tradizionalista e giungeva a minare anche il bene materiale del corpo della società cristiana. La «perpetua penitenza» che occorreva sostituire ai divertimenti dissoluti del tempo del Carnevale, per consumare «in orazioni, in lagrime, in rendimenti di grazie» i giorni prima divorati dall'esuberanza della festa comunitaria, si poneva essa stessa come il migliore presidio della riguadagnata salute pubblica, stornando la minaccia di nuovi castighi divini e attirando la benevolenza del Cielo. E per demolire le «mostruose

[3] Enrico Cattaneo, Carnevale e Quaresima nell'età di s. Carlo Borromeo, in: Ambrosius 34, (1958), 51–73; Danilo Zardin, Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo, Milano 1984. Da ultimo, sul conflitto giurisdizionale: Agostino Borromeo, L'arcivescovo Carlo Borromeo, la Corona spagnola e le controversie giurisdizionali a Milano, in: Franco Buzzi/Danilo Zardin (ed.), Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, 257–272.

pazzie de i spettacoli, giuochi, e vostri carnevali antepassati», per meglio «eccitare i cuori [...] ad aborrire perpetuamente queste bruttezze e lordure», generate dall'«empietà», l'arcivescovo di Milano non si era accontentato di far uscire il *Memoriale*. Al suo testo, per rafforzare la dose, aveva voluto accludere la traduzione italiana del *Libro di Salviano vescovo di Marsiglia, contra gli spettacoli e altre vanità del mondo*. Il trattato di quell'«antico padre, uomo dottissimo» aveva proprio il compito di far «toccar con mano che da tali vanità e dissoluzioni, che hanno origine dal paganesimo, vengono gravi flagelli e le ruine intiere spesse volte delle città e dei popoli cristiani: percioché, sì come in cose tali che sono piene di brutture vi si trova assai cibo di Satanasso, così vi sono ordinariamente congionte in ogni parte grandi offese di Dio».[4]

Tutto questo, è opportuno rimarcarlo, sta dentro la lettera di un proclama riformatore spinto ad assumere i toni della più sferzante radicalità. Ben altro discorso sarebbe, però, ricavare da qui la prova che la sua ambiziosa volontà di «sacralizzazione», o di disciplinamento della vita collettiva – per riprendere formule che sono diventate abituali negli ultimi decenni – abbia avuto pieno e trionfale successo.[5] Sarebbe anche necessario intendersi bene su cosa abbia voluto dire, per san Carlo e gli uomini che agivano al suo fianco, «sacralizzare»; andrebbe chiarito fino a che punto essi inseguissero il disegno di una «clericalizzazione» imperialista, senza mediazioni e senza gradazioni interne, sulla totalità della vita della società.[6] Gli scarti, i riadattamenti e le dialettiche inevitabili, sul fronte della ricezione del messaggio che si voleva lanciare, devono essere sempre tenuti presenti. Prima ancora, non è possibile scorporare quelli che appaiono gli esiti estremi dello scontro tra la 'politica' riformatrice dell'inflessibile vescovo-pastore e la vischiosa resistenza della religione civica della Milano spagnola dall'intreccio dei loro presupposti intellettuali e dal programma globale del go-

[4] Il testo del *Memoriale* (Milano, Michele Tini, 1579: Le edizioni italiane del XVI secolo. Censimento nazionale, vol. III, Roma 1993, C 1535; Edit 16 on line, CNCE 9557) è reperibile in Acta Ecclesiae Mediolanensis, a Carolo cardinali S. Praxedis archiepiscopo condita, Federici cardinalis Borromaei archiepiscopi Mediolani iussu undique diligentium collecta, et edita, Milano 1599, 1105–1158. Cfr. la riedizione moderna a cura di Giovanni Testori: Milano 1965 (da cui precisamente si cita, 2–3, 154–155, 156–157). Per le circostanze in cui vanno inquadrati la genesi del *Memoriale* e gli sviluppi dell'ultima fase del governo pastorale borromaico, a seguito della tragedia dell'epidemia che colpì la città di Milano nel 1576–77, rinvio al mio precedente lavoro: Alla scuola degli antichi. «Cura de i poveri» e costruzione dell'identità nella *Raccolta di varii ragionamenti* edita da C. Borromeo in tempo di peste, in: Cheiron, 14/27–28 (1997), 13–60, e così pure in: Cesare Alzati (ed.), Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi, vol. II, Roma 2000, 237–277.

[5] Cfr. La città rituale. La città e lo Stato di Milano nell'età dei Borromeo, Milano 1982. E soprattutto: Paolo Prodi, Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo, in: Intersezioni, 5 (1985), 273–285; Adriano Prosperi, Clerics and laymen in the work of Carlo Borromeo, in: John M. Headley/John B. Tomaro (ed.), San Carlo Borromeo. Catholic reform and ecclesiastical politics in the second half of the sixteenth century, Washington 1988, 112–138, trad. it. Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo, in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, 14 (1988, ed. 1989), 241–272.

[6] Un avvio di discussione in proposito si può trovare abbozzato nel mio La «perfettione» nel proprio «stato»: strategie per la riforma generale dei costumi nel modello borromaico di governo, in: Buzzi/Zardin (ed.), Carlo Borromeo (come nota 3), 115–128.

verno della società cristiana di cui erano l'espressione: cioè, in altre parole, dalla rete complessiva delle implicazioni alle quali quegli esiti estremi risultano storicamente agganciati. Anche l'acceso spiritualismo antimondano e la più severa riforma penitenziale dei costumi collettivi vanno reinseriti nel contesto che li ha generati, se vogliamo evitare di fraintendere il fragore della battaglia per la «vera e perfetta riforma» del mondo cristiano isolandola come unica voce significativa, tale da far dimenticare i ben più larghi orizzonti e la molteplice varietà degli accenti che hanno contrassegnato l'intero dispiegarsi, dal suo inizio alla fine, del modello religioso incarnato da Carlo Borromeo e da lui reso proposta a sua volta imitabile.

Una traccia autorevole per cominciare ad addentrarsi nella selva di problemi che subito si spalancano non appena si getta anche solo un primo sguardo nel groviglio delle radici da cui la spiritualità e lo stile di governo ecclesiastico del Borromeo sono stati alimentati è quella fornita da Marc Fumaroli. Nel suo ormai classico saggio di storia della retorica di matrice rinascimentale, lavorando sul tessuto concreto delle fonti testuali, l'insigne maestro degli studi dedicati alla cultura dell'Europa moderna si è trovato spinto a rilevare il vivace fermento di cui la Milano borromaica è stata il perno. La Milano del Borromeo è da lui felicemente dipinta come un *atelier* della nuova oratoria sacra della Controriforma, sui fronti più avanzati di una cattolicità avviata a intensificare la sua azione per incidere a fondo sulla società del tempo.[7]

Parlare di «atelier culturale della Controriforma»,[8] vuol dire riaprire una finestra sui percorsi biografici e le trame di relazione che hanno messo in contatto gli individui dialogando con i quali si è plasmato l'ideale di militanza ecclesiastica a cui il Borromeo ha finito con il consacrare la sua esistenza. Diventa così più facile comprendere che anche la virtù eroica del vescovo-monaco impegnato nel governo della Chiesa va vista come il frutto di un impegnativo cammino di apprendistato. Dietro gli squilli trascinanti delle trombe di guerra, nel cuore dell'instancabile produzione di regolamenti e di decreti minuziosamente prescrittivi, si coglie che persino le punte dell'arditezza più spigolosa e senza mezze misure dell'autoumiliazione punitiva e della lotta contro gli «errori» e i «vaneggiamenti pagani» sono stati l'esito di una cultura assimilata e reinterpretata, per condurla verso nuove mete. Alle loro spalle stanno sempre i libri. O per meglio dire: i libri non disgiunti dal mare aperto delle scritture ricevute e messe in circolazione, dal continuo interscambio epistolare, dei testi e delle compilazioni, di studio e meditative, oggetto di reciproco confronto e di una incessante «conversazione», anche a distanza, fra alti prelati e con i loro letterati di servizio; testi che poi erano a loro volta riscritti, rielaborati, messi a profitto, anche senza trovare necessaria-

[7] Marc Fumaroli, L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique, Genève 1980, 135–142 (trad. it. L'età dell'eloquenza. Retorica e «res literaria» dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica, Milano 2002).

[8] È la formula che da Fumaroli è stata presa a prestito come tema dell'incontro annuale di studio dell'Accademia di san Carlo presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, tenuto il 24–25 novembre 2006. Se ne vedano ora gli atti: Danilo Zardin/Maria Luisa Frosio (ed.), Milano borromaica atelier culturale della Controriforma, Milano-Roma 2007 (SB 21).

mente la strada del passaggio alla pubblica divulgazione tipografica, e in cui rifluiva il fiume copioso delle idee e delle dottrine che hanno fornito la materia su cui si è costruito lo stesso discorso religioso dei vertici della Chiesa borromaica. Questo ancoraggio alla cultura, intesa proprio come cultura libraria, dunque questa piena dignità intellettuale che si profila sullo sfondo di una spiritualità vissuta con entusiasmo di dedizione sono, del resto, evocati già nello specchio allusivo dell'iconografia celebrativa, cui non sfugge neppure, come abbiamo visto, un testimone qualificato come Daniele Crespi. Il libro a fianco del crocifisso, postulato quale necessario corredo della meditazione e del colloquio con Dio, è un motivo che ritorna nelle versioni più popolari delle stampe didascaliche devozionali.[9] Le compilazioni agiografiche delle vite di san Carlo tessono a loro volta l'elogio della sua passione per la lettura, che non si interrompeva nemmeno durante i faticosi spostamenti per le visite pastorali o nei viaggi fuori Milano. Dalle letture erano estratti – secondo il metodo universalmente condiviso – citazioni, sentenze e modi di dire raccolti in zibaldoni di appunti per imbastire l'opera di cucitura e di riassemblaggio che stava alla base, innanzitutto, del «praecipuum episcoporum munus», fra tutti particolarmente caro al vescovo-pastore: l'esercizio della predicazione.[10] Sempre la lettura incrociata – nella cerchia borromaica dei testi che affluivano dai corrispondenti e dai collaboratori esterni; da parte di questi per quanto veniva elaborato attraverso il lavoro intellettuale interno – rese possibile la redazione di manuali e scritture formative destinati in primo luogo a una discreta circolazione intraecclesiastica, rivolta a un pubblico ristretto legato da collaudata solidarietà di intenti, che aveva i suoi canali di comunicazione riservata e non poteva sentirsi vincolato a condividere in modo indiscriminato quanto aveva, invece, finalità selettive, specializzate, a volte tipiche di una raccolta edificazione reciproca fra protagonisti di un medesimo cammino di esperienza.[11] Non si pretende, dicendo questo (e torneremo a riparlarne in seguito), di poter sostituire il mito accattivante della bibliofilia e del mecenatismo culturale dell'alto clero aristocratico della Controriforma all'altrettanto unilaterale stereotipo negativo che mette esclusivamente in risalto, invece, la censura, il rogo dei

[9] Vari esempi in Cesare Bonino, Nonnulla praeclara gesta beati Caroli Borromaei S.R.E. cardinalis tituli S. Praxedis archiepiscopi Mediolani, Milano 1610 (rist. anast. Milano 1977); Zardin/Frosio (ed.), Milano borromaica (come nota 8), 168.

[10] John W. O'Malley, Saint Charles Borromeo and the «praecipuum episcoporum munus». His place in the history of preaching, in: Headley/Tomaro (ed.), San Carlo Borromeo (come nota 5), 139–157; trad. it. San Carlo Borromeo ed il «praecipuum episcoporum munus», in: Buzzi/Zardin (ed.), Carlo Borromeo (come nota 3), 59–68. Più di recente, Andrea Battistini, Tra l'istrice e il pavone. L'arte della persuasione nell'età di Carlo e Federico Borromeo, in: SB, 21 (2007), 21–40. Per le fonti più significative sulla predicazione borromaica: Homiliae nunc primum e mss. codicibus Bibliothecae Ambrosianae in lucem productae, Ioseph Antonii Saxii praefatione et annotationibus illustratae, 5 voll., Milano 1747–1748; Arbores de Paschate, ed. Carlo Marcora, Roma 1985. L'impalcatura di metodo su cui si reggeva la costruzione della predicazione ecclesiastica, ai suoi più alti livelli, è egregiamente messa a fuoco per il contesto borromaico in: Marzia Giuliani, Il vescovo filosofo. Federico Borromeo e *I sacri ragionamenti*, Firenze 2007.

[11] Numerose suggestioni in questo senso si ricavano dagli studi recenti di Marzia Giuliani, che qui riprendo.

libri, la compressione soffocante della libera circolazione delle idee e di una ricerca intellettuale auspicata (da noi moderni) senza freni inibitori e senza limiti predefiniti. Si vuole semplicemente insistere sul fatto che anche la cultura ecclesiastica della Controriforma cattolica va situata in una cornice in cui il rapporto con la parola scritta era ormai diventato un motore decisivo di sviluppo.

L'intera carriera di Carlo Borromeo, dai suoi inizi romani, con l'accademia delle Notti Vaticane, fino al più maturo esito vescovile milanese, si è in realtà dipanata in stretto contatto con ecclesiastici e uomini di cultura che facevano del lavoro sui libri e della divulgazione della dottrina religiosa uno dei fulcri del loro servizio professionale e della loro identità di ministri della Chiesa. Per limitarsi solo ai nomi più illustri, pensiamo ad Agostino Valier, divenuto a sua volta cardinale e vescovo di Verona, biografo dello stesso san Carlo con una *Vita* in lingua latina apparsa a soli due anni di distanza dalla sua morte, cultore di studi umanistico-filosofici che l'avevano fatto largamente apprezzare nelle cerchie degli uomini di cultura nell'Italia del pieno Cinquecento.[12] Degno di competere al suo livello era Silvio Antoniano, ugualmente orientato verso la promozione di un umanesimo cristiano visto non come evasione erudita, ma come arricchimento intellettuale e arma di potenziamento persuasivo per la trasmissione della proposta religiosa nella cattolicità tridentina. Antoniano, al pari di Valier, fino agli anni estremi della vita di Carlo Borromeo, anche dopo che fu sciolto il sodalizio che a Roma si era stabilito intorno alla famiglia del cardinale nipote di Pio IV, figura quale destinatario di incarichi di redazione di scritture librarie per conto di colui che era diventato il potente arcivescovo di Milano. Al Borromeo l'Antoniano dedicava il frutto delle sue fatiche di uomo di studio e con lui rimase sempre in contatto epistolare.[13]

[12] Lorenzo Tacchella, San Carlo Borromeo ed il card. Agostino Valier (carteggio), Verona 1972; Agostino Valier, Vita Caroli Borromei cardinalis S. Praxedis archiepiscopi Mediolani, Verona 1586, rist. con trad. it. a fronte e introduzione di Franco Segala, Verona 1988; Carolus Borromeus, Ordo tractationis de oratione, [ed. Carlo Marcora], Milano 1968. Ma cfr. ora Marzia Giuliani, «Cum eruditis viris». Gian Vincenzo Pinelli, Federico Borromeo e gli scritti di Agostino Valier presso la Biblioteca Ambrosiana, in: SB, 21 (2007), 229–268. Sul momento decisivo di formazione del soggiorno romano, resta esemplare il sondaggio di Pio Paschini, Il primo soggiorno di s. Carlo Borromeo a Roma. 1560–1565, rist. in: Idem, Cinquecento romano e Riforma cattolica, Roma 1958, 93–181; cfr. inoltre Noctes Vaticanae seu sermones habiti in academia a s. Carolo Borromeo Romae in palatio Vaticano instituta, ed. Giuseppe Antonio Sassi, Milano 1748 (ma opportunamente Giuliani, Pinelli, qui sopra citato, 257, segnala che per Valier l'accademia borromaica romana era semplicemente l'«academia Vaticana»; «notti vaticane» si distingueva come il titolo attribuito alle adunanze serali del *convivium*).

[13] Paolo Prodi, Antoniano Silvio, in: Dizionario biografico degli italiani, vol. III, Roma 1961, 511–514; Vittorio Frajese, Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della Controriforma, Milano 1987; Elisabetta Patrizi, La genesi dei *Tre libri dell'educatione christiana dei figliuoli* di Silvio Antoniano nei carteggi del card. Carlo Borromeo, in: History of education & children's literature, 1/2 (2006), 313–349 (l'autrice ha in corso più estese ricerche sul personaggio). Riferimenti numerosi a Valier, Antoniano e ai loro rapporti di solidarietà in una prospettiva di impegno religioso convergente si trovano anche nel vol. di Giuliani, Vescovo filosofo (come nota 10).

Non è neanche esatto ritenere che il circuito di questo umanesimo piegato al servizio della missione della Chiesa fosse esclusivamente interno al perimetro della sua cultura teologica ed etico-giuridica. Il bagaglio della classicità antica e profana non fu mai del tutto espunto dal campo delle attività intellettuali di questi esperti chierici letterati, anche se almeno Borromeo, abbandonata la consuetudine delle dotte ricreazioni accademiche, lasciò il gusto delle arti e l'amore per gli *studia humanitatis* a più giovani prelati delle successive generazioni – come il cugino Federico, che in seguito ne prese il posto sulla cattedra milanese, allenato a imitare, sì, ma «cautamente», la lacerante lezione di santità di chi l'aveva preceduto come maestro di vita esemplare.[14] Nella cerchia del primo Borromeo, gli interessi per i libri e lo studio vennero subordinati a un indirizzo più nettamente connotato in senso ascetico e devoto. Ma è significativo che il compilatore del trattato «borromaico» *Dell'educazione cristiana de' figliuoli*, il fidato Antoniano, fosse stato anche il prefatore delle *Fabulae centum ex antiquis auctoribus delectae et carminibus explicatae* (modello, come si può intuire, è quello classico di Esopo), del filologo e poeta latino Gabriele Faerno, uscite postume a Roma in edizione riccamente illustrata, nel 1563. Si noti che la dedica è qui per giunta rivolta al cardinale Borromeo in persona. Sfruttando la tradizionale metafora della medicina amara offerta al bimbo malato in un bicchiere addolcito dal miele, vi si sottolinea il potere edificante della favola, affidato alla piacevolezza dell'esempio che eccita gli animi «ad laborem» e li spinge «ad virtutis studium». Non era però solo un affare per ragazzi da educare quello a cui rimandava la questione del genere faceto. Anche al suo maturo dedicatario l'Antoniano porge l'augurio di non doversi mai trovare costretto a interrompere la coltivazione delle buone lettere, pur di fronte all'incalzare delle «maxim[ae] et gravissim[ae] Christianae rei publicae occupation[es]» che ora incombevano su di lui, perché il compito da svolgere ne avrebbe tratto comunque guadagno.[15] Potrebbero sembrare echi di una erudizione classicista che le nuove urgenze pragmatiche della riforma pastorale tridentina erano destinate a spazzare via. Invece troviamo che ancora nel suo trattato sull'*Educazione cristiana dei figliuoli*, del 1584, l'intellettuale organico alle cerchie cardinalizie della Controriforma militante ribadisce la piena legittimità, a scopo formativo, della frequentazione dei classici. Il loro valore stava nel fatto che, insieme al decoro della «buona lati-

[14] Alessandro Martini, *I tre libri delle laudi divine* di Federico Borromeo. Ricerca storico-stilistica, Padova 1975; Pamela M. Jones, Federico Borromeo and the Ambrosiana. Art patronage and reform in seventeenth-century Milan, Cambridge 1993 (trad. it. con aggiornamenti: Federico Borromeo e l'Ambrosiana. Arte e riforma cattolica nel XVII secolo a Milano, Milano 1997); da ultimo Giuliani, Vescovo filosofo (come nota 10). Qui, 138–140, è ripreso e commentato lo scritto di Valier De cauta imitatione sanctorum episcoporum ad Federicum cardinalem S.R.E. et archiepiscopum Mediolanensem Borromaeum (ed. a stampa a cura di Angelo Mai et al. in: Spicilegium Romanum, vol. VIII, Roma 1842, rist. anast. Graz 1974, 89–116).

[15] Gabriele Faerno, Le favole, ed. Luca Marcozzi, Roma 2005 (si tratta fra l'altro di opera che godette di vistosa e prolungata fortuna, come spiega l'introduzione del curatore). Cfr. il commento di Marziano Guglielminetti, La favola e la commedia. Silvio Antoniano e Pier Vettori a Carlo Borromeo, in: Verbanus, 5 (1984), 35–39.

nità», custodivano il tesoro degli «utili ammaestramenti» che elargivano a piene mani, esattamente nel senso in cui avevano cercato di mediare, vent'anni prima, le favole del Faerno. I classici pagani possono essere accostati senza scandalo, scrive l'Antoniano, quando si riesca a «convertire in servizio di Dio ed in utilità de' prossimi [si noti l'espressione] l'oro delle dottrine e l'argento dell'eloquenza de' gentili», imparando a far di nuovo risplendere tutto quello che di «bello» e di «prezioso», «a guisa di gemme», si trovava sparso «nei libri loro».[16] Non era evidentemente solo un monopolio dei gesuiti questa precisa inclinazione della pedagogia tardoumanistica a favore del dialogo con gli antichi, se proprio al classico genere della favola, in quanto strumento di divulgazione addolcita e semplificata della più austera filosofia morale, si dedicò più tardi, nel suo piccolo, anche un ecclesiastico letterato della cerchia milanese di Carlo Borromeo, Giovan Pietro Giussani. Lo conosciamo come autore, per altro in tutto disciplinato, di scritture agiografiche e devote e come biografo del suo illustre patrono, di cui fece conoscere imprese e miracoli con un testo in volgare destinato a larghissima fortuna a partire dal 1610, l'anno della canonizzazione. Ma nel medesimo anno in cui apparve la *Vita di san Carlo Borromeo* che lo rese celebre, sotto lo pseudonimo rimasto a lungo indecifrato di «Latrobio» egli fece pure uscire la prima edizione del suo ben meno ovvio e molto disinvolto *Brancaleone, istoria piacevole e morale, dalla quale può ciascuno avere utilissimi documenti per governo di se stesso e d'altri.*[17]

Dai pur scarni indizi, deduciamo che il riuso della valenza formativa della buona letteratura degli antichi manteneva certamente i suoi assi fondamentali nella retorica e nella filosofia, abbracciate nelle loro varie diramazioni per contribuire all'edificazione del «vir bonus dicendi peritus», capace di agire con profitto nel mondo. Ma ancora più interessante è registrare che il riuso di cui parliamo non disdegnava di cimentarsi, a lato delle sue vie più intensamente battute, non solo con il codice comico della favola, ma anche con quello della commedia, ugualmente piegata al fine di imparare a misurarsi con la realtà dei *vitia*, che andavano – è ovvio – respinti, per fare spazio, all'opposto, alle *virtutes*, riprodotti, gli uni e le altre, nello specchio della finzione letteraria mediante la rappresentazione dei fatti della vicenda umana. È a questo genere di considerazioni che si appella sempre l'Antoniano nell'offrire, con una lettera a Carlo Borromeo del maggio 1565, l'esito editoriale a cui era finalmente approdata un'altra fatica umanistica dell'amico Gabriele Faerno, ormai defunto: vale a dire la stampa delle commedie «emendate» di Terenzio, che apparve in effetti a Firenze entro la fine

[16] Guglielminetti, Favola e commedia (come nota 15), 36–37. Il passo è citato nella sua forma completa e più aderente alla lettera della versione originale della fonte in: Battistini, L'istrice e il pavone (come nota 10), 29.

[17] Latrobio (Giovan Pietro Giussani), Il Brancaleone, ed. Renzo Bragantini, Roma 1998; Danilo Zardin, Milano ‹sacra› e ‹profana›: dalla «favola politica» del *Brancaleone* alla *Istoria evangelica* di Giovan Pietro Giussani, in: Studi in memoria di Cesare Mozzarelli, Milano 2008, vol. I, 285–323.

di quel medesimo anno.[18] L'Antoniano ricorda che era stato lo stesso Borromeo a sollecitare la pubblicazione delle *lucubrationes* terenziane del Faerno, e in questo stava la riprova che non era affatto necessario allinearsi all'opinione intollerante di Platone, secondo cui la salvezza dello stato esigeva la cacciata dei poeti dalla città. Bisognava semmai imparare a distinguere i poeti viziosi e corruttori da quelli virtuosi e onesti. Solo ai primi doveva essere impedito di nuocere; i secondi avevano ancora un loro ruolo prezioso da esercitare. Sentimenti in tutto consonanti erano condivisi nella lettera di dedica premessa all'edizione delle commedie dal curatore che ne aveva curato la messa a punto per il passaggio sotto i torchi tipografici. Era un altro valente umanista filologo, ma dal profilo intellettuale e religioso ben più inquieto e problematico di quello riconoscibile nei suoi pari fin qui incontrati: Pier Vettori. Rivolgendosi sempre a Carlo Borromeo per vantare i meriti accumulati con il suo lavoro al servizio degli interessi coltivati nella cerchia cardinalizia del suo *entourage*, gli destina un nuovo invito pressante a non lasciar cadere gli «honesta studia» e le «artes liberales». A uomini come il Vettori, continuavano a apparire in pieno compatibili con la «disciplin[a] propri[a] Christiani nominis summique antistitis», nello stesso senso in cui la cooptazione nel collegio cardinalizio del bibliotecario della Vaticana, Guglielmo Sirleto, alle premure del Borromeo qui attribuita, sembrava autorizzare a confermare.[19]

Alla metà degli anni sessanta del Cinquecento, Carlo Borromeo si stava ormai avviando sulla sua strada di ecclesiastico impegnato nel governo pastorale del clero e del popolo cristiano della sua vasta diocesi, in cui egli poté rifondere le suggestioni assorbite dai progetti di riforma e dalle esperienze concrete di vita religiosa rinnovata con cui era entrato in contatto nello stesso centro di gravitazione della Roma papale, dove l'identità del Borromeo aveva cominciato a prendere la sua forma compiuta. Davanti alla riproposizione del modello umanista del vescovo «filosofo» o del «filosofo cristiano»,[20] Carlo Borromeo doveva semmai avvertire tutto il tormentato conflitto dei dubbi e delle oscillazioni che avevano vissuto già molti dei vescovi-teologi e degli autori sacri della cristianità delle origini nel loro rapporto con l'armamentario filosofico-retorico ed erudito della grande tradizione antica. Là dove prendevano più chiaramente le distanze da una ingenua identificazione entusiasta, o anche solo strumentalmente mimetica, con la classicità pagana, facevano emergere in piena luce tutta una complessa dialettica tra il riuso della «grammatica» e della sapienza greca e latina, mante-

[18] Guglielminetti, Favola e commedia (come nota 15), 37–38. Su questa edizione delle opere di Terenzio si veda almeno Faerno, Favole (come nota 15), LXXV.

[19] Guglielminetti, Favola e commedia (come nota 15), 38–39. Sul Vettori, da ultimo: Salvatore Lo Re, Piero Vettori e la «natione todesca» a Siena. Irenismo e Inquisizione al tempo di Francesco de' Medici, in: Bollettino della Società di studi valdesi, 123/199 (2006), 51–92. Ai personaggi fin qui indicati come autorevoli mediatori dei rapporti tra la tradizione umanistica rinascimentale e la sua reinterpretazione ecclesiastica passata come eredità dalla stagione del primo Borromeo all'età barocca potremmo affiancare la figura di Sperone Speroni, su cui: Stefano Jossa, Verso il barocco. Sperone Speroni e Carlo Borromeo (tra retorica e mistica), in: Aprosiana, 11–12 (2003–2004), 11–34.

[20] Giuliani, Vescovo filosofo (come nota 10).

nute come risorse irrinunciabili, e il loro deliberato superamento nella prospettiva di una nuova sapienza solo biblica e «divina».[21] Ma come quello dei grandi Padri della Chiesa con i quali amava paragonarsi, il misticismo episcopale di san Carlo non era una forma di anti-intellettualismo. Non implicava il rifiuto pregiudiziale del valore della cultura, dell'apporto della ragione, dell'uso costruttivo ed edificante della parola. Non è certamente un caso che, anche dopo essersi trasferito a Milano, Carlo Borromeo non volle mai separarsi dalla sua ricca raccolta di manoscritti e di libri stampati, nemmeno per ragioni di impegno pastorale o per scopi di elargizione caritativa di un capitale da recuperare con le svendite[22]. I libri non li teneva, del resto, gelosamente chiusi in forzieri: li metteva a disposizione dei suoi numerosi collaboratori e di quanto ne avessero necessità, arricchendoli con sempre nuovi afflussi, in più di una circostanza patrocinati dalla stessa committenza editoriale dell'arcivescovo di Milano[23]. Ed è persino banale fermarsi a notare che nella pingue biblioteca del cardinale-modello della Controriforma la sezione dei libri riconducibili agli autori «humanitatis, et qui de lingua Latina scripsere» era non solo presente, ma fra le più cospicue, così come vi abbondavano le edizioni degli autori antichi, di lettere, di filosofia, di scienza, compresi naturalmente Terenzio,[24] vari esemplari delle favole di Esopo e i classici annotati dal Faerno (Tacito, Sallustio, Claudiano).[25]

Questo rapporto con l'antico mi sembra centrale nella prospettiva dei leaders della Riforma cattolica del pieno Cinquecento. Il punto di contatto che avvicinava tra loro la linea più intellettuale degli ecclesiastici umanisti e quella dei vescovi-pastori interessati al rilancio del ruolo di guida della Chiesa, araldi di un nuovo modello di cattolicesimo ‹militante›, risiedeva prima di tutto nella dimensione pratica, moralmente costruttiva, del patrimonio di saggezza e di ricchezza di espressione che si poteva attingere dalle opere della classicità, compresa la classicità non cristiana. Qui non si poneva nessuna soluzione drastica di continuità tra la forma e il contenuto. La preziosità della sostanza si comunicava in un linguaggio pieno di decoro e persuasivo. Il buono ed il bello si alimentavano potenziandosi a vicenda, offrendosi nel loro intreccio come un centro di richiamo

[21] È una sottolineatura che riprendo da Battistini, L'istrice e il pavone (come nota 10), 22.

[22] Agostino Saba, La biblioteca di s. Carlo Borromeo, Firenze 1936; un primo approfondimento di analisi in: Claudia di Filippo Bareggi, La biblioteca di san Carlo, in: Buzzi/Zardin (ed.), Carlo Borromeo (come nota 3), 337–350; della stessa, Fra libri e lettere, appunti e progetti manoscritti. La biblioteca ecclesiastica «selecta» per il governo della Milano di Carlo Borromeo, in: SB, 12 (1998), 17–37.

[23] Enrico Cattaneo, La cultura di san Carlo. San Carlo e la cultura, in: Nicola Raponi/Angelo Turchini (ed.), Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo, Milano 1992, 5–37, che include (16–18) la citazione di lettere del dotto ecclesiastico e liturgista di fiducia Pietro Galesini (1568, 1581), attestanti la larghezza dei continui prestiti a comunità di religiosi, a singoli collaboratori, a predicatori e ministri di curia. Per le committenze editoriali, si veda quanto documentato in altre parti di questo saggio.

[24] Non bisogna del resto dimenticare che il suo patrimonio di sentenze non mancava di insinuarsi anche tra le fonti di alimentazione dell'omiletica sacra nell'età del rinnovamento tridentino: cfr. Rita Bramante, *Il predicatore* di Francesco Panigarola, in: SB, 21 (2007), 291–306 (298–299).

[25] Saba, Biblioteca (come nota 22), indice dei nomi.

che si nascondeva anche sotto la scorza ideologica della cultura pagana. Era l'«utilità de' prossimi», come troviamo scritto sotto la penna di Antoniano, ciò che si andava a cercare nella tradizione culturale ancorata ai grandi autori del passato, esattamente come avveniva sul fronte dell'omiletica sacra quando si cercava di darle perfezione – era questo uno degli scopi fondamentali della formazione e del costante aggiornamento intellettuale del ceto ecclesiastico – mettendosi alla scuola della retorica antica. Lo mostra in modo esemplare la vicenda della suggestione esercitata dalla filosofia morale dello stoicismo, integrata e riletta nella chiave moderna dello stoicismo cristiano. Per tutto il Cinquecento (e ben oltre) rimase, questo, uno dei cardini di riferimento nell'ambiente religioso in cui si mossero Carlo Borromeo e tanti altri uomini di punta della gerarchia della Chiesa con cui egli fu in relazione. L'amore di san Carlo per il manuale di ascesi morale costituito dal fortunatissimo *Enchiridion* di Epitteto è un *topos* ricorrente nella tradizione agiografica delle più antiche *Vite* del santo. Ma in Epitteto e nella filosofia stoica non si trovava solo un incitamento all'austerità rigorosa e al disciplinamento inflessibile delle passioni, che è l'elemento di solito più rimarcato dai commentatori moderni (Dupront ha scritto pagine pregevoli, ma sostanzialmente fuorvianti, su questo punto). Gli stoici indicavano, prima ancora, la strada per un impegno operoso, responsabile e civilmente solidale nel mondo, per il bene complessivo di quella *respublica* di cui la Chiesa dei fedeli cristiani si concepiva come il pilastro di un governo ordinato. È quanto documenta la parabola della stessa fortuna editoriale dell'*Enchiridion*, unita allo stuolo degli autori che l'hanno ripreso e postillato, dilatata dai testi con i quali l'operetta antica fu congiunta e continuò a circolare. Dobbiamo immaginare che i lettori che ne venivano catturati cercavano nelle pagine di questa folta letteratura morale una lezione di vita: per sé, e nello stesso tempo per i compiti, anche gravi e di primario rilievo, affidati alla loro cura. Con l'aiuto di una filosofia educatrice della volontà, si imparava a regolare l'indirizzo della propria esistenza, a concentrare l'uso delle energie e delle risorse che si avevano a disposizione sul fine ultimo. I molteplici percorsi della storia di ogni individuo fissavano per lui le condizioni concrete di uno *status* che definiva la fisionomia di una vocazione unica, particolare e vincolante. Con esse bisognava riconciliarsi fino in fondo, se quella vocazione si voleva portarla a compimento e dare piena attuazione a una identità di uomini che non potevano concepirsi come entità separate, ma al servizio dell'organismo generale della cristianità, di cui si sentivano parte viva.[26]

È abbastanza impressionante rilevare una stretta affinità di linguaggio tra questo orientamento pedagogico ‹edificante›, degno della più nobile «institutio civilis et Christiana» di tradizione rinascimentale, e il modo in cui viene presentato l'«instituto» della congregazione dell'Oratorio, nata intorno al carisma di Filippo Neri, in un memoriale allegato a una lettera di Francesco Maria Tarugi a Carlo Borromeo, dell'8 ottobre 1579. È ben noto quanto l'esperienza dell'oratorio filippino fosse apprezzata sia da Carlo Borromeo, sia, ancora più cordialmente,

[26] Di tutto questo ho già trattato nel mio: Il *Manuale* di Epitteto e la tradizione dello stoicismo cristiano tra Cinque e Seicento, in: SB, 20 (2006), 91–116, a cui devo rimandare.

dal cugino Federico. Nella scrittura che abbiamo citato, la missione specifica dell'Oratorio è descritta a partire dal vivo desiderio di «impiegare i talenti del Signor a benefizio del prossimo».[27] Sappiamo molto bene che la medesima inclinazione verso il «profitto» generale del corpo della cristianità era la chiave di volta della spiritualità dei primi gesuiti.[28] Gli esempi e le citazioni di conferma si potrebbero moltiplicare. L'elemento centrale che si vuole suggerire è che il cuore della cultura religiosa della più vivace e incisiva Riforma cattolica sembra legittimamente identificabile con questo spirito di apertura verso il mondo, nella proiezione vigorosa e intelligente, in chiave appunto missionaria, per diffondere in tutto lo spazio della società cristiana il contenuto di una fede riscoperta nella forza della sua autenticità personale e nella sua globalità di pretese sulla conduzione della vita degli uomini. Forse possono risultare più chiare, in questa luce, le ragioni del vasto successo allora ottenuto da un'altra opera che pure esercitò una profonda impressione sulla personalità di Carlo Borromeo, contribuendo in modo decisivo a orientare il suo cammino maturo di formazione. L'influsso della pagina scritta si intrecciò, in questo caso, all'incontro diretto con l'autore che l'aveva ideata, avvenuto nella cerchia della Roma papale in coincidenza con la fase finale dei lavori del concilio di Trento, negli ultimi mesi del 1563. È in questa cornice che si intensificò la relazione stabilita con l'arcivescovo di Braga Bartolomeu *de Martyribus*, prolungata attraverso il lascito come dono del suo *Stimulus pastorum*, contestualmente da lui elaborato. Nel suo scritto di parenesi episcopale, il *de Martyribus* esaltava la cura della pietà personale, l'impegno nello studio e nella lettura degli autori sacri, la dedizione intransigente al bene delle anime, per la trasmissione della vera fede e nell'opera assidua della predicazione, viste come requisiti irrinunciabili di chi era chiamato a porsi alla guida del popolo cristiano. L'opera del domenicano portoghese incarnò alla perfezione il nuovo spirito che il concilio si stava premurando di imprimere all'esercizio delle funzioni di governo nelle Chiese locali e conobbe anch'esso una rimarchevole fortuna, a partire dalla prima uscita che vide la luce a Lisbona entro la fine del 1565 – complice Luis de Granada, cui si deve uno scritto di tenore analogo, sull'ufficio e i costumi del vescovo, che si affiancò allo *Stimulus* vero e proprio. Già in precedenza Carlo Borromeo aveva ricevuto la versione manoscritta del testo, identificata con il codice che se ne conserva nella biblioteca del Capitolo Metropolitano della città di Milano. Del libro fece oggetto delle sue

[27] Carlo Marcora, Corrispondenza tra s. Carlo e Francesco Maria Tarugi, in: MSDM, 14 (1967), 231–283 (265–269, cit. da 266. Si noti, in esordio della lettera, l'indicazione che essa veniva inoltrata in accompagnamento di una edizione in lingua spagnola del «libro dell'arte del servire a Dio», cioè del fortunato trattato ascetico del francescano osservante Alonso de Madrid, tradotto già entro il 1558 in lingua italiana da Tullio Crispoldi da Rieti, ecclesiastico di punta entrato nella cerchia del vescovo riformatore Gian Matteo Giberti nella prima metà del Cinquecento).

[28] John W. O'Malley, The first Jesuits, Cambridge (Mass.) 1993 (trad. it. I primi gesuiti, Milano 1999); dello stesso, da ultimo, Saint Ignatius and the cultural mission of the Society of Jesus, in: John W. O'Malley/Gauvin Alexander Bailey (ed.), The Jesuits and the arts. 1540–1773, Philadelphia [2008], 3–26, già in versione italiana come introduzione a Giovanni Sale (ed.), Ignazio e l'arte dei gesuiti, Milano 2003, 15–30.

letture e del suo lavoro di appropriazione dei contenuti. Lo raccomandò a quanti erano in contatto con lui. Ne favorì la diffusione da Roma, centro della cattolicità, con la ristampa del 1572, ricalcata dalle altre numerose che seguirono in tutta l'Europa cattolica.[29] Sono dati nel complesso risaputi, che non è di grande utilità soffermarsi a commentare. Ma forse l'essenziale era già tutto implicito nella formula incisiva adottata per il titolo, sulla cui felice immediatezza non manca di richiamare l'attenzione la dedica a Carlo Borromeo del 1572, che sfrutta il facile appiglio dello *stimulus* alla lettera interpretato come «pungolo», «incitamento», spinta imperiosa all'azione.[30] E questo si concilia a perfezione con l'idea che attraverso l'amicizia avviata con il presule riformatore distintosi nei dibattiti del concilio, proseguita poi a lungo nel tempo, l'ancora giovane cardinale di Milano potesse rimanere confortato nella sua scelta di «impegno ecclesiastico», come in proposito ha commentato Alberigo, così che fu in lui alimentata nel modo più persuasivo «la dedizione alla Chiesa e al servizio episcopale».[31] Missione, dedizione, servizio: sono tutte parole di una medesima costellazione di significati, orientati verso la centralità della responsabilità operosa. Altrettanto rilevante è la fonte da cui il compilatore dello *Stimulus* mostra dichiaratamente di aver prelevato i materiali confluiti nel suo manuale di impianto centonico per il vescovo pastore: come recita già il frontespizio originario, con efficace carica di allusione, «ex gravissimis sanctorum patrum sententiis concinnatus».

Qui si dovrebbe cominciare ad avventurarsi in un altro territorio sterminato del pensiero religioso del Cinquecento. Si percepisce subito che l'«antico» su cui la fede e la cultura moderna facevano leva non era solo l'antico della classicità greca e latina. L'antichità umanistica era fusa e intimamente intrecciata con la contigua tradizione alleata dei codici di base del cristianesimo come tale. Se si

[29] Raul de Almeida Rolo, S. Carlo Borromeo, discepolo e protettore del bracarense Bartolomeu dos Mártires, in: San Carlo e il suo tempo. Atti del convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21–26 maggio 1984), Roma 1986, vol. II, 1135–1164, (1141 cita da lettera di Carlo Borromeo al nunzio di Spagna Nicolò Ormaneto, 3 febbraio 1574: «Il libro veramente è santo ed utilissimo specialmente ai vescovi [...]. L'ho anche scritto a mano questo libro, che me lo diede l'arcivescovo medesimo quando ritornò da Trento»); Hubert Jedin, Das Bischofsideal der katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts, in: Erich Puzik/Otto Kuss (Hg.), Sacramentum ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge, Breslau 1942, 200–256, trad. it. Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica, Brescia 1950 (qui 76 sgg., 92–93). Sul modello proposto dal *de Martyribus*, più in generale: Raul de Almeida Rolo, L'évêque de la Réforme tridentine. Sa mission pastorale d'après le vénérable Barthélemy des Martyres, Lisboa 1965. Come documenta lo stesso studioso, anche nell'introduzione alla nuova edizione bilingue da lui curata (Bartolomeu dos Mártires, Estímulo de pastores, Braga 1981, XVII–XLVIII), la notizia di una edizione romana dell'opera anticipata al 1564, riferita da Jedin e da altri ripetuta, va lasciata cadere.

[30] «Praeterea id fuit causae, quare is liber pastorum stimulus inscriberetur, propterea quod [...] eos omnes, qui aliis praesunt, quasi aculeis pungit, ac stimulos eis admovet, ut omni qua possint diligentia, celeritate, industria, ac omnibus denique tam corporis, quam animi viribus, subiectos sibi homines iuvent, tueantur, conservent»: cito per comodità dalla ripresa in edizione di Parigi 1644, cc. a5v–a6r.

[31] Giuseppe Alberigo, Carlo Borromeo e il suo modello di vescovo, in: San Carlo e il suo tempo (come nota 29), vol. I, 181–208, rist. con aggiunte in Hubert Jedin/Giuseppe Alberigo, Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica, Brescia 1985, 99–138 (117).

deve parlare di «classicismo», allora ci troviamo davanti a un classicismo cristiano, o meglio: cristianizzato. Non si tratta di due binari paralleli, ma dei due polmoni congiunti di alimentazione di un unico organismo culturale vivente. Il bilanciamento degli interessi che si distribuivano tra le due sponde poteva variare da un interprete all'altro, secondo le più diverse declinazioni possibili. Nella linea devota e pastorale di san Carlo, l'equilibrio si spostava decisamente a favore del polo integralmente cristiano e della utilità immediata delle risorse culturali, in senso comunicativo ed educativo.[32] Ma il suo progetto di riforma dei costumi del popolo cristiano restava sempre aperto al nutrimento di una tradizione che veniva da molto lontano: una tradizione che si era trasmessa certamente nella continuità ininterrotta della liturgia e della preghiera comunitaria della Chiesa,[33] ma anche attraverso il suo insegnamento dottrinale, il suo *corpus* di testi, a partire da quelli fondativi delle origini, e dunque attraverso la memoria della sua storia plurisecolare. La visione religiosa di Carlo Borromeo si rivela inscindibile da questa prospettiva della lunga durata. Lo afferrarono molto bene i contemporanei che furono testimoni delle sue imprese, e l'idea non mancò di fissarsi nella tradizione ecclesiastica posteriore. Questo amore per l'antico – innanzitutto quello dell'antichità cristiana – piacque ai riformatori cattolici delle stagioni successive e fu apprezzato anche nelle cerchie influenzate dal rigorismo e dal giansenismo sei-settecentesco. A loro risultava perfettamente congeniale, nell'ottica del ritorno a una fisionomia più integra e coerente della vita cristiana da restaurare, la ricerca di una conformità alla norma dei suoi modelli primitivi.[34] Non si trattava, però, solo di deplorevole forzatura partigiana, dettata dal loro punto di vista unilaterale. All'amore per l'antichità e alla volontà di immedesimazione con i suoi contenuti di pietà religiosa effettivamente rimandano i gusti intellettuali manifestati da Carlo Borromeo, quali almeno si possono cogliere attraverso le scelte della sua azione di patronato culturale, tradotte nelle iniziative editoriali e nel campo della divulgazione del sapere, in primo luogo ecclesiastico, che hanno accompagnato il governo del cardinale arcivescovo di Milano ben al di là del periodo mondanamente più smagliante del soggiorno romano, fino agli

[32] Sono sintomatiche, in questo senso, le pressioni da lui esercitate, nei primi anni di avvio del seminario per la formazione del nuovo clero, perché gli «studii di lettere», posti come base dell'apprendistato della cultura scritta in lingua latina, si appoggiassero all'uso degli autori cristiani (Ambrogio, Gregorio Nazianzeno, il Catechismo tridentino, i poeti Prudenzio, Aratore, Giovenco, Girolamo Vida...) in sostituzione dei classici pagani, anche a costo di urtarsi con i metodi pedagogici adottati dai maestri gesuiti, della cui collaborazione il Borromeo doveva avvalersi come docenti. Ma questo certo non ribaltò l'impianto grammaticale e umanistico del tirocinio scolastico previsto per i chierici milanesi, che anzi vide in seguito una ripresa di adeguamento al primato ciceroniano universalmente egemone nei percorsi di accesso preliminare al sapere. Cfr. Franco Buzzi, La tradizione teologica milanese tra Cinque e Seicento, in: SB, 21 (2007) 129–163 (129–141); Simona Negruzzo, La formazione ecclesiastica nei seminari e nei collegi di istruzione, ibidem, 165–194 (181–182).

[33] Cesare Alzati, Carlo Borromeo e la tradizione liturgica della Chiesa milanese, in: Accademia di San Carlo. Inaugurazione del III anno accademico (Milano, 8 novembre 1980), Milano [1981], 83–99, rist. in: Buzzi/Zardin (ed.), Carlo Borromeo (come nota 3), 37–46.

[34] Sommarie esemplificazioni con rinvii a ulteriore bibliografia ho avuto occasione di fornirle a conclusione di: Scuola degli antichi (come nota 4), 275–276.

anni più avanzati dell'esperienza di vescovo pastore sulla cattedra che era stata di Ambrogio. Sono stati, questi, i segni materiali più appariscenti di un attaccamento alle radici di una linea di discendenza e, prima di tutto, di un *sensus Ecclesiae* che, agli occhi di uomini come san Carlo, era la roccia su cui ogni nuova costruzione doveva poggiare le fondamenta. In una simile cornice possiamo ricordare l'impulso dato agli studi agiografici e il deciso rilancio, nel contesto della religione cittadina e del suo cerimoniale, del culto per i santi della tradizione milanese, dell'amore rivolto alle reliquie del tesoro sacro collettivo, o ancora la convinta rivitalizzazione della memoria della genealogia episcopale da cui la Chiesa di Milano aveva tratto il suo sostegno autorevole, con la meticolosa difesa della specificità della sua antica liturgia ambrosiana, tutelata dai rischi di una uniformante centralizzazione romana.[35] Il sottolineato ‹particolarismo› della storia e della liturgia della comunità religiosa di cui la Milano spagnola era figlia appare già proiettato verso quella cura intensiva delle tradizioni delle diverse identità locali e cittadine che ancora più floridi sviluppi avrebbe conosciuto con la fertile erudizione antiquaria nel mondo ecclesiastico del Seicento.[36] Ma si trattava di un particolarismo non ripiegato in un isolamento autoreferenziale. La patria locale era il vertice di una rete largamente aperta verso l'esterno, innervata da una circolazione continua di scambi e di influssi reciproci, condivisi anche con chi si trovava fuori dai confini di una comunità territorialmente ristretta. Il coinvolgimento di Carlo Borromeo e degli ecclesiastici letterati della sua cerchia nella nuova edizione (romana) delle opere del padre fondatore della tradizione vescovile milanese, Ambrogio, negli anni intorno al 1580, fu fin dalla partenza finalizzato a una diffusione in prospettiva generale del magistero di chi era stato, nello stesso tempo, uno dei padri dell'intera Chiesa latina.[37] In senso inverso si muoveva la scelta che si impose, durante l'infuriare dell'epidemia di peste del 1576, per offrire agli abitanti di Milano, chiusi in quarantena nelle loro case, una solida lettura edificante, in tutto adeguata alle circostanze che si stavano attraversando. Allora fu la versione in lingua volgare di sermoni e testi epistolari di Cipriano, di Gregorio di Nazianzo, di Gregorio di Nissa, di Agostino, che si pensò di raccogliere in un agile volumetto di *Varii ragionamenti di alcuni santi sopra la cura e aiuto de i poveri e infermi e la fortezza nel morire*. Così facendo, si ridava attua-

[35] Heinrich Dormeier, Il culto dei santi a Milano in balia della peste (1576–1577), in: Giulia Barone/Marina Caffiero/Francesco Scorza Barcellona (ed.), Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità, Torino 1994, 233–242; Angelo Bianchi, Sant'Ambrogio, san Carlo Borromeo e la «carità pastorale», in: La città e la sua memoria. Milano e la tradizione di sant'Ambrogio, Milano 1997, 289–297; Arnalda Dallaj, Carlo Borromeo e il tema iconografico dei santi arcivescovi milanesi, in: Sofia Boesch Gajano/Lucia Sebastiani (ed.), Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale, L'Aquila-Roma 1984, 649–680; Carlo Marcora, La «Congregatio de vitis archiepiscoporum», in: MSDM, 3 (1956), 74–88; Alzati, Carlo Borromeo (come nota 33).

[36] Simon Ditchfield, Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the preservation of the particular, Cambridge 1995; da ultimo, Mario Rosa, Premessa a Donato Calvi, Delle chiese della diocesi di Bergamo (1661–1671), ed. Giosuè Bonetti/Matteo Rabaglio, Cinisello Balsamo (Milano) 2008, VIII–XIII.

[37] Francesco Costa, Il carteggio Peretti-Borromeo per l'edizione romana delle opere di s. Ambrogio (1579–1585), in: Miscellanea francescana, 86/2–4 (1986), 821–877.

lità e capacità di incidenza, nel cuore dell'ambito cittadino, a una serie di classici della più autorevole e veramente universale letteratura cristiana costruita sul tema della carità e sulla pratica delle opere di misericordia.[38] Altri lavori di raccolta di testi e di sentenze esemplari prelevati dal fiume imponente della tradizione religiosa antica, patristica e medievale, ugualmente promossi nell'*entourage* borromaico, rimasero fermi invece allo stadio di compilazioni manoscritte per un uso solo interno: ne nacquero una *Sylva pastoralis*, che potremmo avvicinare come genere allo *Stimulus pastorum* del *de Martyribus*, oppure un *Ordo tractationis de oratione*, frutto dell'elaborazione redazionale affidata a Valier tra il 1582 e il 1583.[39] Il lavoro di recupero, di selezione e di continuo ‹riciclaggio› delle fonti religiose antiche doveva vedere coinvolto lo stesso Carlo Borromeo in prima persona. Al di là delle numerose attestazioni che ne forniscono i resoconti biografici, lo vediamo affiorare in filigrana nei materiali preparatori degli *arbores* che sono sopravvissuti delle sue prediche, nella rielaborazione scritta che di esse documenta se non altro il profilo d'insieme, o in un testo esortativo così altamente provocante come il *Memoriale* che abbiamo citato in esordio.[40] Da tutto questo apparato ingente di fonti, solo in parte fin qui scandagliato a fondo, traspare con evidenza che l'approdo ultimo del prelievo dal patrimonio della tradizione cristiana, risalendo fino alle sue sorgenti, non poteva che investire il *corpus* dei libri della Bibbia (della Bibbia latina, si intende), con tutta la corona di commenti omiletici, di esegesi, di analisi teologica e dottrinale, stratificati intorno a essi nel corso dei secoli. Era questa la dinamica abituale che, nella cultura ecclesiastica del cattolicesimo cinque-seicentesco, riforniva di contenuti l'elaborazione del pensiero e consentiva il loro travaso nella predicazione di impianto più robusto. Nell'ambiente della Milano di Carlo e di Federico Borromeo, non si faceva certamente eccezione alla regola generale.[41]

[38] Zardin, Scuola degli antichi (come nota 4).

[39] Carlo Marcora, La *Sylva pastoralis* di s. Carlo Borromeo, in: MSDM, 12 (1965) 13–98; Borromeus, De oratione (come nota 12); Franco Buzzi, «Ante orationem praepara animam tuam». Il *De oratione* di Carlo Borromeo e la spiritualità del suo tempo, in: SB, 20 (2006), 43–90.

[40] Rimando alle fonti già segnalate in nota 10.

[41] Si veda ora, soprattutto, Edoardo Barbieri, La lettura e lo studio della Bibbia nella Milano borromaica: prime schede, in: SB, 21 (2007), 41–71, con l'analisi (56–58) della Bibbia «quadrate formae» che si conserva presso la Biblioteca Capitolare di Milano, predisposta con aggiunta di margini per ospitare le annotazioni manoscritte attribuite dalla tradizione a san Carlo; un'altra Bibbia tradizionalmente associata alla sua figura è custodita presso la biblioteca del Collegio dei padri oblati di Rho. Per il contesto generale del problema, rimando a quanto più ampiamente discusso in: Zardin, Bibbia e apparati biblici nei conventi italiani del Cinque-Seicento. Primi appunti, in: Rosa Marisa Borraccini/Roberto Rusconi (ed.), Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice. Atti del convegno internazionale (Macerata, 30 maggio–1 giugno 2006), Città del Vaticano 2006, 63–103. Sarebbero da studiare a fondo anche le massicce ricadute verso il basso di questo ancoraggio alla Bibbia e ai fondamenti della tradizione del magistero cristiano che dominava l'alta cultura ecclesiastica. La legislazione della curia milanese in merito ai doveri dei sacerdoti in cura d'anime include senza remore la Bibbia nelle prescrizioni relative alla loro dotazione obbligatoria. Le liste di libri delle biblioteche parrocchiali giunte fino a noi documentano il largo seguito dato alle ingiunzioni delle autori-

Se si può arrivare a condensare lo spirito di fondo del modello religioso di Carlo Borromeo nella volontà di costruire edifici nuovi partendo dai materiali di una tradizione antica, non si deve dimenticare che questa strategia si caricò, nel corso della sua esistenza, di una intensità e di una fecondità creativa che ne sono il timbro per molti versi eccezionale. L'orma profonda che la sua figura ha impresso sulla storia religiosa del mondo cattolico moderno può essere vista come l'esito di una ispirazione animata da una energica sensibilità interiore, progressivamente affinata con il crescere della sua esperienza di governo e nel rapporto con la società del tempo, attraverso cui si concretizzò in opere da condividere, in azioni esemplari che si potevano ricalcare, nella proposta insistente e contagiosa di doveri e di mete da raggiungere, per farli propri. L'anima di questo dinamismo dell'azione continua era una fede viva, risoluta, carica di forza di mobilitazione, allenata alla scuola severa dell'orazione mentale e spinta a piegarsi soprattutto sul lato di un cristocentrismo doloroso e patetico, ma celebratore anche della redenzione e della salvezza spalancata agli uomini dalla Chiesa intesa come segno e corpo vivente della presenza di Cristo nel mondo.[42] Questo nucleo più intimo della pietà borromaica è possibile solo sfiorarlo con delicata prudenza in una ricostruzione storica documentata. Ma non possiamo liquidarlo come l'ingombrante retaggio di una stucchevole agiografia prescientifica. Dai modi in cui si è tradotto nell'azione, intuiamo che doveva trattarsi di un cristocentrismo totalizzante, integrale, poco disposto ad aprirsi alle distinzioni, ancora in via di chiarimento, sottolineate dal dualismo gesuitico della *potestas indirecta* e dalla moderna «ragione di stato». La fede di san Carlo era una fede del tutto cordialmente spinta a riaffermare non solo la centralità, ma prima ancora la superiorità del potere sacerdotale di governo sulla società cristiana, che scavalcava e riassorbiva in sé la pluralità delle istituzioni e degli ambiti giurisdizionali, attraversati dalla dialettica tra spazio sacro e momento profano. Era una fede, si può dire, essa stessa dal cuore ‹antico›, come documenta in modo emblematico l'episodio dello scontro con il predicatore gesuita Giulio Mazzarini, aspramente criticato, nonostante il suo successo presso la corte e la nobiltà milanese, per lo stile retorico e l'indirizzo di pensiero ritenuti, dal Borromeo, troppo deboli e mondanizzati. Contemporaneo alla rottura con quello che l'arcivescovo di Milano bollava come una

---

tà, la cui reale efficacia pratica è ancora più direttamente illuminata dalle testimonianze superstiti della predicazione esercitata dal clero anche in ambiti periferici e dalla sua produzione di testi scritti. Cfr. Wietse de Boer, Il curato di Malgrate, o il problema della cultura del clero nella Milano della Controriforma, in: SB, 12 (1998), 137–153; Claudio Rossi, «Tanquam scholae atque exercitationes». Congregazioni dei casi e formazione sacerdotale a Legnano tra Sei e Settecento, ibidem,155–214; Luca Ceriotti, Sulla cultura ecclesiastica nella prima metà del Seicento: la biblioteca e le omelie di Giovanni Antonio Armiraglio, in: SB, 13 (1999), 73–128 (con rinvii ad altri studi); Sandro Bianconi, Giovanni Basso prevosto di Biasca (1552–1629), Locarno 2005.

[42] Si vedano i saggi raccolti in Buzzi/Zardin (ed.), Carlo Borromeo (come nota 3), in particolare: Massimo Marcocchi, L'immagine della Chiesa in Carlo Borromeo, 25–36; Franco Buzzi, Il tema della croce nella spiritualità di Carlo Borromeo. Rivisitazione teologica e confronto con la prospettiva luterana, 47–58.

nuova «peste» fu l'incidente esploso nel 1579 con Giovanni Botero, prima della sua uscita dai ranghi della Compagnia di Gesù. Anch'egli cadde in disgrazia e fu allontanato per aver lasciato intravedere, nelle sue prediche e nei suoi commenti ai salmi, declamati anche nel seminario della città, di voler escludere il dominio temporale di Cristo sulla realtà del mondo, cioè l'assoluta e integrale pienezza del potere salvifico del Redentore, nella storia affidato poi alla continuità del potere papale al vertice della cristianità.[43]

Ma la logica inesorabile della storia ha imposto che il progetto riformatore di Carlo Borromeo, per quanto teso al rilancio di contenuti religiosi e di modelli di comportamento consacrati da una lunga tradizione, risalente molto all'indietro nel tempo, introducesse, d'altra parte, un momento di svolta nella continuità, proprio per poter sviluppare le sue opzioni di fondo e portare a compimento quanto proclamava di perseguire come meta. Per essere coerente con se stesso, il progetto di san Carlo doveva dotarsi di un linguaggio, di mezzi e di strumenti opportuni per incidere; non poteva evitare di entrare in dialogo con lo spessore più materiale e concreto della vita degli uomini e della realtà sociale che egli si trovava di fronte. Per questo la riforma borromaica fu spinta ad appropriarsi di tutte le risorse offerte dalle strategie di comunicazione, dalle tecniche di trasmissione della cultura, dai sistemi di educazione in uso nel mondo in cui cercava di ritagliarsi la sua strada. A queste tecniche, a questi sistemi, ha a sua volta contribuito con un sostanzioso apporto di sperimentazioni e di elaborazioni originali. Sempre per questo motivo, per facilitare il radicamento di una riforma globale in senso cristiano nel tessuto della vita collettiva del mondo del XVI secolo, l'ideale religioso nutrito dall'innesto nella tradizione ha dovuto rivestirsi della robusta attrezzatura di una moderna gestione manageriale, giuridicamente puntellata e fortemente centralizzata, della vita della Chiesa, presto elevata a modello dovunque da imitare. La logica dell'efficacia e la ricerca della massima «utilità» positiva hanno fatto sentire anche da questo punto di vista tutta la loro corposa influenza. Pensiamo, per misurare il senso di quanto stiamo dicendo, alla messa in cantiere della riorganizzazione borromaica della potente curia arcivescovile milanese, o alla robusta curvatura di una legislazione onnicomprensiva, volutamente radunata e messa in grado di prolungare la sua presa attraverso l'allestimento del codice giuridico degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, con tutte le larghe ricadute che ne sono derivate in termini di burocrazia, di sviluppo della corrispondenza epistolare tra centro e periferia, di meccanismi di controllo, di gerarchizzazione della vita sacerdotale e di uniformazione degli schemi organizzativi della vita religiosa di laici e religiosi.[44] Ma tutti questi aspetti non sono riducibili a una

[43] Flavio Rurale, Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino: incontri e scontri nella ridefinizione del potere sacerdotale e della politica ‹moderna›, in: Buzzi/Zardin (ed.), Carlo Borromeo (come nota 3), 289–302; Andrea Battistini, Le risorse retoriche di un predicatore gesuita: Giulio Mazarini, in: Manfred Hinz/Roberto Righi/Danilo Zardin (ed.), I gesuiti e la Ratio studiorum, Roma 2004, 139–158; Luigi Firpo, Giovanni Botero, in: Idem, Scritti sul Rinascimento, Torino 1967, 269–458.

[44] Danilo Zardin, Tra continuità delle strutture e nuovi ideali di «riforma». La riorganizzazione borromaica della curia arcivescovile, in: Paolo Pissavino/Gianvittorio Signorotto (ed.), Lom-

strategia di realismo ‹politico› o di dominio soltanto esternamente disciplinatore, tale da poter essere scissa dalle altre dimensioni, di orizzonte culturale e di spiritualità religiosa, incarnate dall'artefice della «riforma» milanese. Il tenace perseguimento della riuscita sul piano dei risultati e la strenua lotta contro gli ostacoli che opponevano resistenze vanno visti come il risvolto pratico e operativo della stessa mente che si istruiva con passione sui libri di pietà, italiani e spagnoli;[45] quella di un alto ecclesiastico devoto che amava raccogliersi in preghiera lungo le stazioni del Sacro Monte di Varallo, davanti alla rappresentazione sensibile dei misteri della fede, per concentrarsi meditando sui «punti» dettati da maestri che avevano pur sempre, alle loro spalle, la grande scuola della tradizione spirituale di un cristianesimo dilatato sull'arco dei secoli.[46] Sono le due facce di un intero che si deve tenere insieme: da una parte la forza della «spiritualità», che tendeva a sedimentarsi nella forma istituzionale di un ordine condiviso; dall'altra l'architettura complessa di un sistema di governo della vita collettiva, da riorganizzare e in molte parti da ricostruire *ex novo*, che si proponeva (o cercava di proporsi) come il custode e il motore di alimentazione di una lezione di vita adattata a «ogni stato di persone».[47]

Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma

L'immagine agiografica più convenzionale, incentrata sull'ascetismo radicale e sulla lotta contro la selvatichezza di una realtà ostile, non rende conto della complessità dei fattori costitutivi dell'esperienza religiosa di Carlo Borromeo e della sua azione riformatrice. Esse vanno risolutamente collocate sullo sfondo di una elaborazione culturale nutrita dal riuso dei modelli di una tradizione antica e dalla forza pedagogica di un classicismo cristianizzato, interpretato come impulso all'esercizio di una missione operosa nel mondo. L'anima ideale di questa vocazione è stato il cristocentrismo, cuore della pietà affettiva della persona e animatore della ricerca di una pienezza di influssi sulla società presa nel suo insieme, fuori da ogni dualismo e da ogni spiritualismo evasivo, che per raggiungere i suoi scopi ha dovuto dotarsi della robusta attrezzatura di una moderna gestione manageriale e centralizzata della vita collettiva, dominata dalla ricerca dell'utilità efficace.

---

bardia borromaica, Lombardia spagnola (1554–1659), Roma 1995, vol. II, 695–764; dello stesso, «Et subito esseguirò quanto la mi ordini». Contesto locale, vicari foranei e curia arcivescovile di Milano sul finire del Cinquecento, in: La città di Angera feudo dei Borromeo (sec. XV–XVIII), Gavirate (Varese) 1995, 253–289, e Riforma e confraternite nella Milano di Carlo Borromeo, in: Quaderni di storia religiosa, 5 (1998), 235–263; Enrico Cattaneo, La singolare fortuna degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, in: La scuola cattolica 111, (1983), 191–217; Angelo Turchini, Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, Bologna 1996.

[45] Oltre a quanto già accennato in rapporto ad Alonso de Madrid, Luis de Granada e allo *Stimulus pastorum*, si veda Buzzi, De oratione (come nota 39).

[46] Rimando a Danilo Zardin, «Scolpisci in me divota imago». Libri di pietà figurati e meditazione della passione nel Cinquecento, in: Terra ambrosiana, 40/2 (1999), 57–63.

[47] Zardin, Perfettione (come nota 6); Marzia Giuliani, «Vide Dei benignitatem». *I sacri ragionamenti* di Federico Borromeo per «ogni stato di persone», in: SB, 17 (2003), 119–142.

Carlo Borromeo und die religiöse Kultur der Gegenreformation

Das konventionellste hagiographische Bild, welches auf die radikale Askese und den Kampf gegen die Rohheit einer feindlichen Realität zentriert ist, zieht die Komplexität der konstitutiven Faktoren der religiösen Erfahrung von Karl Borromäus und seiner reformerischen Aktivität nicht in die Betrachtung ein. Letztere bauen eindeutig auf einer kulturellen Projektion auf, welche in der Wiederverwendung von Modellen einer antiken Tradition und in der pädagogischen Kraft eines christianisierten Klassizismus, interpretiert als Impuls zur Ausübung einer aktiven Mission in der Welt, besteht. Die ideale Grundlage dieser Berufung stellte der Christozentrismus dar, Kernstück der affektiven Frömmigkeit der Person und Ausgangspunkt der Suche nach einer Fülle von Einflüssen auf die gesamte Gesellschaft jenseits von jedem Dualismus und ausweichenden Spiritualismus. Um seine Ziele zu erreichen, musste sich dieser Christozentrismus mit einem starken Prinzip der Leitung und Zentralisierung des kollektiven Lebens ausstatten, dominiert von der Suche nach wirkungsvollem Nutzen.

Carlo Borromeo et la culture religieuse de la Contre-Réforme

L'image hagiographique la plus conventionnelle, centrée sur l'ascétisme radical et sur la lutte contre la rudesse d'une réalité hostile, ne rend pas compte de la complexité des facteurs constitutifs de l'expérience religieuse de Carlo Borromeo et de son action réformatrice. De toute évidence, ces dernières sont à considérer dans un contexte culturel empreint de la réutilisation de modèles d'une tradition ancienne et de la force pédagogique d'un classicisme christianisé, interprété comme incitateur d'une mission active dans le monde. Le christocentrisme, cœur de la dévotion affective de la personne et suscitant la quête d'innombrables influences sur l'ensemble de la société, fut l'âme idéale de cette vocation, hors de tout dualisme et de tout spiritualisme évasif. Pour pouvoir atteindre ses buts, le christocentrisme s'est donné les moyens d'une gestion entrepreneuriale moderne et centralisée de la vie collective, déterminée par la recherche de l'utilité efficace.

Carlo Borromeo and the religious culture of the Counter-reformation

The most conventional hagiographic view, centred on radical asceticism and the struggle against the savagery of a hostile reality, does not adequately represent the complexity of the factors involved in the religious experience of Carlo Borromeus and his reforming activities. These were based on a cultural construction which was nourished both by the reuse of models from ancient tradition and by the pedagogic strength of a Christianized classicism, interpreted as a drive to exercise an active mission in the world. The animus for this vocation was Christocentrism, the heart of individual emotional piety which animated the search for a wide compass of influence on the whole society, leaving aside any dualism or evasive spiritualism. For to achieve its ends, dominated by the search for effective value, it had to equip itself with robust modern managerial administration and a centralization of collective life.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Cultura scritta – schriftliche Kultur – culture écrite – written culture, tradizione – Tradition – tradition – tradition, Classicismo cristiano – christlicher Klassizismus – classicisme chrétien – Christian classicism, Cristocentrismo – Christozentrismus – Christocentrisme – Christocentrism, riforma della Chiesa – Kirchenreform – réforme de l'Eglise – reform of Church, riforma della società – Gesellschaftsreform – réforme de la société – reform of society, centralizzazione – Zentralisierung – centralisation – centralisation, managerialità – Leitungsprinzip – principe gestionnaire – principle of direction.

Danilo Zardin, Prof. ordinario di Storia moderna presso l'Università Cattolica di Milano (sedi di Milano e di Piacenza). Fa parte dei Consigli direttivi dell'Accademia Ambrosiana-Sezione di studi borromaici, della Società storica lombarda e della Fondazione Maccarrone per la «Rivista di storia della Chiesa in Italia».