





storie/culture

– 6 –

Collana diretta da

Alessandro Arcangeli,  
Federico Barbierato, Adelisa Malena

Copyright © by QuiEdit snc  
Via San Francesco 7 – 37129 Verona, Italy [www.quiedit.it](http://www.quiedit.it)  
e-mail: [informazioni@quiedit.it](mailto:informazioni@quiedit.it)  
Edizione 1 Anno 2012

ISBN 978-88-6464-192-8

La riproduzione per uso personale, conformemente alla convenzione di Berna per la protezione delle opere letterarie ed artistiche, è consentita esclusivamente nei limiti del 15%

Matteo Al Kalak, Franco Bacchelli, Lucio Biasiori,  
Marco Cattini, Carlo Ginzburg,  
Vincenzo Lavenia, Adelisa Malena, Giuseppe Marcocci,  
Adriano Prosperi, Gianvittorio Signorotto,  
Silvana Seidel Menchi, Elio Tavilla

# Tra Rinascimento e Controriforma

Continuità di una ricerca

Atti della giornata di studi per Albano Biondi  
Modena 23 settembre 2009

A cura di  
Massimo Donattini

Qui Edit



# Indice

- III Introduzione  
di *Massimo Donattini*
- 1 Tra Rinascimento e Controriforma  
Continuità di una ricerca  
Atti della giornata di studi per Albano Biondi  
Modena 23 settembre 2009
- 3 Albano Biondi interprete di Umanesimo e Rinascimento  
di *Franco Bacchelli*
- 27 Albano Biondi storico della Controriforma  
di *Gianvittorio Signorotto*
- 49 Alle origini di una cultura civile: il fascino irresistibile  
delle cronache cittadine  
di *Marco Cattini*
- 63 Modena 1598: la costruzione di una capitale  
di *Elio Tavilla*
- 77 *Vaticinia Pontificum*. Peregrinazioni cinquecentesche di un  
testo celebre  
di *Adriano Prosperi*
- 113 Giulio, Erasmo, Hutten. Un dialogo a tre voci  
di *Silvana Seidel Menchi*

- 139 Prima e dopo Biondi. Bilancio e prospettive della ricerca su Celio Secondo Curione (1503-1569)  
di *Lucio Biasiori*
- 163 Il «libro heretechissimo». Pasquino e i canali sotterranei della protesta  
di *Matteo Al Kalak*
- 187 Contro i falsari. Gaspar Barreiros censore di Annio da Viterbo  
di *Giuseppe Marcocci*
- 215 Processo e morte di Flaminio Fabrizi (1587-1591)  
di *Vincenzo Lavenia*
- 247 Wishful thinking: la santità come tentazione. Intorno ai quietismi del Seicento  
di *Adelisa Malena*
- 269 La lettera uccide. Su alcune implicazioni di 2 Cor. 3.6  
di *Carlo Ginzburg*
- 305 Indice dei nomi



## Introduzione

*Massimo Donattini*

Questo volume raccoglie i testi degli interventi presentati nel corso della Giornata di Studi tenutasi il 23 settembre di tre anni fa, a Modena, nell'antica e accogliente sede offerta dal Collegio San Carlo.<sup>1</sup> Si trattò allora, per gli studiosi che avevano accolto l'invito a parteciparvi, di dedicare il proprio lavoro al conseguimento di diversi ma convergenti obiettivi, a partire dall'occasione che più direttamente giustificava quell'appuntamento, ossia la presentazione del volume, allora da poco stampato, in cui ha trovato sistemazione una parte rappresentativa della produzione saggistica di un amico e maestro precocemente scomparso, lo storico e modenese Albano Biondi.<sup>2</sup>

La forma della Giornata di Studi era parsa agli organizzatori il modo migliore e più fruttuoso di celebrare la pubblicazione di quel testo: invece di limitare i contenuti dell'appuntamento all'ascolto dei due o tre relatori illustri chiamati, come di prammatica in questi casi, a dar conto di pregi e difetti riscontrabili nella raccolta dei saggi di Biondi, si era voluto sottolineare il significato seminale di quell'iniziativa, fortemente voluta tanto da

<sup>1</sup> *Tra Rinascimento e Controriforma: continuità di una ricerca. Giornata di Studi per Albano Biondi*, Modena, Sala del Teatro del Collegio San Carlo, 23 settembre 2009.

<sup>2</sup> Si veda, a cura di chi scrive, A. BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 2008.

un gruppo ristretto di amici e colleghi quanto dall'Amministrazione di Modena al fine precipuo di rendere agilmente fruibile la parte migliore<sup>3</sup> del lavoro prodotto da Albano nel corso dei trent'anni del proprio impegno di storico dell'Età Moderna. Si volle insomma fare della raccolta lo strumento a partire dal quale riflettere approfonditamente sul complesso di un'esperienza di lavoro; il lievito, si potrebbe dire, per l'impegno di amici e colleghi: con i risultati che il lettore potrà apprezzare nelle pagine che seguono.

Nella propria veste di continuo scavo tra le memorie del passato, di costante rimediazione del loro significato, la ricerca storica assume in questo modo qualche parvenza delle antiche immagini mitologiche così familiari ad Albano, proponendosi per certi versi come fenice perpetuamente rinascete dalle proprie ceneri, per certi altri come il mutamento perenne delle forme e dei contenuti in cui consistette la sostanza stessa del dio Proteo.

Sono convinto che quell'appuntamento modenese abbia pienamente conseguito i propri obiettivi, offrendo evidenza alla complessità e alla fertilità del raffinato approccio di Biondi ai molti argomenti di storia moderna da lui esplorati nel corso del suo lavoro. E ritengo che questi Atti costituiscano una ulteriore testimonianza della capacità, implicita in quel lavoro, di fruttificare, di costituirsi come prezioso lascito di conoscenza, nonché di stile nella comunicazione di essa.

<sup>3</sup> Si spera di aver almeno in parte corrisposto a questa esigenza, anche se chi scrive è consapevole di aver dovuto, per ragioni di spazio, escludere testi che, come altri, avrebbero meritato l'inserimento nella raccolta. Ed è ovvio che la responsabilità delle scelte ricade esclusivamente sul curatore.

I saggi qui di seguito raccolti affrontano l'eredità di Biondi secondo diverse prospettive. Si è ritenuto opportuno dare la precedenza ai testi di Franco Bacchelli e di Gianvittorio Signorotto, che si sono incaricati di analizzare il contributo offerto da Albano in quanto studioso delle grandi partizioni cronologiche, ma soprattutto storico-culturali, dell'Umanesimo e Rinascimento da un lato, della Controriforma dall'altro, partizioni utili altresì per definire l'arco di orizzonte prevalente negli interessi di ricerca di Biondi. Seguono i testi di Marco Cattini e Elio Tavilla, che hanno scelto di indirizzare la propria attenzione su uno degli argomenti a cui Biondi ha rivolto con più partecipata e prolungata cura la propria analisi: il mondo delle cronache modenesi di Tommasino Lancellotti, Leonello Belardi, Giovanni Battista Spaccini, per capire attraverso le loro pagine la società cittadina e le sue dinamiche, ma anche per comprendere – questo l'assunto di Tavilla – i processi di assettamento successivi alla Devoluzione di Ferrara e al conseguente ridefinirsi degli equilibri politico-sociali modenesi.

I sette saggi successivi possono essere raccolti sotto un comune denominatore, in quanto – pur nella varietà degli argomenti trattati – sviluppano parecchie delle curiosità che Albano nutrì sui sentieri delle sue ricerche, in particolare quelle animate dall'interesse profondo nei confronti della storia culturale quattro-cinquecentesca e dei suoi risvolti religiosamente orientati. Ci sono fili sottili, ma solidi e visibili, che legano tra loro le molte pagine scritte da Albano Biondi per illustrare quella straordinaria stagione della storia europea e quelle dedicate da Adriano Prosperi alla secolare lotta della Chiesa di Roma contro la divinazione; da Silvana Seidel Menchi ai rapporti tra Erasmo e Hutten e a testi misteriosi e allusivi come il *Julius exclusus e coelis* e la *Spongia*; da Lucio Biasiori e da Matteo Al Kalak alla vita di Celio Secondo Curione e ai percorsi del suo *Pasquino in estasi* nel terri-

torio modenese; da Giuseppe Marcocci agli echi portoghesi delle *Antiquitates* di Annio da Viterbo; da Vincenzo Lavenia al processo inquisitoriale di cui fu vittima il romano Flaminio Fabrizi (le cui eretiche convinzioni offrono altresì lo spunto per ridiscutere la negazione febvriana dell'ateismo cinquecentesco, tema già incrociato da Biondi); da Adelisa Malena infine, il cui contributo sul quietismo prende dichiaratamente le mosse da uno dei saggi purtroppo esclusi da *Umanisti, eretici, streghe*.

Chiude il volume un contributo di Carlo Ginzburg: che dipana gli intricati percorsi interpretativi di un'espressione paolina («La lettera uccide, ma lo spirito dà vita») da sant'Agostino a Pietro Comestore, da Lorenzo Valla a Carlostadio, su su fino a Franz Kafka. In queste pagine il dialogo con Biondi si propone, mi pare, sul terreno del metodo più che sul piano tematico, diventando condivisione di un'impostazione (quella stessa che Albano aveva magistralmente utilizzato nel suo saggio forse più bello, quello su *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*)<sup>4</sup> fondata sulla capacità di restituire evidenza ai percorsi e alle evoluzioni di abiti di pensiero non sempre facilmente riconducibili alle loro lontane origini.

Saranno i lettori i migliori giudici della qualità di questa offerta. Tuttavia, per chi ha seguito la realizzazione di questo volume, tra i motivi di soddisfazione uno almeno andrà dichiarato: quello derivante dalla constatazione dell'equilibrio esistente tra i contributi offerti da storiche e storici che di Albano furono amici o compagni di strada e quelli provenienti da studiosi più giovani – talora molto più giovani. In tempi di crisi di quelli che si definivano *studia humanitatis*, e della storia moderna in partico-

<sup>4</sup> BIONDI, *Umanisti*, cit., pp. 15-65.

lare, ciò attesta come meglio non si potrebbe, credo, la vitalità di una preziosa eredità intellettuale.

Nel licenziare queste pagine, che ci si augura possano contribuire a mantenere desto anche l'interesse dei lettori per il mondo ferreo<sup>5</sup> ma affascinante della modernità, è doveroso il ringraziamento per quanti hanno operato al buon fine della loro pubblicazione: in particolare, voglio rammentare qui Aldo Borsari, che ha guidato fino a tempi recenti l'Archivio Storico del Comune di Modena e che ha contribuito validamente all'ideazione e organizzazione della Giornata di Studi del 2009. A Gian Paolo Brizzi sono grato per i saggi consigli e l'incrollabile ottimismo; ringrazio Adriano Prospero per l'appoggio in questa impresa, e per la consuetudine di un'ormai lunga amicizia.

<sup>5</sup> Nel 1998 Biondi curò una raccolta di saggi, esito del lavoro collettivo che aveva interessato nel corso dell'anno precedente un gruppo di modernisti, per la maggior parte suoi colleghi nel Dipartimento di Discipline Storiche dell'Università di Bologna. Il titolo prescelto fu *Seminario sulla modernità* (Bologna, Clueb), e Albano volle una copertina giocata su diverse tonalità di grigio: era quello, diceva, il colore che più si addiceva a quell'epoca.



# Tra Rinascimento e Controriforma

Continuità di una ricerca

Atti della giornata di studi per Albano Biondi

Modena 29 settembre 2009





## Albano Biondi interprete di Umanesimo e Rinascimento

*Franco Bacchelli*

Chi arrivava a conoscere anche superficialmente Albano Biondi, capiva già di primo acchito come quel suo essere qualcosa di più e di meglio di un accademico, cioè un uomo con una vera passione per la ricerca e per l'insegnamento, come l'aver conservato sguardo vivace e attento per i fatti umani e tensione etica nel suo interesse per la politica consentissero a lui più che ad altri di capire un movimento complesso – perché non solo semplicemente letterario o filosofico – quale era stato in Italia l'Umanesimo. Biondi non doveva servire a nessuna vanità personale e in particolare a quella di avere ragione a tutti i costi ed era quindi disponibile alla più diffusa e libera discussione; non aveva nessuna ombrosità puntigliosa, ma era semmai pensoso e severo nell'uso del tempo che non voleva sprecato; come libertario e galantuomo era attento a non modulare mai la sua inalterabile affabilità, aumentandola o diminuendola a seconda che trattasse con colleghi o con studenti, quasi si dovesse far subire ai secondi una sorta di rito di passaggio per prepararli ad essere bene adeguabili alla gerarchia sociale: che la briga di questo adattamento increscioso ed illiberale se la prendessero, soleva dire, le «agenzie sadiche della società», quali la Borsa e l'Esercito e non certo la Scuola!

Era un uomo veramente compenetrato di *comitas* e per questa qualità – e non credo che ci siano da temere gli effetti di una

troppo empatica idealizzazione – penso che si debba dire francamente che Biondi riteneva in sé parecchi dei tratti più simpaticamente umani, appunto, dell'umanista. Di quell'intellettuale, magari, che, dentro la crisi religiosa del Cinquecento, riusciva a conservare entro di sé la consapevolezza, senza oscurarla all'occhio della propria coscienza, di alcune contraddizioni: di una certa deriva formalistica, da un lato, della «renovatio litterarum», ma anche, dall'altro, del nesso tra lo spirito primo di questa e la rivoluzione religiosa in atto; e, ancora, dello scarto scandaloso tra i rapporti umani degradati del presente e l'egualitarismo che balzava fuori dalle pagine dei classici o del Vangelo.

Proprio per questo suo aspetto umano Biondi – e aggiungerei qui anche Dionisotti, con quel suo sguardo «straniato» di chi guardava dall'Inghilterra, senza socchiudere gli occhi, i fatti italiani antichi e moderni – ha qua e là colto con una grande felicità di definizione, con semplici e fulminanti parole la condizione degli intellettuali poveri e marginali – «una categoria socialmente sradicata con forte sviluppo dell'attività mentale e scarsa garanzia economica: gli “intellettuali socialmente fluttuanti” di Karl Mannheim ed Alfred Weber»<sup>1</sup> – o ci ha insegnato le precise ragioni per le quali piccoli e grandi rappresentanti delle classi feudali italiane si volsero, dopo la crisi politica e militare italiana della fine del Quattrocento, all'attività diplomatica o addirittura culturale, sostituendo con essa gli stipendi militari guadagnati dai propri avi. Mi riferisco qui particolarmente alle interpretazioni storiche, ma anche acutamente psicologiche che Biondi ha dato delle figure di Giovanni Pico e dei suoi due nipoti Giovan

<sup>1</sup> A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento* in ID., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 2008, p. 59.

Francesco Pico ed Alberto Pio; osservazioni che potrebbero essere estese – ed in effetti lo sono poi state – ad un autore di cui non fece a tempo a occuparsi: Baldassarre Castiglione.<sup>2</sup>

Qui lo sguardo dello storico ci ha fatto vedere ciò che la nostra ricostruzione – quasi dossografica, tutta intenta ai testi scritti, a seguirne gli avvolgimenti interni del pensiero – non aveva preso in considerazione: le urgenze personali, l'ambizione di guidare da laici, a rimprovero della negligenza dei chierici, un rinnovamento della Chiesa e soprattutto, come si è detto, l'assunzione di uno stile nuovo nella ricerca del successo mondano. A proposito soprattutto di quest'ultimo punto ci fece impressione il modo in cui Biondi sapeva vedere e poi esprimere con finezza l'intreccio di elementi a prima vista irriducibili ad unità che ebbe luogo in alcune precise circostanze: illustrando l'evangelismo modenese e facendo vedere la borghesia e l'arteriato di un'intera città presi dalla riscoperta della teologia paolina, egli non dimentica di srotolare con delicatezza l'accento anche ad altre ragioni, che sempre possono sottostare allo scandalo per la corruzione della Chiesa e coesistere addirittura con un rinnovato fervore religioso: questi ceti, come sempre spregiudicati, avevano in odio, con un moralismo austero e tutto borghese, la pessima testimonianza morale del loro clero, ma

<sup>2</sup> In un passo dell'articolo cit. alla nota precedente (*ivi*, p. 30), Biondi cita un passo delle *Annotaciones in Novum Testamentum* (ad *Act. Apost.* 17, 23) che la letteratura su Baldassarre Castiglione, mi pare, ignori, ma che, secondo me, l'autore del *Cortegiano* ha avuto sempre dinnanzi agli occhi: «Quam quidem civilitatem imitandam arbitror iis quibus studium est Ethnicos aut Principes mala educatione depravatos ad pietatem adducere ne protinus convitiis rem agant et exacerbent quibus mederi volunt, sed multa dissimulantes paulatim illos adducant ad mentem meliorem. Et fortassis reprehendi non oporteat, si boni viri hoc animo in Regum aulis agant, quo paulatim irrepant in Principum affectus, modo ne sint auctores eorum quae palam sunt iniqua, licet ad quaedam conniveant invit».

il crescere in loro di questa avversione subiva una particolare sottolineatura per il fatto che essi tenevano pur sempre d'occhio, d'accordo col progetto di estensione della città voluto dal duca Ercole II, le aree fabbricabili di proprietà dei monasteri e dei conventi, che si trattava di svincolare.

C'è quindi uno studio sottile del carrierismo e dell'opportunismo di queste classi sociali; ma anche di come l'ideologia umanistica ed evangelica costringesse poi, curvando antichi e feroci stili di vita, a legarsi esibitamente a valori etici o magari solo comportamentali diversi. Biondi lo esemplificò proprio – scusandosi per la generalizzazione – con le parole con cui il cronista Lancellotti riferì del matrimonio di Filippo Valentini con una Erri:

Filippo Valentini ha sposato Margherita degli Erri, vedova di Ludovico Sadoletto, fratello di Jacopo e il gran cardinale ha patrocinato quelle nozze. Filippo, nota il cronista, è «giovane e dotto»: «vero è ch'el non è richo, ma la dotrina vale assai». E seguita parlando della dote, delle protezioni, di una possibile ascesa per la «virtù delle lettere». È difficile e scorretto generalizzare da esempi, in assenza di studi approfonditi: ma pare di poter dire che si delinea uno stile nuovo nella ricerca del successo, più dignitoso comunque di quella caccia al beneficio ecclesiastico, che era d'uso nelle famiglie tradizionali modenesi.<sup>3</sup>

L'introduzione di Biondi del 1995 all'edizione e alla traduzione delle *Conclusiones nongentae* di Giovanni Pico, che pure fu così criticata per trascurabili inezie, fece avvertito chi era abituato, come lo scrivente, a ricostruzioni solo teoretiche del pensiero di

<sup>3</sup> A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto* in ID., *Umanisti, eretici, streghe*, cit., p. 84.

Pico, di quante pretese e velleità, certe volte febbrilmente allucinate, spingessero, dall'esterno, l'intrapresa filosofica pichiana:

Pico non era un letterato qualsiasi. Era un aristocratico che doveva convincere quelli del suo ceto che a un nobile non si addicono solo le armi e la Corte, ma anche, e a pieno titolo, la vita filosofica; e, per altro verso, doveva convincere i suoi interlocutori ecclesiastici, i 'chierici' signori della filosofia e della teologia, che un laico poteva avanzare proficuamente nelle loro riserve gelosamente custodite.<sup>4</sup>

Un articolo di Biondi esemplare metodologicamente nel senso che si è detto è quello poi su la *Politia literaria* di Pier Candido Decembrio, pubblicato nel 1982. Qui si aveva davanti un testo per certi versi particolarmente arido, in apparenza avaro di indicazioni ideologiche, scritto alcuni anni prima del 1465, in cui si rievocavano le discussioni filologiche e letterarie della corte di Ferrara al tempo di Leonello e la figura moderatrice ed esemplare di questo principe. Biondi in questo articolo vede bene innanzitutto quale è il concetto che nell'opera si insinua e quale nuovo modello di principe si offre alle classi dirigenti e feudali dell'Italia settentrionale; un indirizzo che si dipana dalle direttive educative di Vittorino e di Guarino e che spiega il nuovo stile signorile italiano del secolo seguente, di contro a quello perseguito allora dai signori d'oltralpe: che anche il principe dovesse essere colto, ma non solo mezzanamente colto o solo esternamente infarinato di cultura umanistica: egli doveva rimanere magari un perfetto cavaliere, educato a tutte le raffinatezze del costume cortese tardogotico, ma doveva poi essere anche un sovrano capace di sindacare con cognizione di causa il lavo-

<sup>4</sup> ID., *Introduzione* a: G. PICO, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, *ivi*, p. 359.

ro dei suoi giuristi e dei suoi teologi e di dialogare con piacere coi suoi letterati, apprezzando il valore civile della loro attività.

Biondi stabilisce poi sicuramente un altro valore che l'opera del Decembrio voleva raccomandare; un modello di comportamento – offerto al principe, al cortigiano ed al funzionario – di più difficile delimitazione e definizione, perché esso è composto di elementi che da un lato possono esprimersi nei termini correnti e della morale classica e persino della religione comunemente accettata, ma contengono poi, connesse e socialmente giustificate, delle scelte tutte mondane di orientazione, di gusto e di opportunità, assolutamente non marginali – presentate come geniale ideazione del principe – cui deve ispirarsi un laico, che non chiede, proprio come nell'umanesimo civile fiorentino, a nessuna filosofia o religione la giustificazione del proprio operato. Il complesso valore creato da Leonello d'Este non è il culto di un comportamento improntato solo a raffinata dignità; è proprio «una pietas mundana che sa collocare al posto giusto i valori della vita e della morte, privilegiando comunque la vita “actuosa”, quella che si vive nella tensione ferma di un progetto di azione tra gli uomini e per gli uomini». <sup>5</sup> Per cui nel qui ed ora del mondano, in questo conserto di uomini impegnati soprattutto a rendere più decente la convivenza tra uomini, a plasmare un modello di condotta alternativo alla cultura dell'onore e della lotta permanente, il valore ed il ruolo della letteratura religiosa, pur nel rispetto dell'eterno che ci avvolge e della «funzione professionale di supporto all'esercizio del sacerdozio», consistono ormai solo «nel fornire letture di conforto per gli uomini “in ultimo vitae stadio”, per gli anziani che hanno ormai alle spalle la fase dell'impegno civile». <sup>6</sup>

<sup>5</sup> ID., *Angelo Decembrio e la cultura del Principe*, *ivi*, p. 260.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 264.

Questa asserzione non ci meraviglia in un'opera dell'audace, radicale e non compromissorio Quattrocento; ma ci fa capire, del resto, le ragioni per le quali la *Politia*, come tante opere del Valla ed altre più innocue dell'umanesimo civile, potessero perdere di interesse per le generazioni italiane immediatamente susseguenti e fossero recuperate dalla cultura tedesca o francese; e magari proprio, come è il caso appunto della *Politia*, per opera dei nostri esuli per dissidenza religiosa, che volentieri si rifacevano alla cultura quattrocentesca. L'asserzione appena citata della *Politia* non è naturalmente un'asserzione copertamente atea, ma induce Biondi a toccare di passaggio, indicando subito con grande acutezza il punto aporetico, una delle tesi di Lucien Febvre allora molto discussa:

L'idea di L. Febvre che non vi potesse essere ateismo nel Cinquecento, perché mancava lo strumentario mentale atto a fondarlo, si rapporta appunto ad un'idea troppo riduttiva delle dinamiche soggettive della coscienza. L'atto di repulsa si compie anche in assenza di un adeguato linguaggio motivazionale [...]. Ma gli sviluppi più recenti della storiografia si sono compiuti tutti nel senso di un'elaborazione di pratiche di attribuzione di assetti motivazionali non esplicitati, bensì semplicemente iscritti nella pratica.<sup>7</sup>

Ora, premesso che quell'«adeguato linguaggio motivazionale», cioè una filosofia attrezzata a spiegarsi e ad articolare un coraggioso «atto di repulsa», era ormai in formazione nel Quattrocento, soprattutto all'interno dell'aristotelismo radicale – si pensi ai casi di Biagio Pelacani, di Zanino da Solcia, di Gabriele da Salò, di Galeotto Marzio e di Nicoletto Vernia – bisogna però pur dire che, nemmeno «nella pratica», la società della *Politia* arriva

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 253.

ad essere una società del tutto consapevolmente secolarizzata; ma tutte le «pratiche di attribuzione» e, aggiungo, di direzionamento «di assetti motivazionali non esplicitati» a se stessi e agli altri vanno verso l'idea che la religione o meglio il pensiero cristiano-medievale, ora ancora solo per pura delimitazione di competenze, non hanno da dire nulla ai problemi che l'uomo si pone entro la vita associata.

Biondi si ricordava sempre e pensava radicalmente il conflitto che si svolse dal Petrarca in poi entro l'Umanesimo tra ritorno dell'antico e cristianesimo; è un conflitto che si suole dimenticare, convinti come si è che siano state date risposte adeguate agli eccessi, come vengono chiamati, della storiografia laica dell'Ottocento. E da queste risposte infatti abbiamo imparato molto e molto esse ci hanno insegnato a tener conto di fatti sottili ed articolatissimi; certo senza di esse non avremmo potuto capire non dico l'Evangelismo italiano del Cinquecento, ma soprattutto il rinnovato interesse metafisico e religioso per il Platonismo che si verificò nella seconda metà del Quattrocento. Ecco, a questo proposito, Biondi aveva ben presente un concetto che di solito non attrae più la nostra attenzione: che i classici, con cui pure ebbe sicura e disinvolta consuetudine anche la cultura medievale, ad un certo momento ritornarono a parlare e ad aprirsi agli uomini con una radicalità tale, che non la si poté più addomesticare con le dottrine di inclusione della cultura pagana entro il cristianesimo forgiate da Lattanzio e da sant'Agostino. Queste parole erano pure le stesse che aveva ascoltato il cosiddetto Medioevo, ma ora se ne colsero accenti nuovi e diversi; e non parlo solo dei dubbi religiosi o della santificazione della natura, che i classici potevano insinuare, quanto piuttosto del fatto che da essi veniva fuori la memoria di una più ardente, articolata e libera vita civile, di una considerazione di se stessi che portava a cercare da sé il proprio orientamento nel mondo.



Biondi veramente aveva ben presente quanto il ritorno dei classici, ma anche certo aristotelismo radicale, fosse stato pericoloso sul piano religioso; ed aveva presente anche ciò che parecchie volte si dimentica, nel sottolineare oltre il dovere il pur giusto tratto di «cristianizzazione» dell'umanesimo operata per lo più, nei prodotti finali, dagli umanisti: quanto il conflitto tra antichità e cristianesimo avesse comportato sempre e continuamente lacerazioni profonde, e tanto più avvertite quanto gli umanisti si andavano assumendo via via responsabilità educative e civili. Lo sentimmo ricordare una volta una considerazione giusta di Pierre Bayle a proposito del *De natura deorum* e del *De divinatione* di Cicerone: che non bisognò aspettare i primi prodotti del naturalismo e libertinismo cinquecentesco, c'erano già davanti agli umanisti, da tempo, in tutta la loro intatta virulenza – sottolineata in quel torno di tempo dal Timpanaro – queste opere ciceroniane, che nella fattispecie avevano pur goduto anche di una discreta diffusione manoscritta medievale. E così anche per certi esiti radicali della Riforma in Italia, secondo Biondi, l'innescò andava ricercato semplicemente nella voce dei classici, prima esili e spente, che ritrovavano forza, come nella *Nékua* di Omero, parlando attraverso il sangue caldo degli umanisti che avevano ora bisogno di vita civile e di un cristianesimo non autoritario.<sup>8</sup> Biondi aveva letto e meditato e magari anche apprezzato certe distinzioni introdotte dalla corrente storiografica e filosofico-storica dei Cochrane, dei Reinhard e dei Koselleck che aveva messo in evidenza la razionalizzazione e la conseguente modernizzazione introdotta dalla cosiddetta Riforma cattolica; ma poi per lui rimaneva ben fermo il fatto della

<sup>8</sup> L'immagine è di Biondi in *La giustificazione della simulazione*, cit., *ivi*, p. 25: «Come le ombre della *Nékua* omerica che ritrovano la loro spenta voce quando bevono al sangue del sacrificio, la Bibbia tornò ad essere la voce e l'interprete di una situazione religiosa allo stato caldo, quasi nativo».

Controriforma, che, insomma, ciò «che la civiltà italiana del Rinascimento aveva comunicato all'Europa» si era sviluppato certo «prima che le pratiche di controriforma mettessero in discussione l'uso libero della ragione».⁹ Perché per lui di impedimento dell'«uso libero della ragione» certo si era trattato.

Biondi ha colto poi molto bene il punto più difficile a spiegarsi e a giustificarsi oggi del rinnovamento umanistico: riappropriarsi dello stile degli antichi non volle dire solo recuperare una patina formale; l'imitazione dell'antico nella prosa e nelle arti tirò con sé la volontà di costruire una nuova vita civile e politica, che avesse a disposizione le parole con cui spiegarsi a se stessa e agli altri. Lo studioso lo esplicita a proposito del Decembrio con parole che valgono per tutto il Quattrocento e ci fanno capire cosa sempre nella storia italiana soggiaccia a quelli che sembrano solo rinnovamenti stilistici:

ricquistare l'antico vuol dire in primo luogo riappropriarsi di una lingua che permette un contatto con la realtà lucido, elegante, prensile: il mito del latino classico come mezzo di comunicazione dell'esperienza del reale quotidiano si presenta qui con la forza d'urto di una semplice e fiduciosa *naïveté*. Pure colpisce la consapevolezza del fatto che operare sul linguaggio è preludio di operazioni sulla realtà: la pulizia del mezzo linguistico [...] è la costruzione di uno strumento di intervento sulla realtà [...] il livello finale è la costruzione di una nuova civiltà di linguaggio che contrapponga al latino 'gergale' dei secoli bui [...] il latino come lingua 'politica' di un ceto di cittadini impegnati nel difficile compito di guidare la comunità con giustizia ed efficienza, dotati del senso del reale («usus rerum») e capaci di porsi in sintonia coi bisogni collettivi.<sup>10</sup>

⁹ ID., *Il primato culturale italiano*, *ivi*, pp. 311-312.

¹⁰ ID., *Angelo Decembrio e la cultura del Principe*, *ivi*, p. 261.

Questa lingua non solo elegante, ma anche «lucida» e soprattutto «prensile», aveva veramente in sé, come dice Biondi a proposito di Valla, «un senso del rapporto tra parole e cose, tra designante e designato [...] più rigoroso, più preciso, cioè in sostanza più in grado di portare a conoscenze nuove». <sup>11</sup> La civiltà che creò questa nuova «organizzazione del flusso narrativo come risposta a un problema», <sup>12</sup> questo stile capace di esprimere oggetti difficili, sfuggenti e complessi quali sono gli stati psicologici, gli sfrangiati rapporti civili e politici di fronte ai quali il latino scolastico era muto, non ambiva a «grandi visioni filosofiche complessive», a «nuove interpretazioni generali del mondo», ma piuttosto ad «un minuzioso apprendistato di uso della ragione nel controllo dei particolari, sia che si trattasse del mondo storico o del mondo naturale», a «conoscenze circoscritte, ma precise e, in quanto tali, capaci di orientare il capire e l'agire umano», a una «capacità di addestrata attenzione al controllo cognitivo di realtà circoscritte». <sup>13</sup>

Biondi metteva poi bene a fuoco anche ciò che questa rinascita delle lettere aveva comportato per l'Evangelismo italiano. Cantimori, notava, si era soprattutto interessato ai dissidenti religiosi italiani «ribelli ad ogni forma di comunione ecclesiastica» e questa tendenza all'indipendenza gli era parso il carattere più «tipicamente italiano» – sono parole sempre del Cantimori – di questi uomini; <sup>14</sup> Biondi, proseguendo quest'insegnamento, lo chiariva indicando proprio in quella palestra filologica e linguistica la peculiarità e certe volte la superiorità degli eretici italiani. Criticando il giudizio di De Sanctis e di Gramsci – col rispetto,

<sup>11</sup> ID., *Il primato culturale italiano*, cit., *ivi*, p. 300.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 309.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 311-312.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 313.

certo, che sempre ebbe per quegli uomini e per quella linea di pensiero – sulla «leggerezza morale degli umanisti», soggiungeva intanto che «la cultura umanistica si presentava come possesso di uno strumentario intellettuale superiore, che dotava chi ne era in possesso anche di personalità etiche di prim'ordine». <sup>15</sup> Qui, avrebbe detto proprio il De Sanctis, «c'è l'uomo», cioè l'uomo Biondi: il non dimenticarsi quanto nella cultura dell'intelletto, quanto nell'impulso ad impegnarsi per essa ci sia sempre la tacita volontà ad acquisire perfetti abiti morali. Egli capiva cioè molto bene – e capiva perché in ciò raccontava implicitamente il risvolto non severamente austero della formazione che si era voluto dare – il risvolto etico della ascesi filologica e magari apparentemente solo formale degli umanisti.

Il concetto, su cui vale la pena di battere perché è fondamentale per capire l'orientamento di Biondi, venne da lui ripetuto a proposito della formazione di Celio Secondo Curione, anzi a proposito delle critiche da questi rivolte «allo spirito di compromissione» proprio di Erasmo; uno spirito, questo, che – come vedremo – lo studioso seppe poi difendere e spiegare nella sua più bella e sentita pagina. Qui il discorso sulla rivalutazione etica ed intellettuale della semplice «renovatio litterarum» è proseguito; si mostra cioè come proprio quest'ultima non solo abbia rivitalizzato i classici, ma abbia reso abili gli italiani a riscoltare la voce dei Vangeli, per una via certo diversa dalle tragiche esperienze umane ed intellettuali del giovane Lutero. A veder chiaro nel «carattere surrettizio e parassitario dell'istituzione ecclesiastica», <sup>16</sup> a distruggere il «patrimonio religioso tradizionale» per restaurare la «*simplicitas* del *Christus redivivus*» gli

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 314.

<sup>16</sup> *Id.*, *Il "Pasquillus extaticus" di Celio Secondo Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del Cinquecento*, *ivi*, p. 7.

italiani trassero opportunità proprio dalla rinascita delle lettere: «La nuova cultura, dissipando l'ignoranza “madre di eresie”, aveva messo in crisi la classe degli ecclesiastici, riportato in onore la semplicità evangelica»; ma

la semplicità del Vangelo [...] è virtù etica dunque, ma anche dianoetica: è volontà di vederci chiaro, al di là delle *umbrae*, delle *personae*, delle *larvae* con cui si mascherano le istituzioni parassitarie [...] è una virtù intellettuale portata dalla nuova cultura, che permette di affrontare con spirito sicuro tanto la *subtilitas* dei canonisti e dei *magistri nostri* della vecchia filosofia, quanto i deliri degli agiografi e gli erramenti della superstizione popolare. È poi soprattutto la caratteristica prima del Vangelo, il cui discorso si riduce ai due semplici comandamenti dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo.<sup>17</sup>

Gli scrittori classici avevano insegnato al Curione dell'*Aranens* a guardare la natura, a contemplare le opere di Dio ed in esse egli aveva potuto constatare con sofferenza il «drammatico divario tra mondo naturale e mondo umano» degradato; poi questi stessi scrittori, con quella loro promessa di coincidenza tra virtù dianoetiche e virtù etiche – uno dei problemi primi del Platonismo – gli avevano insegnato nel *Pasquillus extaticus* che in questo appunto consisteva la semplicità del Vangelo e con essa, nel *Christus redivivus*, gli si era aperta la strada «all'utopia della riconciliazione, quando il mondo degli uomini cesserà di essere una testimonianza contro Dio».<sup>18</sup>

È proprio commentando soprattutto, ma certo non solo,<sup>19</sup> te-

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>19</sup> Biondi tratta nel suo lavoro anche dei consigli dissimulatori dati da Calcagnini e dal Palingenio. E chissà come sarebbe stato contento di poter leggere uno scritto giovanile del Calcagnini appositamente dedicato al tema e

sti del Curione che Biondi scrive il suo saggio più bello e più sofferto, quello su *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento* del 1974, un lavoro che unisce ad un'arte raffinata di analisi dei testi una forza straordinaria di introspezione psicologica; e per raggiungere questo livello Biondi mise a frutto, quasi senza citar-le, le sue molte letture e meditazioni sulla condizione degli intellettuali nel periodo staliniano. È un saggio che quando descrive tutte le successive trasformazioni della coscienza dissimulante può restare valido per tutta l'intellettualità italiana sino all'Ottocento. E come tale è stato messo a frutto da molti, anche senza citarlo. Alla rassegna delle testimonianze paoline sulla possibile liceità della dissimulazione, all'esame della polemica su questi temi tra Agostino e Gerolamo e alla discussione dei testi erasmiani e riformati a commento di questa memorabile contesa fa seguito un'analisi sottilissima di quella figura di coscienza che è la condizione esistenziale di chi altro deve avere sulle labbra ed altro nel cuore; e poi Biondi comincia ad illustrare anche – pur senza simpatie per le forze che a una tale doppiezza costrinsero gli uomini<sup>20</sup> – quanto questa lezione di costrizione arricchì e rese complessa la coscienza degli uomini pensanti del Cinquecento; a quanta sottigliezza psicologica li avvezzò, soprattutto quando si trattò di continuare ad avere forza emotiva ed intellettuale per discernere in se stessi tra «inganno» verso l'esterno ed «autoinganno»; una sorta di trasformazione della coscienza, questa, che fatalmente sempre si offre, nello scatenarsi delle forze psichiche adattative, ad aiutarti a dissimulare senza soffrire, ma a prezzo di un abbassamento di qualità della vigilanza su se stessi. Bisogna pur trascrivere, perché non c'è

scoperto dopo la sua morte: la *Simulatae virtutis defensio* contenuta nel cod. Estense latino 174 (Alpha O.6.15), c. 117r!

<sup>20</sup> Quasi fossero, come ora credono Vittorio Messori e alcuni sadici apologeti della Controriforma, delle provvidenziali forme di stimolo espressivo!

altro da fare, uno dei più bei passi che mai fossero pensati sul problema della dissimulazione e seguirlo nel suo sviluppo, che ricorda quasi, nella modalità di deduzione delle forme successive di coscienza, alcuni testi hegeliani:

la doppiezza comporta una scissione nel comportamento individuale o di gruppo. Non permette più che si dica che «ciò che è nel cuore è sulle labbra». Un cumulo di energia psichica ristagna senza canalizzarsi nell'azione. 'Interno' ed 'esterno' non comunicano più, gli atti smentiscono i pensieri, i pensieri condannano gli atti. D'altra parte: il fenomeno della 'riserva mentale' implica, come sua base, una personalità complessa che sappia modulare parecchi registri: richiede un'intensificazione del lavoro cerebrale ed anche una severa opera di addestramento dell'emotività (c'è, indubbiamente, un'ascesi della doppiezza). Deve creare tutto un armamentario di meccanismi di elusione che funzionino a un tempo verso l' 'esterno' e verso l' 'interno': 'inganno' ed 'autoinganno' si rafforzano vicendevolmente, si facilitano l'un l'altro i compiti. In effetti la personalità rilutta ad accettarsi come scissa, è, strutturalmente, spinta all'unità. Una giustificazione razionale della doppiezza serve a creare unità: una mente sorveglia le distorsioni, le calcola, le guida, le inserisce in un quadro di riferimento che le rende significative e giuste (quindi non più distorsioni, ma comportamenti adeguati a scopi accettabili). La doppiezza richiede una «morale dell'ambiguità», basata su una *ars dubitandi*.<sup>21</sup>

Biondi accennerà poi in un suo lavoro del 1989, *Il primato culturale italiano*, ad una età in cui si potè addirittura gustare questa trasformazione tortuosa della personalità, in cui si potè apprezzare una «“complessificazione della personalità”, che genera stili di vita intonati al “grande ritegno”», degli «stili classici», in-

<sup>21</sup> BIONDI, *La giustificazione della simulazione*, cit., *ivi*, p. 59.

somma, per i quali il gentiluomo italiano è lodato proprio per la forza con cui egli ha saputo comprimere «entro superfici levigate le tensioni della tragedia».<sup>22</sup> Ma ne *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento* Biondi prende poi in considerazione anche il più complesso caso dell'Erasmus negli ultimi anni della sua vita, fatto oggetto di avversione parimenti da cattolici e da riformati. Biondi delinea un Erasmo che – in coscienza – ben si riconosce in ciò che Lutero ha compreso della sua struttura intima e, come natura mite, non si divincola e non protesta: «la doppiezza, l'evasività, la “vafrities”, la tiepidezza nella difesa della Parola erano in fondo tare psicologiche, riportabili a quella ‘pusillanimitas’, con cui Erasmo aveva dolorosamente imparato a coesistere sin da quando aveva cominciato ansiosamente a scrutare il proprio carattere, nella sua giovinezza».<sup>23</sup> Ma nel suo intimo non c'era quella «radicale empietà» che gli veniva rimproverata; al cospetto dei due fronti si affacciava alla mente di Erasmo il «valore progressivo del disimpegno» cioè «a ben guardare, di un disimpegno apparente»; perché quando le parti contrapposte si irrigidiscono in posizioni sterili, si determinano situazioni per cui individui o gruppi si astengono dall'investirvi le proprie energie costruttive e spostano altrove i loro sforzi. Lo scotto che viene pagato dal punto di vista della valutazione esterna è quello dell'ambiguità: il vantaggio, quello si prova con l'opera. Erasmo si espone all'accusa opposta di criptoriformato e criptocattolico, ma scrive: sa che nel lungo periodo svanirà lo scandalo della sua contraddizione e che i suoi scritti troveranno la giusta funzione da esercitare. Qui sta la sua sostanziale coe-

<sup>22</sup> ID., *Il primato culturale italiano*, cit., *ivi*, p. 295.

<sup>23</sup> ID., *La giustificazione della simulazione*, cit., *ivi*, p. 35.



renza, al di là dei versipellismi formali che gli rinfacciano i detrattori: egli segue la sua legge.<sup>24</sup>

Qui Biondi non accenna tanto alla tesi, pur giustificabile, di un Erasmo come «terza forza», ma delinea un pensiero che pure deve aver gonfiato il petto al vecchio umanista nella visione sofferente e lungimirante dei suoi ultimi giorni; un pensiero che ben si addiceva alla sua predicazione di cristiana tolleranza, in cui forse «l'accusa opposta di criptoriformato e criptocattolico» era tortura e orgoglio allo stesso tempo. Ma Biondi avverte anche la pericolosità di questo comportamento, quando diventi esemplare, in campo cristiano, per possibili futuri corrivi ammiratori, e soggiunge memore del presente: «l'investimento di energia etica o intellettuale su strade individuali è produttivo a patto che in qualche modo questa energia sia rimessa in circolazione a livello di valori comunitari; certe conclusioni in chiave di solitudine individualistica tragica pongono il grosso problema della loro funzionalità simbolica per la vita della società».<sup>25</sup> Una pericolosità che infatti Biondi chiosa con le parole non meno pericolose, ma anche tragiche, di Lukàcs, quando nella prefazione alla riedizione di *Storia e coscienza di classe* accenna all'autocritica che gli impose lo stalinismo; parole, che pure meritano di essere riportate, perché proprio esse chiudono emblematicamente il lavoro del 1974: «Naturalmente, per potere pubblicare un'autocritica, dovetti sottomettermi alle regole di linguaggio allora dominanti [...] Si trattava ancora una volta di un biglietto di ingresso ad una ulteriore lotta partigiana».<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 65, nota 171.

Come si era interessato, studiando la *Politia literaria*, alle iniziative culturali prese dal principe o dagli intellettuali laici della Corte, così Biondi si impegnò nella ricostruzione della posizione che principi letterati come Alberto Pio e Giovan Francesco Pico avevano assunto a proposito del problema della Riforma della Chiesa. Esemplare fu, in questo senso, il saggio su *Alberto Pio nella pubblicistica del suo tempo* pubblicato nel 1981,<sup>27</sup> dove vengono analizzati i *Tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami* di Alberto Pio, pubblicati postumi nel 1531. L'analisi dello studioso si precipita subito sul punto attorno a cui ruota tutto il massiccio volume; nonostante tutta la filosofia scolastica dispiegata nel libro, Pio trasvola sopra tutti i nodi teoretici e teologici di Erasmo e di Lutero, preoccupato di giungere a spiegare il suo concetto di una riforma della Chiesa che deve partire dall'alto, dal papa e dall'«ordo senatorius» dei cardinali. Si deve evitare, insomma, che essa sia anche solo proposta e suggerita dai popoli; essa deve essere «una “renovatio in capite” [...] destinata poi ad influire sul corpo cristiano secondo il principio dell'esemplarità dei “principes”». E la critica di Pio al rilassamento della disciplina ecclesiastica è preoccupata solamente e soprattutto «perché questo ha come conseguenza una perdita di prestigio e di autorità da parte dell'istituzione»;<sup>28</sup> dato che «la Chiesa è l'archetipo, che non si può criticare senza pericolo, di ogni potere, quell'organismo autorevole e maestoso che solo può incutere terrore agli uomini carnali, un edificio i cui difetti vanno discussi sottovoce e solo all'interno dei gruppi dirigenti».<sup>29</sup>

<sup>27</sup> ID., *Alberto Pio nella pubblicistica del suo tempo* in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*. Atti del Convegno Internazionale (Carpi, 19-21 maggio 1978), vol. I, Padova, Antenore, 1981, pp. 95-132.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 103.

Chi volesse continuare poi a rimanere ammirato dell'ingegno di Giovan Francesco Pico – come credo pure che per tanti versi si debba continuare – quale si dispiega nel suo libro del 1520, che primo introdusse la lettura di Sesto Empirico nell'età moderna, l'*Examen vanitatis doctrinae gentium*, deve però leggersi prima a monito ed avvertenza ciò che Biondi rileva nell'introduzione al *Libro detto Strega o delle illusioni del demonio* di Pico: «in realtà G.F. Pico è rappresentante di uno scetticismo a senso unico, antiumanistico, in cui si attuano» solo un «condizionato elogio alla libertà critica» e una ben «delimitata lotta contro il principio di autorità». Ma in questa notazione ci sarebbe solo la sottolineatura di quanto nell'*Examen* ci sia del programma religioso del Savonarola, e magari della critica alle sopravvivenze sataniche del paganesimo entro l'astrologia condotta nell'ultima opera dello zio Giovanni, le *Disputationes contra astrologiam divinatricem*; Biondi, invece, procede oltre, verso un punto fondamentale: egli ricorda l'impegno da laico, quasi civilmente proteso, di Giovan Francesco per la riforma della Chiesa al tempo del concilio lateranense, ma vede bene – nel suo perder fiducia in una autoriforma della Chiesa – qual è la virata verso beghine e santocchie dei suoi ultimi anni e come nella sua posizione e nella sua conformazione psicologica ci sia stato sempre «qualcosa di più profondo, che va posto a carico di un'intuizione esistenziale primaria: la verità non si comunica per le vie dell'intelligenza [...] ma per inquietanti tramiti di comunicazione diretta tra Dio e i suoi prescelti»; in effetti

per tutta la vita Gianfrancesco è andato in cerca affannosa dei portatori autentici della voce divina, i 'profeti', magari inconsapevoli come l'asina di Balaam, che non hanno mai cessato di parlare dai tempi antichi della Bibbia. Così esercitava il rasoio scettico su Platone ed Aristotele, ma era disponibile ai messaggi che la santa di casa, Caterina da Racconigi, gli comunicava come risultati dei

suoi incontri e scontri con le creature divine e diaboliche: testimoniati, questi, dal suo corpo piagato, rigato di sudore e sangue. Era la pesante corporeità del sacro (divino o diabolico) che faceva appello alla sensibilità del conte, non la libera, e per lui futile, levità del gioco intellettuale.<sup>30</sup>

Va a merito poi di Biondi, secondo me, di aver dimostrato simpatia per la persona e per il pensiero di un filosofo, Marsilio Ficino, che, e per certa apparenza di unzione e per giusto tedio verso l'alluvione astrologica e teosofica di questi ultimi anni, non gode oggi di intelligente ascolto. Biondi ha scritto nel 1991 una bella introduzione ad una sua traduzione di un libro di Ficino, il *De vita*, che al suo apparire, nel 1490, fece sorgere polemiche per aver insegnato, tra le altre cose, pratiche astrologiche talismaniche volte alla salvezza e alla tutela della salute del letterato. Lo studioso, che pure aveva sottolineato l'importanza dell'opera antiastrologica di Pico uscita postuma nel 1495, sa dirci qualcosa che di solito non si apprende facilmente dalle considerazioni solo tecniche o, peggio, esoteriche dell'astrologia. Egli ci ricorda qui ciò che alcuni filosofi ottocenteschi, come Wundt, avevano ben capito nel tentare di dare una base filosofica a quella caratteriologia che conta pure capolavori come i *Caratteri* di Teofrasto o di La Bruyère; cioè che l'astrologia aveva

coltivato in maniera unica il sapere delle diversità individuali nella forma di una caratteriologia aperta e duttile, tracciando anche la strada al riconoscimento e all'accettazione della diversità dei comportamenti. Se la legalità dominante dell'Occidente [...] era giunta a riconoscere, entro la trama etica comune, la specifici-

<sup>30</sup> ID., *Introduzione a: GIOVAN FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA, Libro detto Strega o delle illusioni del demonio* in BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., p. 402.

tà di «doveri di situazione» attraverso la dottrina degli *status vitae*, l'astrologia la sottopone ad una sollecitazione ben più esigente, avanzando la richiesta del riconoscimento di specificità presociali, legati agli spiriti naturali e vitali e animali.<sup>31</sup>

Biondi coglie con grande *felicitas* interpretativa quali sono le motivazioni esistenziali e le preoccupazioni morali che spingono Ficino a scrivere il *De vita* e con ciò coglie anche il senso «politico» e civile di quel neoplatonismo, che sembra solo – e non è – una filosofia religiosa: il *De vita* è stato pensato «come una silloge di insegnamenti atti a liberare l'uomo da situazioni spiritualmente costrittive e a metterlo in condizione di accordare il proprio respiro col grande, libero, respiro della compagine universale, del grande corpo del mondo»; per questo in esso «troviamo una descrizione dell'anima che soffre del senso di soffocazione che le impongono i tempi stretti delle occorrenze cui deve far fronte: l'anima, in verità, non respira con agio chiusa nel breve cerchio dell'occasione, poiché il suo respiro naturale è il respiro del mondo».<sup>32</sup>

Il saggio coglie molto bene quanta «voglia di libertà» ci sia nel *De vita* e quanto, al di là della medicina e dell'astrologia, Ficino miri a connessioni anche con la scienza politica, pedagogica ed economica. Da questo punto di vista anche l'analisi filosofica che egli fa del trattato è ideologicamente orientata – e rettamente, a mio parere – su questa sua interpretazione. Attraverso il proprio *spiritus*, sottile materia che aiuta l'unione tra anima e corpo, l'uomo intero «simpatizza» col grande *spiritus* che compenetra tutta la materia dell'universo, stringe assieme corpo e anima universali e, nella zona sopralunare, costituisce anche il veicolo delle buone e delle cattive virtualità celesti; questo ri-

<sup>31</sup> ID., *Introduzione a: MARSILIO FICINO, De vita, ivi*, p. 324.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 317.

spondersi e condizionarsi vicendevole dei due *spiritus* è allo stesso tempo costrizione ed opportunità, perché conoscendo le modalità di questa simpatia e avendo cognizione di come operare su essa il *sapiens* può trasformare un penoso condizionamento in una possibilità di determinata libertà. È sempre lo stesso movimento della filosofia ficiniana: non si tratta di piamente dichiarare, come nei platonismi volgari e popolari, che l'anima è senz'altro superiore e più potente del contagio patologico esercitato su di essa dal corpo o dagli influssi celesti; si tratta di capire che questi condizionamenti pressoché infiniti esercitati su corpo, anima e *spiritus* personali possono, se non sono sottovalutati e sono poi conosciuti e avvertiti da una scienza e da una coscienza vigile, trasformarsi in una ricchezza; avvertendo in pari tempo che anche scienza e coscienza sono anelli di quella catena di cause e concause, che esse, come facoltà cognitive, sono incaricate di prospettare e dominare. Dunque si può dire veramente, con Platone ed Ermete Trismegisto, che «il più grande dei mali è l'ignoranza».

Questi strumenti e potenze conoscitive liberatrici sono quindi come reazioni, ribelli alla strettezza delle maglie della trama dei condizionamenti; ma reazioni, che possono risvegliarsi come forze vive e operanti solo all'interno stesso di questa trama necessitante e che sole, proprio per questa internità, sono capaci di sfruttarne tutta la ricchezza di opportunità, che è ora come l'altra faccia della penosa costrizione. E questo reticolo celeste ed universale, che stringe l'uomo, si complica poi, perché ad esso si aggiungono, si legano e si sovrappongono le condizioni dello stato complessivo del mondo: lo stato del nostro corpo, i nostri amori e odi, il soffocamento della famiglia, della consorteria e dello Stato, le vicende politiche. La scienza del *De vita*, in cooperazione alla politica e all'economica, contiene quindi

«promesse di libertà e promesse di composta serenità per l'intelletto»,<sup>33</sup> perché come «una buona organizzazione della società civile», come «una buona formazione all'interno del nucleo familiare» possono agire sull'uomo in senso liberatorio, così anche è necessario in pari tempo «indagare i condizionamenti e le opportunità che derivano dagli influssi celesti». <sup>34</sup> È una interpretazione, insomma, questa di Biondi del *De vita*, in cui ci pare quasi di ascoltare in anticipo le considerazioni ottimistiche di Campanella, che si riprometteva di cancellare addirittura gli effetti del peccato originale solo con le provvidenze della buona politica, della buona educazione e della buona scienza medica ed eugenetica.

Mi si permetta di concludere questa breve rassegna con uno degli esempi più delicati e sottili della felicità interpretativa di Biondi. Uno dei condizionamenti più potenti alla libertà e alla serenità è, secondo Ficino, la sessualità; ed è una forza, qui nel *De vita*, in parte diversa da quella descritta tanti anni prima nel *Libro dello Amore*. Lo studioso rievoca acutamente i discorsi antitetici del secondo libro del *De vita*, ove sotto la diatriba tra Venere e Mercurio, sotto il contrasto tra la Venere dei giovani («la fanciulla selvaggia») e quella dei vecchi («la compagna serena») si «trovano molti elementi per la soluzione di un problema importante: la conciliazione delle pulsioni estetiche» – e, aggiungo io, erotiche – «e delle pulsioni intellettuali». <sup>35</sup> E Biondi sottolinea subito un punto, che, meditato accuratamente, spiega bene certe caratteristiche, a prima vista non palesi, dell'atteggiamento di tutto il Quattrocento verso la sessualità; un punto, che, mi pare, sfugga a certi vaneggianti libri americani e francesi dedicati

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 326.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 326.

alla sessualità nel Rinascimento: Venere, dice lo studioso, «si presenta col fare irresistibile di un'amica, mentre è una nemica, dalla natura subdola delle fallaci Sirene e di Circe: essa mira infatti a sottrarre l'energia vitale dell'esistente, lasciandolo esausto e vuoto come spoglia di cicala, per investirla nella creazione di nuove vite; perché essa non guarda all'individuo, ma alla specie». <sup>36</sup>

Ecco, questo spiega bene il leggero e mite orrore per la sessualità, per l'aspetto distruttivo ed *enragé* della passione amorosa, quale è descritta da Lucrezio, per l'aspetto epiletticoide – per dirla con Democrito – del coito, che circolano un po' in tutta l'opera di Ficino; e dico «leggero e mite» perché mai motivato da una istanza severa, ascetica o religiosa; ed «orrore», certo, perché è l'orgoglioso rifiuto di essere dominati da una forza universale soverchiante quando essa assuma un aspetto solo parassitante l'individuo; ed è, in questo senso, un'avversione che si allea e «simpatizza» con tutte le forze liberatorie, anche politiche e religiose, che circolano in quel grande secolo che è il Quattrocento.

<sup>36</sup> *Ibid.*



## Albano Biondi storico della Controriforma

Gianvittorio Signorotto

Nel quarto volume degli *Annali della Storia d'Italia* Einaudi, dedicato a *Intellettuali e potere politico* e curato da Corrado Vivanti, compare nel 1981 il saggio di Albano Biondi dal titolo *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*.<sup>1</sup> A questo contributo dedicherò una particolare attenzione, per il significato che possiamo attribuirgli nell'ambito di una riflessione sulla storia della storiografia del secondo Novecento italiano, per l'importanza che ebbe nel percorso intellettuale del suo Autore, e infine – aggiungo – per ragioni soggettive, o se vogliamo generazionali, relative cioè alla percezione di certi temi della modernistica in un clima culturale già agitato da revisioni profonde nell'ambito della costruzione storica del passato e della memoria pubblica nazionale.

In apertura degli anni Ottanta – ricordo che Biondi, nato nel 1930, aveva allora cinquant'anni – l'approdo a una impresa collettiva così prestigiosa e significativa nel nostro panorama culturale era testimonianza di un riconoscimento della sua piena maturità di studioso. E mi pare che il testo, per il suo taglio concettualizzante, confermi la consapevolezza dello storico ri-

<sup>1</sup> A. BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donatini, Modena, Archivio Storico del Comune di Modena, 2008, pp. 121-164. Nelle note farò riferimento alle pagine di questo testo. Cfr. *ivi* la *Bibliografia di Albano Biondi*, al n. 47.

guardo all'importanza dell'occasione che gli si presentava, anche in quanto possibilità di dialogare con un pubblico più ampio di quello disciplinare degli 'addetti ai lavori'. La seconda parte del titolo, *Religione e controllo sociale*, manifesta questo impegno, in contrasto con l'*understatement* di quell'*Aspetti della cultura tridentina* che la precede. In effetti, rispetto ad altri lavori di Biondi, qui c'è il tentativo di offrire un quadro ampio e articolato dei problemi connessi all'affermazione della Controriforma, mettendo a fuoco la relazione tra contenuti della precettistica religiosa e controllo sociale. A distanza di tre decenni, posso ancora ricordare l'impressione forte che la prima lettura di quelle pagine mi aveva suscitato, nel periodo in cui stavo cercando un mio percorso di studioso dell'età moderna proprio attraverso l'approfondimento delle dinamiche politiche e religiose del Seicento italiano.

L'esordio del contributo di Biondi è esplicito nel definire prospettive e ambito di discussione: gli pare che, ai fini del discorso che intende sviluppare, «l'etichetta di *Restaurazione cattolica*» sia più calzante di quella di *Controriforma*.<sup>2</sup> D'altro canto, rileggendo il testo, possiamo subito rilevare come lo storico non si mostri affatto interessato a soffermarsi sul dibattito relativo a questa distinzione terminologica, condizionata, come è noto, da pesanti implicazioni ideologiche; dopo aver chiarito la sua posizione, procede risoluto nell'articolazione del discorso. Il rilievo, in verità, vale in qualche misura per tutti i testi compresi nella ricca raccolta che oggi presentiamo e riguarda anche altri nodi problematici che vi sono trattati: scorrendo l'indice dei nomi che la conclude possiamo verificare quanto esiguo sia il numero di studiosi citati che appartengano alla stessa generazione dell'Autore.

<sup>2</sup> A. BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, *ivi*, p. 121.

Non mi pare che Biondi avesse molto viaggiato all'estero per convegni o missioni di ricerca, ma il suo bagaglio culturale e metodologico era tutt'altro che provinciale. Basta considerare la qualità e l'ampiezza delle sue letture, in diverse lingue, testimoniata dalle recensioni e dalle traduzioni degli anni Sessanta e primi Settanta: dai testi sulla civiltà della Grecia antica al pensiero politico arabo, dalla filosofia politica di Marcuse e Habermas agli studi sulla tradizione umanistica di Welti e Frances Yates.<sup>3</sup> Il fatto che in genere le note a piè di pagina riportino quasi esclusivamente precisazioni relative al suo lavoro di approfondimento sui testi di volta in volta presi in esame, o su altri ad essi coevi, risponde allo stile personale di Biondi. Evidentemente egli non amava le digressioni intese a riferire in dettaglio la bibliografia, quasi volesse evitare di togliere spazio e incisività al suo percorso di indagine; immagino che questo atteggiamento potesse suscitare, in ambito accademico, qualche perplessità e forse anche irritazione.

Si può aggiungere subito un'altra osservazione circa lo sviluppo degli interessi di Albano Biondi. Nella seconda metà degli anni Settanta, la sua attenzione per il nodo tematico Riforma/Controriforma è già ben delineato, ma ancora non si è manifestato attraverso un lavoro di ampio respiro. Sono certo significativi gli interventi su Celio Secondo Curione, Annio da Viterbo, Guillaume Postel, Melchor Cano; tuttavia l'insieme delle pubblicazioni mostra in quegli anni una prevalenza di interessi verso altri due grandi ambiti dell'indagine: la cultura umanistica e la produzione storiografica della prima età moderna,

<sup>3</sup> Per un profilo dello storico si veda M. DONATTINI, *Il valore progressivo del disimpegno. Ricordo di Albano Biondi*, *ivi*, pp. XV-XXIV; A. PROSPERI, *Introduzione*, *ivi*, pp. IX-XIV; ID., *Un ricordo di Albano Biondi storico*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. PROSPERI (con la collaborazione di G.P. BRIZZI e M. DONATTINI), Roma, Bulzoni, 2001, pp. 11- 19.

sempre interpretate con una particolare sensibilità per i rapporti con il potere politico.

Nel frattempo si impone, tuttavia, una progressione, che ha le sue tappe nel lavoro su *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento* (1974), in quello dedicato a *Streghe ed eretici nei domini estensi* (1977), e poi nello studio sul processo a Basilio Albriso (curato insieme ad Adriano Prosperi nel 1978).<sup>4</sup> L'indagine e la riflessione si allargano così fino a considerare le manifestazioni molteplici della religiosità, in diversi contesti sociali e politici, fino ad approdare, appunto, al contributo degli *Annali* einaudiani. Ma occorre ricordare che contemporaneamente viene pubblicato anche il saggio sulla *Bibliotheca selecta* di Possevino, nella silloge sulla *Ratio studiorum* curata da Gian Paolo Brizzi. Anche in questo caso, il sottotitolo è esplicito: *Un progetto di egemonia culturale*.<sup>5</sup>

Penso che attraverso l'impiego di questa categoria con la pregnanza di significato che aveva assunto nel pensiero gramsciano, Biondi manifestasse la sua posizione rispetto agli sviluppi che aveva preso il dibattito sul tema del «popolare». <sup>6</sup> L'argomento, ampiamente dibattuto sin dal decennio precedente, era all'incrocio di diverse discipline; se ne occupavano con continuità, in particolare, gli storici del Medioevo e dell'Età moderna influenzati dalla scuola delle «Annales», i sociologi interessati all'ambito religioso, gli etnologi e gli antropologi che, seguendo

<sup>4</sup> Questi saggi sono ora riproposti in BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., rispettivamente alle pp. 15-65; 67-97; 99-121. Cfr. *ivi* la *Bibliografia*, cit., nn. 26, 28, 33 e 34.

<sup>5</sup> A. BIONDI, *La Bibliotheca selecta di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in *La Ratio studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G.P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 43-75.

<sup>6</sup> Riguardo alla riflessione sul pensiero gramsciano in quegli anni si tenga presente C. LUPORINI, *Gramsci e la religione*, «Critica marxista», I (1979), pp. 71-85.

De Martino, studiavano le forme di devozione tradizionali come espressione di bisogni individuali e collettivi. Come aveva ben colto Carlo Ginzburg, nella premessa a un fascicolo monografico di «Quaderni storici» da lui curato, si rendeva allora indispensabile un ripensamento sulle categorie interpretative impiegate in questo settore di ricerca: «L'espressione "religione popolare" è diventata, soprattutto in questi ultimi anni, una delle più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale».<sup>7</sup>

Nello stesso tempo, i limiti di astoricità e indeterminatezza denunciati da Ginzburg erano affrontati anche da studiosi italiani di diversa formazione, che guardavano all'esperienza della rivista «Archives de Sciences Sociales des Religions». È il caso di sottolineare che, seguendo questa linea di interessi di impostazione sociologica, proprio nel passaggio tra gli anni Settanta e il decennio successivo, si giunge in Italia alla messa a punto di un approccio al «popolare» di impostazione interdisciplinare e imperniato sul concetto di «egemonia culturale». L'argomento meriterebbe molto più di un semplice richiamo, ma si trattava, in estrema sintesi, di interpretare le manifestazioni della cultura delle «classi subalterne» evitando ogni mitizzazione in senso alternativo e antagonista, per concentrare invece l'attenzione sulla dinamica del controllo e quindi sulla relazione con il «dominante».

Questo programma è dichiarato con determinazione in alcuni interventi compresi nel testo collettaneo *Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia*, dato alle stampe proprio nel 1981. «È più interessante discutere di egemonia, piuttosto che di popolare», afferma uno degli ispiratori del volume, il sociologo Guido

<sup>7</sup> C. GINZBURG, *Premessa giustificativa*, «Quaderni storici», XIV (1979), n. 41, (*Religioni delle classi popolari*, a cura di C. Ginzburg), p. 393.

Guizzardi, che subito precisa: «È più centrale studiare il rapporto che le classi dominanti hanno con le classi subalterne (l'egemonia) – rapporto che crea, per il solo fatto di esserci, una configurazione di rapporti sociali adatti sì all'esercizio del dominio, ma che non sono né rapporti di *dominio puro e semplice* né di *subalternità pura e semplice*».<sup>8</sup>

Uno degli interventi più sostanziosi, nella silloge di cui parliamo, è opera di Carlo Prandi, già autore della 'voce' dedicata al *Popolare* (1979) nell'*Enciclopedia* Einaudi. Anche se rivolte a una verifica sul lungo periodo, le sue pagine si soffermano sugli esiti della dottrina e della pedagogia controriformistiche con una lettura in chiave di controllo sociale analoga a quella che stava impiegando in quel periodo Albano Biondi. Nel saggio di Prandi, come in quello di Guizzardi, è facile individuare i riferimenti di maggiore incidenza: oltre al pensiero di Gramsci, è la messa a punto di Pierre Bourdieu riguardo alla struttura e alla genesi del «campo religioso» a ispirare il loro approccio.<sup>9</sup>

Da una prospettiva odierna è interessante rilevare il cammino compiuto, negli ultimi decenni, dalla lunga crisi del «popolare» come settore storiografico, verificando quanto abbiano influito, in questo senso, altri autori (da Foucault a E.P. Thompson, per fare solo due nomi, per giungere a contributi recenti, come ad esempio quello di Serge Gruzinski). Ma qui importa solamente evocare la temperie culturale di una particolare congiuntura e

<sup>8</sup> G. GUIZZARDI, *Tra popolare ed egemonia. Ipotesi per un modello interpretativo*, in G. GUIZZARDI-C. PRANDI-M. CASTIGLIONE-E. PACE-A. MOROSI, *Chiesa e religione di popolo. Analisi di un'egemonia*, Torino, Claudiana, 1981, pp. 9-29; per le citazioni pp. 12-13. Si veda anche la contestuale antologia di testi *Sapere e potere religioso. La rivista "Archives de Sciences Sociales des Religions"*, introduzione e cura di G. Guizzardi-E. Pace, Bari, De Donato, 1981.

<sup>9</sup> C. PRANDI, *Alle origini moderne dell'egemonia. "Religione" e "popolare" in Italia tra XVIII e XIX secolo*, in *Chiesa e religione di popolo*, cit., pp. 30-74.

capire quale ruolo abbia assunto Biondi nel quadro di queste discussioni, che certo conosceva e sapeva valutare per le loro implicazioni ideologiche e metodologiche. Di fatto, il saggio *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina* contribuiva a orientare l'approfondimento sul versante del potere, e partendo dalla specificità dottrinale e pedagogica della Controriforma sollecitava un confronto con la struttura sociale e politica del tempo. D'altra parte, i lavori di Paolo Prodi già puntavano sulla struttura della Chiesa e sul rapporto col politico, e gli interventi di Mario Rosa avevano già evidenziato quanto fossero limitate le conoscenze in materia di organizzazione ecclesiastica e vita religiosa, insistendo sull'esigenza di studiare questi aspetti in rapporto alle specifiche condizioni storiche. Una risposta congruente a sollecitazioni di questo tipo sarà il saggio innovativo sulla *Lunga durata e microarticolazione* dell'Inquisizione in territorio modenese (1982) dove la conoscenza minuziosa delle fonti consente a Biondi di proporre un bilancio del radicamento e dei ritmi di un tribunale del Sant'Uffizio dal Medioevo alla fine dell'antico regime. Ma questo intervento si colloca ormai in un momento di svolta nella riflessione a più voci sull'impiego della categoria di «disciplinamento sociale», su cui dovrò tornare nelle conclusioni.<sup>10</sup>

Per ritornare invece alla lettura del 1981, devo dire che mi aveva colpito soprattutto per la forza di alcune definizioni, e penso che altri storici della mia generazione provassero allora

<sup>10</sup> A. BIONDI, *Lunga durata e microarticolazione nel territorio di un Ufficio dell'Inquisizione: il "Sacro Tribunale" a Modena (1292-1785)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII (1982), pp. 73-90 (il fascicolo era introdotto dagli interventi di taglio storiografico e metodologico sui concetti di confessionalizzazione e disciplinamento sociale, di W. REINHARD e M. RASSEM). Il testo è riproposto ora in BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 165-180.

una analoga sensazione. Nel saggio si parla di «demonizzazione di ogni forma di dissenso»; di «una religione che si è cristallizzata». E, ancora, è descritta «una struttura di potere tanto più forte in quanto si attribuisce una giustificazione trascendente [...] che pratica forme di controllo istituzionali e pervasive»; se da una parte prende piede «una strategia di mobilitazione di massa», dall'altra si opera una chiusura verso «le non controllabili vie personali alla devozione». <sup>11</sup>

Anche nelle pagine dedicate alla pedagogia della Controriforma, differenziata secondo i diversi ruoli e livelli sociali, Biondi sottolinea che, con lo strumento approntato per le masse cattoliche – il catechismo – «l'accento poggia non sulla 'dottrina', ma sul 'comportamento'»; e che «la parte sacrale e sacramentale» implica sempre la guida sacerdotale, configurando «una proposta di religiosità deintellettualizzata, in cui sono poste fortemente in rilievo le strutture di dipendenza». <sup>12</sup>

Il discorso si sviluppa attraverso l'analisi dei *Ricordi* di san Carlo Borromeo, dove – a partire da una esaltazione del ruolo del padre – viene proposta l'idea di società organizzata secondo il modello della famiglia. Anche l'esame accurato degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* conferma, in senso più generale, il progetto di una 'città sacra' e di una società sottoposta alla «vigilanza sistematica». Vengono quindi individuati i diversi livelli di sorveglianza: non solo nell'ambito della famiglia e nei luoghi di lavoro, ma anche dentro lo stesso corpo sacerdotale, dove i religiosi di ogni ruolo e grado gerarchico sono sottoposti al controllo meticoloso dei superiori.

Si erano impresse nella mia memoria, in particolare, le parole che sembrano indicare il nucleo e lo spirito dell'interpretazione

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 141.



di Biondi: «In questa società del sospetto e della sorveglianza reciproca, la figura dell'inquisitore, cresciuta storicamente tra la diffidenza delle curie e dei cleri locali, ha trovato finalmente la definitiva consacrazione del suo ruolo».<sup>13</sup>

L'insistenza sul «sospetto» ci riporta a una certa temperie politica e culturale, che sollecitava anche un interesse di tipo storico per i risvolti giuridici e istituzionali di questo tema. Per fare solo un riferimento, ricordo che nel 1979 aveva una discreta circolazione il libro di Italo Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, dove la fase tra metà Cinquecento e metà Seicento è interpretata alla luce della centralità assunta dalla pratica del sospetto.<sup>14</sup>

Le parole forti di Biondi, che mi erano parse allora tanto efficaci e condivisibili, avevano poi preso il sopravvento, nella mia memoria, sull'articolazione più ampia del suo discorso; così, nel giro di pochi anni, il saggio einaudiano mi pareva, ridotto indebitamente a quelle definizioni, piuttosto unilaterale e fuorviante. Il mio percorso di ricerca infatti mi aveva portato a scoprire approcci diversi all'età della Controriforma, risalendo a interventi che assumevano un ruolo fondativo, come il *Chierici e laici* di Dionisotti, o anche la lezione pronunciata da Evennett nel 1951, *The Spirit of the Counter Reformation*, riproposta da J. Bossy nel 1968.<sup>15</sup> Si trattava, in sostanza, di una visione in positivo –

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>14</sup> I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa. Sospettare e punire: l'Inquisizione come modello di violenza legale*, Milano, Bompiani, 1979.

<sup>15</sup> C. DIONISOTTI, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 55-88, è la versione definitiva di un intervento del 1960. H.O. EVENNETT, *The Spirit of the Counter Reformation* (The Birbeck lectures in ecclesiastical history given in the University of Cambridge in May 1951), ed. postuma con un poscritto di J. Bossy, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

ma certamente non apologetica – che mi pareva stimolante perché aperta alla comprensione della complessità, e quindi in netto contrasto con l'impostazione di matrice ottocentesca, fondata su una condanna morale e ideologica e imperniata sulla categoria di decadenza. In particolare, avvertivo la necessità di rivedere la cronologia della Controriforma, attraverso il confronto assiduo con le acquisizioni della storia politica, sociale e culturale. Non si trattava solo di liquidare la genericità, assurda e anacronistica, di giudizi applicati, nel caso del Seicento, a un secolo intero («epoca della decadenza», «secolo di ferro», «età barocca») ma di andare oltre verificando la complessità storica di momenti che la tradizione proponeva per la loro esemplarità, come l'età borromaica, l'Interdetto, la fase innocenziana.

La rilettura recente dei lavori di Biondi (compreso lo stesso contributo einaudiano) mi ha portato a correggere il mio giudizio. Devo oggi riconoscere, anche alla luce della revisione prodottasi negli ultimi decenni riguardo alla prima età moderna, la finezza del suo approccio al passato e la sostanziale validità dei suoi risultati. A una lettura più attenta, risalta innanzitutto il fatto che Biondi fosse consapevole dei limiti del suo intervento: «Non ci poniamo qui il problema dell'esecuzione concreta di queste istruzioni [intende quelle borromaiche]: vogliamo solo illustrare il modello e le sue implicazioni». <sup>16</sup> E soprattutto, proprio soffermandosi sull'evidenza di queste implicazioni, lo storico indicava la necessità di vedere la Controriforma in una diversa prospettiva:

ma si sbaglierebbe se si riconducesse l'operazione semplicemente a dati negativi. L'Inquisizione e la censura, più in generale l'occhiuta sorveglianza che esclude le alternative, rappresentano il

<sup>16</sup> BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., p. 130.

negativo di processi che richiedono anche una descrizione in positivo. Si dovrà dire allora che il Concilio di Trento, i sinodi provinciali e diocesani, le direttive impartite ai nuovi ordini religiosi, i catechismi per i parroci, tutte queste varie istanze testimoniano di un severo interrogarsi sui metodi necessari per sostanziare di contenuti religiosi la vita dei semplici fedeli. Questa è la risposta tridentina al democratizzarsi dell'esperienza religiosa implicita nella formula-limite del sacerdozio universale dei credenti: non «credenti-sacerdoti di se stessi», ma credenti che possono fruire della vicinanza dei sacerdoti [...]<sup>17</sup>

Mi pare che questi rilievi contengano un invito a prendere sul serio, per così dire, la religiosità e la cultura degli uomini della prima Età moderna, fuori dagli schemi mentali consolidatisi negli ultimi due secoli; indicano, anche se in modo implicito, un percorso di ricerca che nei decenni successivi conoscerà un notevole sviluppo. Si iniziava ad avvertire, in quegli anni, il bisogno di studiare più a fondo, al di là degli intenti e dei presupposti normativi, l'effettiva adesione ai contenuti teologici e ai modelli di pietà, verificando dunque quali fossero il grado di disponibilità sociale e i modi di adesione individuale.<sup>18</sup>

Un altro punto che mi sembra rilevante riguarda l'osservazione di Biondi circa l'esito concreto, in un ampio arco cronologico, dei precetti comportamentali impartiti dalla Chiesa. Ad

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 150-151.

<sup>18</sup> Nel 1984 Paolo Prodi insisterà, proprio a proposito di Carlo Borromeo, sulla «riforma interiore» e sulla motivazione dei contemporanei, nel suo discorso per il IV centenario della morte del santo; ripreso poi in P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo*, «Intersezioni», V (1985), n. 2, pp. 273-285. Per una riflessione recente in questo senso, con particolare attenzione alla funzione pedagogica delle immagini, cfr. O. CHRISTIN, *Les yeux pour le croire. Les Dix Commandements en images (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Paris, Éditions du Seuil, 2003.

esempio quelli contro il furto, o altri atteggiamenti antisociali: «Nel tempo lungo queste pratiche sociali religiosamente motivate svolgeranno una funzione di prim'ordine nel rendere possibile l'adattamento delle forme organizzative di antico regime alla cornice dello stato moderno».<sup>19</sup>

Questa riflessione propone una questione cruciale e può suggerire la necessità di definire, come accennavo poco fa, una cronologia della Controriforma non autoreferenziale (in senso apologetico o, al contrario, polemico). Occorre studiare la vita religiosa del XVII secolo mettendola in relazione con i modi e i tempi dell'assunzione, da parte del potere politico, di un ruolo di supervisore e garante dell'ordine sociale. Parlare di «clericizzazione» della società è fuorviante: il principe sta conquistando, soprattutto attraverso la guerra, nuovi spazi e impone un 'buon ordine' in chiave confessionale, che implica un rapporto di collaborazione, ma anche una costante, inarrestabile offensiva giurisdizionale contro le prerogative e i privilegi ecclesiastici. È una prospettiva trascurata nei tentativi di sintesi sul lungo periodo proposti – anche in tempi molto recenti – dagli storici dell'Inquisizione. Il modello della contrapposizione tra le due sfere, Stato e Chiesa, di matrice ottocentesca, insieme a una interpretazione del ruolo del Sant'Uffizio condizionata dall'esperienza di forme di controllo e repressione novecentesche, impediscono di valutare l'effetto del rafforzamento della sovranità in termini sociali, politici, culturali.<sup>20</sup> In questo senso il problema della definizione delle diverse fasi della Controriforma, e quindi della sua incidenza nella storia italiana, rimane ancora

<sup>19</sup> BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., p. 143.

<sup>20</sup> Per una discussione più ampia rinvio al mio articolo *La crisi seicentesca dell'Inquisizione e il caso milanese*, in *L'Inquisizione in età moderna e il caso milanese*. Atti delle giornate di studio 27-29 novembre 2008, «Studia Borromasca», XXIII (2009), a cura di C. di Filippo Bareggi-G. Signorotto, pp. 327-368.

aperto. Mi pare che Biondi non lo abbia mai dichiaratamente affrontato, ma certamente i suoi saggi sono ricchi di suggerimenti e di intuizioni originali sul tema della crisi del «progetto egemonico» impostato con il Concilio tridentino.

Innanzitutto, lo storico modenese sa cogliere la pluralità di linee culturali, di valori e di esperienze che si intrecciano dinamicamente nel mondo della Controriforma. A questo proposito merita di essere ricordato l'intervento sulla questione della simulazione e dissimulazione: una messa a punto davvero importante, dopo le osservazioni di Cantimori, gli studi di Rotondò e il libro di Ginzburg. Biondi è persuasivo nel mostrare che il tema «ha nel Cinquecento un'estensione che esorbita di molto il terreno del dibattito religioso».<sup>21</sup> Invece di riprendere il dibattito già incentrato sulle figure di Erasmo e Calvino e sul momento della Riforma, ricostruisce il problema del ricorso alla doppiatezza, alla maschera, attraverso le sue giustificazioni, risalendo da una parte a Seneca, ripreso da Montaigne, e d'altra parte a san Paolo e ad Agostino. Il problema della funzione storica della dissimulazione, nell'epoca della Riforma e Controriforma è una componente della cultura occidentale, il suo approfondimento servirà «per un lavoro futuro sul ruolo dell'intellettuale umanista nella vicenda intellettuale europea».<sup>22</sup>

Non meno intrigante è l'analisi di Biondi riguardo al rapporto tra la costruzione teologica di Melchor Cano e la storiografia del suo secolo. Anche in questo caso, non si tratta solo di storia religiosa; la stessa Controriforma militante, d'altra parte, produce risultati inattesi. La storia umana, nella seconda Scolastica, deve servire la verità della fede, tenendo dietro alla Scrittura, alla tradizione, all'insegnamento della Chiesa. «Però – ci fa nota-

<sup>21</sup> BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., cfr. p. 15.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

re Biondi a proposito di Cano – è proprio questa impostazione che ha finito col conferire un vigore singolare al suo modo di approccio alla storia». Perché in virtù del fine che le attribuisce «questo implica che si esamini il metodo storico-filologico nelle sue punte più alte»: la tradizione greco-latina, riproposta dalla cultura umanistica, e la filologia ebraica. Per la prima volta, «la storia trova il suo inserimento organico in un edificio teologico, non come aggregato di contenuti, ma come strumento formale di conoscenza, dotato di dignità propria e di uno *status* epistemologico proprio; è per questa via che il discorso di Cano giunge a configurarsi come un'apologia della storia». <sup>23</sup>

La linea apologetico controversistica rivela, in questo caso, elementi di modernità che contraddicono il suo intento conservatore. Nei confronti di Melchor Cano, come pure rispetto a Mersenne – di cui parleremo fra poco – il giudizio articolato di Biondi si fonda su una lettura dell'opera attenta al suo metodo e alla sua struttura, al suo montaggio da parte dell'autore (se Cano si basa sui *loci*, Mersenne procederà, nel suo commento al Testo, individuando *problemata e quaestiones*), al linguaggio e all'impiego delle metafore. Biondi è consapevole di quanto sia difficile trovare il significato originario delle parole: talvolta ci sfugge anche il vero bersaglio polemico di queste imprese intellettuali. Nel contributo destinato al volume IX della *Storia della società italiana* (1989), a proposito dell'odierna perdita di senso dell'elemento caratterizzante della cultura rinascimentale, il suo fondamento greco-latino, egli fa questa riflessione: «Molte delle strade che in quell'epoca furono affollate, per noi sono diventate sentieri che non menano più da nessuna parte, o comunque percorsi per poche persone». <sup>24</sup>

<sup>23</sup> *Ivi*, in particolare pp. 462-463.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 301-302; il titolo del contributo è *Il primato culturale italiano*; cfr. *Bibliografia*, n. 93.

Bisogna precisare che l'interesse di Biondi non è tanto rivolto a una ricostruzione in termini di storia generale: egli è un maestro nell'indagine circostanziata del rapporto tra autori del passato, tradizione e contesto culturale: vuole capire il senso che assume un'opera in un determinato momento storico, chiarire quale contributo il suo autore ha voluto proporre, oppure ha effettivamente portato, allo sviluppo delle concezioni del mondo nel suo tempo. Così Biondi esprime una personale consapevolezza della responsabilità sociale e civile dell'intellettuale, e per questo le sue pagine sono sempre rivolte alla comprensione di problemi e non all'accumulo di testimonianze.

Se vogliamo individuare un precursore insigne, farei il nome di Lucien Febvre; in fondo, la sua idea che ogni epoca concepisca il mondo secondo un proprio irripetibile sistema di valori è presente anche in Biondi. Inoltre, sappiamo che Febvre con le sue riflessioni sui concetti, con le sue intuizioni e i suoi progetti, aveva allargato l'orizzonte della ricerca all'intero Occidente. Collegherei a questo tipo di sensibilità l'interesse di Biondi per imprese culturali promosse sia in campo cattolico sia nel mondo riformato. D'altra parte Febvre è anche l'antecedente di Delumeau, il quale nel 1978 sottolineava che una stessa aspirazione alla protezione e alla consolazione caratterizza il versante cattolico e quello riformato.<sup>25</sup> E risale a quello stesso avvio degli anni Ottanta la fortuna italiana degli studi sul concetto e le manifestazioni della «confessionalizzazione», che propongono, anche se in una diversa prospettiva, un approccio in chiave di analogia.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> J. DELUMEAU, *La Peur en Occident. Une cité assiégée (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1978 (traduz. italiana, Torino, SEI, 1983).

<sup>26</sup> Vedi qui sopra, alla nota 10.

Certamente il discorso potrebbe qui allargarsi a molti altri percorsi; ad esempio si potrebbe valutare l'influenza del grande lavoro di Kolakowski sui tentativi di «cristianesimo non confessionale».<sup>27</sup> Ma interessa qui rilevare che molte pagine di Biondi, alla luce della stessa ottica comparativa sulle dinamiche dell'età confessionale, risultano davvero preziose. Non è paradossale dire che ha molto a che vedere con il tema della crisi della mentalità controriformista il suo bel saggio sul pastore Balthasar Bekker e la sua opera *Il mondo incantato*, pubblicata in fiammingo nel 1691, e rivolta innanzitutto alle Chiese riformate. Queste ultime erano colpevoli, secondo Bekker, per non aver saputo debellare i residui della superstizione medievale. Biondi vede dunque nell'opera il punto estremo, e il sovvertimento radicale in senso razionalista e protoilluminista della tradizione demonologica. Tuttavia, non gli interessa tanto trovare conferme all'evidenza del declino di certe credenze (patto col diavolo, caccia alle streghe) per effetto della nuove esperienze scientifiche, quanto piuttosto mettere a fuoco percorsi individuali, incongruenze e faticose acquisizioni, fuori da ogni schema consolidato. Su questo fronte la posizione contraddittoria di Bekker è più avanzata di quella espressa da Joseph Glanvill, membro della Royal Society, seguace del metodo sperimentale, e tuttavia convinto della presenza del diavolo, delle streghe e degli spiriti. Biondi insiste attribuendo a Bekker un posto a sé anche rispetto alla rifondazione dell'esegesi delle sacre Scritture. Per aver denunciato la «scandalosità etica del testo biblico», e quindi lo «scandalo dell'indifferenza dei commentatori», egli può essere considerato come un anticipatore di Voltaire.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> L. KOLAKOWSKI, *Chrétien sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1969 (edizione originale Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965).

<sup>28</sup> BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 448-449.



Il grande tema del tramonto della Controriforma e della «crisi della coscienza europea» è affrontato direttamente nelle pagine dedicate a Marin Mersenne, che sul versante dell'esegesi biblica aveva difeso la tradizione aristotelica dalla minaccia della filosofia naturale dei cultori dell'*anima mundi* o «mondo animato». Biondi descrive il progetto di Mersenne come «un commento alla Bibbia nei modi di una macchina di guerra»: la sua è una vera «guerra di religione» contro «atei», «deisti» e «politici». Ma nello stesso tempo egli ritiene che il teologo e matematico francese possa meritare un posto significativo «nel dibattito sull'origine della moderna cultura europea». In questo caso, dare per scontata l'inconciliabilità tra Scrittura e scienza della natura impedisce di comprendere il senso di una esperienza culturale significativa.

Mersenne, con il suo razionalismo, avrebbe operato per primo «un disincanto che è una dissacrazione», attraverso «una concezione ristretta (delimitata) del metodo scientifico». <sup>29</sup> In tal senso, dalla Scrittura si possono attingere argomenti per combattere la visione atavica del mondo. Anche in questo intervento, Biondi toccava un terreno che negli anni successivi si sarebbe mostrato fecondo, come dimostra il bel libro di Châtellier sui rapporti tra religione e scienza da Galileo in poi, che tanta attenzione dedica proprio a Mersenne. <sup>30</sup> Ancora una volta possiamo notare come il nostro storico prediligesse i territori dai confini incerti, le esperienze contraddittorie, piuttosto che le argomentazioni di quanti rifiutavano il Dio delle teologie confessionali, o ironizzavano sull'idea del castigo eterno e sulle devozioni 'superstiziose'. In particolare, Biondi sembra attratto da

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 412.

<sup>30</sup> L. CHÂTELLIER, *Les espaces infinis et le silence de Dieu. Science et religion, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 2003.

coloro che, muovendo da una posizione fideistica, o persino dall'imperativo militante di smascherare l'eterodossia, aprono uno spiraglio alle argomentazioni razionali e in definitiva preparano, già nel XVII secolo, una nuova visione del mondo e una nuova immagine di Dio.

Nel saggio *Gli archivi e i centri della cultura storiografica*, del 1987,<sup>31</sup> Biondi parla del rinnovamento della tradizione erudita italiana, collocabile in corrispondenza dei viaggi effettuati nella penisola dai maurini Jean Mabillon e Bernard de Montfauçon (nel 1685 e alla fine del decennio successivo). Lo storico si sofferma sugli incontri a Modena con don Benedetto Bacchini (1698) e soprattutto sull'entusiasmo di Montfauçon di fronte ai tesori della biblioteca Estense. A proposito dell'attività di quest'ultimo, egli annota: «leggendo queste pagine si prova felicità, nel vedere una mente al lavoro, libera da pregiudizi, scanzonata, sicura».<sup>32</sup> Si tratta, ancora, di spiragli di libertà e creatività intellettuale che si aprono all'interno del mondo ecclesiastico, dentro il campo controriformistico. Parlando, in generale, dell'impresa dei bollandisti e della Congregazione maurina dei benedettini, egli dice:

La lealtà all'ordine, e più ancora la lealtà all'impresa, apriva spazi di autonomia all'interno della Chiesa, mentre il diversificarsi delle istituzioni culturali (la stampa, le università, le accademie...)

<sup>31</sup> Pubblicato in *Le sedi della cultura in Emilia Romagna. I secoli moderni. Le istituzioni e il pensiero*, Milano, Silvana Editoriale, 1987; ora in BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 621-639.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 628. Occorre aggiungere che Biondi ci racconta tutto questo per affermare la «indubbia centralità emiliana all'origine del paradigma storiografico erudito». Da Sigonio, a Pier Maria Campi, fino a Muratori e Tiraboschi, quello che viene definito «grande orbe archivistico-bibliotecario che si estende da Piacenza a Ravenna» produce una peculiare «consapevolezza dei nessi tra archivi e istituzioni», che aggiunge alla coscienza critica proveniente dalla filologia umanistica un «forte realismo». *Ivi*, pp. 628-629.

creava anche per i laici possibilità di autonome dinamiche intellettuali. Nasceva quello strano centauro, parte mito, parte realtà, che fu la «Repubblica delle Lettere» e si affacciava la nebulosa dell'opinione pubblica.<sup>33</sup>

Possiamo notare che, in molti di questi saggi, l'argomentare di Biondi si fa più serrato e incisivo laddove gli pare che le interpretazioni precedenti, per quanto approfondite, abbiano in fondo proposto nuove generalizzazioni. Allora la sua caratteristica attenzione alle sfumature, attraverso le testimonianze letterarie, teologiche, storiografiche, giunge a cogliere anche aspetti umani e psicologici. Penso alle pagine del 1993 su *Gli eretici modenesi nell'opera di L.A. Muratori*.<sup>34</sup> Vi si racconta il tentativo di Muratori di riabilitare la memoria di Castelvetro, in risposta alla *Historia di tutte l'Heresie* di Domenico Bernini, pubblicata nel 1724. Il grande erudito e filosofo, già autore del *De ingeniorum moderatione*, attua una revisione – come diremmo noi – della tradizionale interpretazione delle vicende ereticali di Modena. Sul piano della valutazione storica la sua operazione non regge, e Tiraboschi giudicherà che Muratori si è lasciato prendere dalla passione della contesa, nel difendere Castelvetro che non era certo «fermo nel dogma, come ad uom Cattolico si conviene». Ma sul piano dell'impegno intellettuale – ed è questo che incuriosisce e affascina Biondi – il modenese prende una posizione «coraggiosa e liberatoria», quando sostiene che non si debba «credere Eretico un Cristiano, perché le sue opere sieno state dalla sacra Congregazione proibite».<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 632.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 199-213; *Bibliografia*, n. 117.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 210. E allora, si chiede Biondi (p. 213), Muratori «sacrificò la storia a un suo progetto di nuova cultura per la Chiesa, certo in direzione di una maggiore apertura alle idee»?

Alla luce di questi rilievi sull'atteggiamento intellettuale di Albano Biondi e sul suo modo di procedere, possiamo ritornare sulla questione – accennata all'inizio di questo intervento – dei suoi rapporti con le concettualizzazioni che nell'ambito della storiografia modernistica (e in quello più ampio delle scienze umane) si stavano elaborando negli anni della sua maturità professionale.

Nel saggio pubblicato negli *Annali* einaudiani, a un certo punto, lo storico parla di una cultura cattolica improntata al paternalismo populista, che «venne disciplinata e si disciplinò». <sup>36</sup> Si può dire che queste pagine, per la loro impostazione, costituiscono un contributo significativo al percorso di riflessione e all'impiego del concetto di «disciplinamento», che porterà, nel decennio successivo, alla pubblicazione del volume a cura di Paolo Prodi, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società*. <sup>37</sup> Per valutare la qualità dell'apporto di Biondi alla fortuna italiana della categoria introdotta negli anni Sessanta da Gerhard Oestreich, occorre preliminarmente ricordare che lo studioso aveva maturato una conoscenza storica su un'ampia gamma di fonti documentarie, sempre indagate con perizia filologica: l'aver condotto ricerche su abiti sociali e culturali diversi lo sottraeva al rischio di schematismo riguardo alla complessità della vita religiosa tra Cinque e Seicento. Biondi aveva studiato le elaborazioni dei teologi e degli inquisitori, ma conosceva a fondo anche la testimonianza di un cronista come Giovanni Battista Spaccini. <sup>38</sup>

<sup>36</sup> BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina*, cit., pp. 121-122.

<sup>37</sup> *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, con la collaborazione di C. Penuti, Bologna, Il Mulino, 1994.

<sup>38</sup> A. BIONDI, *Giovanni Battista Spaccini (1570-1636) e la tradizione delle cronache modenesi (1993)*, in ID., *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 641-655 (Bibliografia, n. 112).

Quella di Spaccini era una devozione «quasi bigotta»: osservanza stretta delle pratiche religiose e condivisione delle credenze diffuse in quell'epoca (presagi e superstizioni), al punto da far pensare che «in fondo anche il memorizzare gli eventi è una forma di esorcismo che si esercita sul mare informe dell'oggettività e sull'implacabile trascorrere del tempo».<sup>39</sup> Il cronista – ci ricorda Biondi – non esprime un punto di vista generico, ma quello di un gentiluomo modenese a contatto con la corte, al corrente delle sue dinamiche. Egli manifesta il suo disamore nei confronti dei frati; nel 1634, può esprimere una posizione durissima sui gesuiti: «tengo questa openione, che questi Gesuiti siano nostri comuni nemici e non attendano ad altro se non in attendere alle insidie della nostra roba».<sup>40</sup> La nostra percezione dei problemi di quel mondo, in sostanza, sarà insufficiente se non prenderemo in considerazione, accanto alla teologia e alle pratiche devozionali, il modello cortigiano, il potere del principe, la tradizione municipale e la vita sociale della città.

Nell'ottobre del 1993, al grande convegno bolognese sul *Disciplinamento*, Biondi presenta un contributo dal titolo *Tra corpo e anima: medicina ed esorcistica nel Seicento*, che si concentra sull'opera maggiore (*Alexicakon*) del frate minore bergamasco Candido Brugnoli.<sup>41</sup> Per uno studioso che aveva approfondito in passato il tema del «controllo sociale» controriformista con un approccio di ampio respiro è una scelta piuttosto eccentrica. Brugnoli, inquisitore, predicatore ed esorcista, è certamente un militante della Controriforma: con la sua opera intende distinguere i saperi e gli ambiti di competenza del medico e dell'esorcista. La

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 654.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 653.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 427-440; *Bibliografia*, n. 119.

sua impresa – dice Biondi – è trattato teologico, demonologico, compendio di stregoneria, ma d'altra parte è «un'opera di scienza applicata» e fonda sulle conoscenze la giustificazione sistematica delle terapie esorcistiche. Ma l'intervento del nostro storico colpisce soprattutto per il suo esordio, con un richiamo energico a tenere presente che «le resistenze dell'anomia, del disordine [...] accompagnano *sempre* [il corsivo] è mio la costruzione di strutture di disciplinamento sociale».<sup>42</sup>

Ci sarebbero molte altre osservazioni da fare, ma voglio concludere il mio intervento su queste parole, perché mostrano bene la produttiva inquietudine intellettuale di Albano Biondi. Egli era portato a mettere in discussione ogni paradigma, a rimarcare contraddizioni e rivelare risultati inattesi, soprattutto attraverso lo studio di percorsi singolari di esperienze culturali e religiose intense che disattendevano i grandi progetti disciplinari.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 427.

# Alle origini di una cultura civile: il fascino irresistibile delle cronache cittadine

*Marco Cattini*

## 1. Un breve profilo biografico

**Albano Biondi** nacque nel gennaio 1930 a Fiumalbo, un piccolo paese dell'alto Frignano che al censimento decennale del 1931 risultò contare poco più di tremila abitanti. Trasferitosi a Modena per continuare gli studi, frequentò prima il liceo intitolato a **Ludovico Antonio Muratori** e, poi, la facoltà di Lettere classiche dell'Università di Bologna, dove si addottorò con il massimo dei voti e la lode nel 1953<sup>1</sup> discutendo una tesi su un tema di letteratura greca.<sup>2</sup> Nel 1955 conseguì l'abilitazione per l'insegnamento di lettere classiche nei licei.<sup>3</sup> Negli anni scolastici 1957-58 e 1958-59 fu incaricato d'insegnamento nella scuola media inferiore del collegio San Carlo.<sup>4</sup> Nei pubblici concorsi statali del 1957, **Albano** vinse sia la cattedra di latino e greco, sia quella di italiano, latino e storia.<sup>5</sup> Alla fine optò per il secondo raggruppamento disciplinare e, dal 1° ottobre 1959, prese servizio a Mirandola come straordinario d'italiano e latino nel Gin-

<sup>1</sup> Archivio Liceo «Carlo Sigonio» di Modena (ALCSMO), *Personale, Dossier Albano Biondi*, Carriera.

<sup>2</sup> Devo la notizia a **Grazia Biondi**, che ringrazio.

<sup>3</sup> ALCSMO, *Personale*, cit.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

nasio-Liceo classico «Giovanni Pico».<sup>6</sup> Al termine dell'anno scolastico, il preside annotava che il giovane professore spiegava con chiarezza, correggeva gli elaborati con diligenza e tempestività, che «i suoi giudizi erano obiettivi, non disgiunti da una certa severità», e concludeva affermando: «Gode di ottima stima presso colleghi ed alunni e non fa assenze nel corso dell'anno scolastico».<sup>7</sup> Anche al termine del suo secondo anno di cattedra i corsi di **Biondi** furono giudicati del tutto soddisfacenti, sicché dal 30 aprile 1962 egli passò nel ruolo di docente ordinario di latino e storia e, dall'ottobre di quell'anno, fu chiamato ad insegnare nell'Istituto magistrale intitolato a **Carlo Sigonio** (1523-1584) – coltissimo storico modenese del XVI secolo – dove avrebbe impartito corsi d'italiano, latino e storia fino al settembre del 1974.<sup>8</sup>

Il 22 maggio 1973, il consiglio di facoltà di Magistero dell'Università di Bologna gli attribuì un incarico interno per l'anno accademico 1973-74.<sup>9</sup> Fra novembre e dicembre del 1973 Biondi partecipò senza successo ad un concorso per un posto di assistente alla cattedra di «Storia delle dottrine politiche» indetto presso la facoltà di Scienze politiche dell'Università di Torino.<sup>10</sup> Dal 10 settembre 1974, vincitore di concorso, si dimise dai ruoli dei licei e prese servizio come assistente straordinario presso l'insegnamento di «Archivistica e scienze ausiliarie della storia» nella facoltà bolognese di Magistero.<sup>11</sup> A 44 anni com-

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, chiese e ottenne tre giorni di permesso per recarsi a sostenere la prova orale.

<sup>11</sup> *Ibid.*, chiusura della carriera nei licei e trasferimento di copia del *dossier* all'Università di Bologna.



più, egli rientrava dunque nell'organico dei docenti di quella prestigiosa *Alma Mater Studiorum* nella quale aveva brillantemente conseguito la laurea vent'anni prima.

Quanto alla sua attività di studioso, esordì nel corso dell'undicennio 1960-70 scrivendo recensioni riguardanti la civiltà greca, due opere del filologo e storico delle religioni ungherese K. Kerényi e discutendo attorno a un dibattito aperto fra Marcuse e Habermas.<sup>12</sup> Con i primi anni Settanta, Albano si avvicinò gradualmente a quei temi e problemi che avrebbe lungamente coltivato come studioso di storia moderna leggendo e recensendo *I costituti di don Pietro Manelfi* di Carlo Ginzburg (Firenze-Chicago, 1970) e l'indagine di Adriano Prosperi *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, pubblicata nel 1969.

Filologo per formazione, fattosi storico, Biondi non seppe sfuggire all'irresistibile fascino dei testi e, particolarmente, degli incunaboli, delle cinquecentine e seicentine conservate nella ricca raccolta di manoscritti e di opere rare a stampa della biblioteca Estense. Egli le usò come materia prima del suo fine lavoro di smontaggio e rimontaggio dei sensi e dei significati, in vista di una ricca esegesi proposta nel vasto campo della storia della cultura. Il lungo tavolo di consultazione posto al fondo della vasta aula dei manoscritti della celebre biblioteca modenese, dagli anni Settanta sarebbe diventato il luogo deputato, quasi un laboratorio anatomico, nel quale lo studioso modenese operava sui testi antichi.

Conobbi Albano nella città di Parma, nel 1977, in occasione del primo convegno del neonato centro studi interdisciplinare

<sup>12</sup> Cfr. *Bibliografia di Albano Biondi*, in A. BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Modena, Archivio Storico del Comune di Modena, 2008, p. 673 (titoli 1-8).

che con alcuni giovani modernisti italiani avevamo da poco fondato e denominato «Europa delle Corti». In quel primo convegno inaugurale, dedicato a «Le Corti farnesiane di Parma e Piacenza. 1545-1622», nella sezione di storia economica, politica, religiosa curata da **Marzio A. Romani** egli si occupò dei «modi in cui il potere dei **Farnese** si legittimò verso l'esterno e verso l'interno, nell'immagine di se stessi che i nuovi principi curarono per l'Europa e per i sudditi». <sup>13</sup>

## 2. Uno stile d'indagine molto personale

Penetrante e sensibile lettore di testi quattro, cinque e seicenteschi, ben oltre la pagina egli andò rincorrendo gli irrequieti percorsi delle idee, delle mentalità, degli stili e dei paradigmi formali adottati dagli autori per esprimerli. Dalla metà degli anni Settanta, le sue indagini oscillarono fra la grande storia della cultura dotta, della devianza religiosa, e la storia della sua città d'adozione. Nato e cresciuto nell'alto Appennino, in uno dei minimi comuni della provincia modenese, si fece sempre più attento alle voci dei cronisti cittadini; voci ch'egli intese come testimonianze «insostituibili per la ricostruzione di quasi un secolo e mezzo d'esistenza quotidiana dei modenesi». <sup>14</sup>

Nelle cronache, **Albano** andò cercando sempre più lucidamente le radici forti del sorgente spirito civico, presidio culturale di fondamentale importanza allora come oggi. Si può forse

<sup>13</sup> A. **BIONDI**, *L'immagine dei primi Farnese (1545-1622) nella storiografia e nella pubblicistica coeva*, in *Le corti farnesiane di Parma e Piacenza (1545-1622)*, a cura di **M.A. ROMANI**, I, *Potere e società nello stato farnesiano*, Roma, Bulzoni, 1978, pp. 189-190.

<sup>14</sup> A. **BIONDI**, *Modena tra paci e guerre nei secoli XV e XVI*, in *Storia illustrata di Modena*, a cura di P. **Golinelli-G. Muzzioli**, II, Milano, Nuova Editoriale Aiepi, 1990, p. 401.

dire che il colto e sensibile studioso delle opere degli antichi e dei moderni restasse fortemente affascinato dal clima civile e politico che pervadeva le pagine degli scrittori di cronache tardo medievali e primo moderne, dove si dava conto di responsabilità amministrative condivise in una città che, come Modena – comune popolare –, non ammetteva in consiglio né i *potentes* (dell'aristocrazia terriera e guerriera), né i *pauperes* reietti, giacché né gli uni, né gli altri contribuivano alla spesa pubblica della Magnifica comunità, essendo nella condizione di esenti da una qualsiasi forma di prelievo fiscale diretto. I primi, in virtù di privilegi loro riconosciuti dai **duchi d'Este**, accettati, riconosciuti e fatti propri dalla Comunità, i secondi perché privi di risorse economiche immobiliari iscritte e apprezzate nei registri dell'estimo delle terre e delle case.<sup>15</sup> La Magnifica comunità, chiamata anche «madre del pubblico» con le sue molteplici ed estese funzioni amministrative, era dunque governata dai *mediocres*. Trent'anni fa si sarebbe detto dalla borghesia, oggi diciamo da un variegato e molteplice ceto medio, al cui interno conviveva una pluralità di strati sociali dai confini assai sfumati.<sup>16</sup>

La prima prova di lettura ed esegesi di una cronaca cittadina davvero *sui generis*, Albano la offrì lavorando sui tre libri di circa 2.300 versi latini (1.150 distici elegiaci) del canonico carpigiano **Giovan Francesco Ciarlini**.<sup>17</sup> Si trattava di testi scovati fra i nu-

<sup>15</sup> A. **BIONDI**, *Modena rinascimentale: governo della città e organizzazione della vita quotidiana*, in *Storia illustrata di Modena*, cit., pp. 464-465; M. **CATTINI**, *Tremilacinquecento Modenesi al governo del Comune*, in *Al governo del Comune. Tremilacinquecento modenesi per la Comunità locale dal XV secolo ad oggi*, a cura di M. **Cattini**, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 1996, pp. 17-19.

<sup>16</sup> **BIONDI**, *Modena rinascimentale*, cit., p. 465.

<sup>17</sup> **ID.**, *Alberto Pio nella pubblicistica del suo tempo*, in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*. Atti del Convegno internazionale (Carpi, 19-21 maggio 1978), Padova, Antenore, 1981, p. 102.

merosi manoscritti conservati nella biblioteca Estense. Biondi lesse quelle strofe come testimonianza generale e particolare della cultura e della società carpigiana al tempo delle guerre d'Italia: **Ciarlini** le aveva infatti iscritte sulla carta nell'anno 1518.

L'opera, ch'è nel contempo anche la tormentata autobiografia di un canonico della collegiata della chiesa cattedrale, offre una ricca gamma d'informazioni e di notazioni realistiche, assai efficaci nel trasmettere egregiamente immagini letterarie del tempo e dei luoghi: la Carpi di **Alberto III Pio**, l'ultimo signore del piccolo stato d'investitura imperiale, e la Modena in crescita allora controllata dal Papato.<sup>18</sup>

Intento all'accurata identificazione delle condizioni politiche e sociali in cui versavano le popolazioni e le istituzioni pubbliche dell'Emilia orientale nella tumultuosa congiuntura alto italiana primo cinquecentesca, incrociando documenti pubblici e privati con i tre libri in versi del **Ciarlini**, **Albano** s'imbatté per la prima volta negli «Homini da bene» modenesi, reggiani e carpigiani che di continuo lamentavano soprusi e violenze, nonché malessere sociale e disordine istituzionale. Di costoro sarebbe poi arrivato a rintracciare un vero e proprio ritratto archetipico nelle splendide pagine di **Tomasino Lancellotti**, il maggior cronista modenese del Cinquecento, per sette volte membro eminente del Consiglio degli anziani<sup>19</sup> della città che, nell'anno 1544, scrivendo al duca **Ercole II** per dedicargli un'opera nella quale proponeva il modo di calcolare, secondo equità, il prezzo di calmiera del pane dichiarava:

<sup>18</sup> *Ivi*, *passim*.

<sup>19</sup> *Al governo del Comune*, cit., II, pp. 75-91.

Non credo che ragionevolmente parlando, si possa trovar già mai la più lodevol cosa, che viver civilmente, et governare la vita nostra con l'istinto dell'istessa natura, che chiaro c'insegna usar verso il prossimo quel ufficio di Carità, et benevolenza, che, per sé, ciascuno ricerca usato gli sia [...] né, da ch'io nacqui, mai son stato d'altra opinione, se non che della vita mia una parte li prossimi et amici miei, et un'altra parte, la patria mia, ne debba guadagnare. Non comporterò mai, sapialo il mondo, che alla salute della Repubblica non posponga ogni rispetto humano, dove io conosca, l'utilità di quella all'honestà esser congiunta, & tutte le mie fatiche, studi, essercizi, & opere volentieri drizzerò a comodo di quella patria nella quale i miei maggiori, son nati, nudriti e onestamente morti in pace.<sup>20</sup>

E a proposito di quelle espressioni, **Biondi** osservava: «Qui parla il cittadino autodidatta che ha scosso ogni senso d'inferiorità rispetto ai detentori dell'educazione formale, alla quale contrappone i felici frutti dell'esperienza, depositati nel "registro della memoria" come lo chiamava **Tomasino Lancelotti**».<sup>21</sup> Lo storico, insomma, era pervenuto alla scoperta e identificazione di consistenti tracce del farsi di una mentalità civile in corso in alcune città cispadane della prima età moderna.

### 3. Un approccio filologico strutturale

Fra il 1978 e il 1981, in più occasioni, Albano lesse, interpretò e usò le espressioni dei cronisti modenesi, reggiani e ferraresi del primo Cinquecento. Erano tutti quanti «Homini da bene». Una decina d'anni dopo, nel 1990, pubblicò quattro importanti

<sup>20</sup> Citato da **G.L. BASINI**, *L'uomo e il pane. Risorse, consumi e carenze alimentari della popolazione modenese nel Cinque e Seicento*, Milano, Giuffrè, 1970, p. 111.

<sup>21</sup> **BIONDI**, *Modena rinascimentale*, cit., p. 468.

saggi di alta divulgazione nel secondo volume della *Storia illustrata di Modena*,<sup>22</sup> curata da Paolo Golinelli e Giuliano Muzzioli, abbracciando il lungo periodo dal secondo Quattrocento al primo Seicento, cioè fino all'impianto – dopo la devoluzione – della corte estense nella nuova capitale dello «Stato diminuito».<sup>23</sup> Fra gli altri, egli si valse dei ricchi materiali offerti dalle cronache di Leonello Beliardì,<sup>24</sup> di Andrea Todesco,<sup>25</sup> del grande Tommasino Lancellotti,<sup>26</sup> di Francesco Panini<sup>27</sup> e di suor Lucia Pioppi.<sup>28</sup>

Nel 1993, con Rolando Bussi e Carlo Giovannini, egli avrebbe curato per l'editore Franco Cosimo Panini la fedele trascrizione del primo lungo tratto della cronaca di Giovan Battista Spaccini,<sup>29</sup> borghese e cortigiano di Cesare I d'Este, dopo che tre volumi editi a Modena rispettivamente nel 1911, nel 1919 e

<sup>22</sup> ID., *Modena tra paci e guerre*, cit., pp. 401-419; *Modena rinascimentale*, cit., pp. 461-479; *La cultura a Modena tra Umanesimo e Controriforma*, pp. 521-539; *Modena fin di secolo: da comune borghese a città di corte*, pp. 541-559, tutti in *Storia illustrata di Modena*, cit.

<sup>23</sup> L. MARINI, *Lo Stato estense*, in L. MARINI-G. TOCCI-C. MOZZARELLI-A. STELLA, *I ducati padani, Trento e Trieste*, Torino, UTET, 1979, pp. 63-66.

<sup>24</sup> L. BELIARDI, *Cronaca della città di Modena (1512-1518)*, a cura di A. Biondi-M. Oppi, Modena, Panini, 1981, p. 183.

<sup>25</sup> A. TODESCO, *Annali della città di Modena (1501-1547)*, a cura di R. Bussi-R. Montagnani, Modena, Panini, 1979, p. 107.

<sup>26</sup> T. DE' BIANCHI DETTO DE' LANCELOTTI, *Cronaca Modenese*, 12 voll., Parma, Fiacadori, 1862-1884.

<sup>27</sup> F. PANINI, *Cronica della città di Modona*, a cura di R. Bussi-R. Montagnani, Modena, Panini, 1978, p. 257.

<sup>28</sup> L. PIOPI, *Diario (1541-1612)*, a cura di R. Bussi, Modena, Panini, 1982, p. 146.

<sup>29</sup> G.B. SPACCINI, *Cronaca di Modena. Anni 1588-1602*, Modena, Panini, 1993, p. 603. Il secondo volume (1603-1611) uscì nel 1999; il terzo (1612-1616) e il quarto (1617-1620) nel 2002; il quinto (1621-1629) nel 2006 e finalmente l'ultimo (1630-1636) nel 2008.

nel 1936 ne avevano rivelata la ricchezza agli studiosi.<sup>30</sup> A proposito delle pagine dello Spaccini, nelle quali l'autore dava conto e commentava – prendendo parte – gli avvenimenti del quotidiano, Albano fra l'altro notava che, nel narrare e mediare, il cronista «fornisce il risvolto prezioso del modo in cui gli eventi sono percepiti e vissuti nell'esperienza dei comuni cittadini. Più ancora: ci fornisce spezzoni della vita di quegli strati sociali che vivevano la loro esistenza quotidiana al di fuori o al di sotto di ogni ufficialità».<sup>31</sup>

Per lo studioso la grande cronaca modenese dello Spaccini era insieme «un memoriale della città» e un «libro della famiglia». Essa registrava «tragedie e pasquinate, resoconti di concilii, trascrizione di documenti diplomatici europei, elenchi di oggetti della guardaroba ducale,<sup>32</sup> [della quale Spaccini era il responsabile] storie di untori, di tutto». E osservava: «Scrivere ricordi è come fermare il flusso delle cose, anzi è in primo luogo l'attribuzione a se stessi di questo potere di arresto, di stare nelle cose senza starci».<sup>33</sup> Poi considerava: «Costantemente la cronaca di Spaccini mescola vicende di famiglia, storie della città e storie dei regni d'Europa con le ombre di una trama occulta che sembra avvolgere la storia manifesta del mondo».<sup>34</sup> In quelle pagine

<sup>30</sup> A. BIONDI, *La storiografia locale nei ducati dell'Emilia occidentale*, in *Storia della Emilia-Romagna*, a cura di A. Berselli, II, *L'età moderna*, Bologna, Santerno University Press, 1977, p. 609.

<sup>31</sup> A. BIONDI, *Giovanni Battista Spaccini (1570-1636) e la tradizione delle cronache modenesi*, introduzione a G.B. SPACCINI, *Cronaca di Modena. Anni 1588-1602*, cit., pp. XX-XXII.

<sup>32</sup> G.B. SPACCINI, *Il registro di guardaroba dell'Infante Isabella Savoia d'Este (1617-1630)*, a cura di G. Biondi, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 2003, p. 267.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> La Cronaca, interamente pubblicata dall'editore Franco Cosimo Panini, manca solo dell'indice, strumento fondamentale di lavoro per gli studiosi. È

sono rappresentati tutti i piani della realtà indagata dallo storico dei fatti, delle culture e delle mentalità del quotidiano. Ogni cronaca sovrabbonda di indizi e di segnali leggibili secondo una pluralità di approcci e prospettive. Si tratta di una vera miniera di materiale utile per lo storico che, come affermava **Marc Bloch**, trasale come l'orco della fiaba al sentore dell'odore di carne umana.

Inaugurando nel 1998 il grande convegno internazionale dedicato al quarto centenario di Modena capitale, **Albano** disse: «La memoria della nostra città si è conservata nella sequenza della memorialistica e della cronaca».

Quella depositata nelle cronache è memoria partecipe e giudicante: abbiamo le informazioni ed abbiamo contestualmente le reazioni del testimone (che ne scrive) agli eventi. **Giovanni Maria Barbieri**, cancelliere della comunità, su incarico del consiglio comunale, raccoglie le memorie della città negli anni Settanta del Cinquecento, sulle sue tracce si muove **Giovan Battista Spaccini**, discepolo del **Lancellotti**, il quale ha continuato la cronaca del padre **Jacopino**; nel 1702, **Giuseppe Orsi**, aiutante del **Muratori**, avvia la sua *Historia giornale dell'inclita città di Modena e della gloriosa casa Estense* principiando dal 1702, seguendo l'orme del concittadino **Lancellotti**.<sup>35</sup>

Conservare la memoria collettiva, preservarla dall'oblio, per secoli fu la preoccupazione dominante della comunità geminia-

più che mai auspicabile che Modena si accolli il compito di completare l'opera intrapresa da **Albano** nel secolo scorso.

<sup>35</sup> **A. BIONDI**, *Tempi e memorie della città*, in *Lo Stato di Modena. Una capitale, una dinastia, una civiltà nella storia d'Europa*. Atti del Convegno (Modena, 25-28 marzo 1998), a cura di **A. Spaggiari-G. Trenti**, I, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali – Direzione generale per gli archivi, 2001, p. 8.



na. **Albano** lo ha ricordato in molti modi ai suoi concittadini e con insistita cura. I cronisti

soprattutto riferiscono come testimoni della quotidianità della loro epoca [...] è come occhi del loro tempo che [essi] sono preziosi per noi; per la storia locale, certo, ma più ancora come scaglie di una storia integrale degli eventi sociali, che si ricostruisce più agevolmente a partire da loro, che non da gli storici ufficiali, perché questi rappresentano, insomma, le massicce evidenze del potere mentre i cronisti testimoniano per il vissuto quotidiano della gente comune, dominato da problemi di sopravvivenza: nella sequela dei giorni, dei mesi, degli anni, del variare ciclico delle stagioni, entro le mura della città o sullo sfondo della odiosamata campagna, gli uomini sono presentati nel loro essere terrigno, morsi dal freddo o adusti dalla calura, travolti dalle inondazioni o invocanti la pioggia, esposti alle variazioni atmosferiche con la loro ripercussione immediata sul costo del frumento, della fava, della veccia, delle «misure», dell'uva; sottoposti alle scorrerie dei soldati, con l'abbruciamento delle biade, delle stalle, la sottrazione del bestiame, la violenza alle donne, [...] eventi tutti compresi e dominati entro il quadro dei rituali civili o religiosi, con la loro costante funzione di esorcismo agli smarrimenti.<sup>36</sup>

Nell'anno 2000, nel sesto volume della *Storia di Ferrara*, dedicato al Rinascimento, sarebbe comparso postumo l'ultimo saggio di **Albano Biondi** fondato su fonti cronachistiche e dedicato all'antica capitale estense,<sup>37</sup> guardata dall'indomani della devoluzione a poco oltre la metà del XVII secolo. In quell'appassionato testo egli aveva idealmente convocato un concerto di voci dei

<sup>36</sup> **BIONDI**, *La storiografia locale nei ducati*, cit., p. 609.

<sup>37</sup> **A. BIONDI**, *Ferrara: cronache della caduta*, in *Storia di Ferrara*, VI, *Il Rinascimento. Situazioni e personaggi*, a cura di **A. Prosperi**, Ferrara, Cassa di Risparmio di Ferrara, 2000, pp. 494-508.

cronisti ferraresi nell'intento di comporre, con i loro scritti, un mosaico di testimonianze a cominciare dalla desolata morte del duca **Alfonso II**, ultima propaggine di una casata originaria del padovano, trapiantatasi di qua dal Po, e investita dai papi di Ferrara e del ferrarese nel XIII secolo<sup>38</sup>. La salma di **Alfonso** sarebbe rimasta insepolta per mesi e – quasi metafora di un corpo in disfacimento – l'antica capitale degli **Este** sarebbe andata incontro a un analogo progressivo degrado che proseguì fino alla metà del XVII secolo.

L'innesto dell'amministrazione papale nella ex capitale di una delle maggiori signorie italiane non tardò a mettere a soqquadro gli antichi equilibri istituzionali, economici e sociali della città, affinati e collaudati da secoli. La pluralità di corti che attorniano quella ducale,<sup>39</sup> dall'ultimo Quattrocento divenuta elemento distintivo ammirato ed imitato in tutta l'Europa occidentale, l'estesissima rete di relazioni e di clientele che aveva lungamente funzionato come motore dell'economia artigianale e terziaria della città nel breve volgere di qualche mese vennero meno. Decine d'artigiani produttori di pregiate manifatture di lusso e numerosi addetti ai molteplici servizi legati alle **casa d'Este**, avendo perso ruolo e identità, emigrarono altrove.<sup>40</sup> A metà Seicento, impoverita di arti e mestieri e privata di molteplici fun-

<sup>38</sup> **M. CATTINI-M.A. ROMANI**, *Le corti parallele: per una tipologia delle corti padane dal XIII al XVI secolo*, in *La corte e lo spazio: Ferrara estense*, a cura di **G. Papagno-A. Quondam**, I, Roma, Bulzoni 1981, pp. 57-58.

<sup>39</sup> **G. GUERZONI**, *Le corti estensi e la devoluzione di Ferrara del 1598*, Modena, Comune di Modena 2000, p. 334.

<sup>40</sup> **G. ALFANI-G. GUERZONI**, *Storia delle corti, tecniche prosopografiche e analisi delle carriere. Una messa a fuoco delle reciproche possibilità di contaminazione*, in *Cinquecento moderno*, a cura di **M. Bianchini-M. Cattini**, «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XXI (2004), nota 42.

zioni politiche e civili che aveva assolto per secoli, al termine di una lunga agonia demografica, Ferrara si spegneva.

Il distinto alambiccio d'Albano Biondi, per noi e per altri che verranno dopo di noi, ha pazientemente distillato un efficace preparato terapeutico, capace di curare l'anomia sociale e culturale nella quale, tra opposte dinamiche di un individualismo esasperato e di un globalismo disorientante e contraddittorio, non solo l'Emilia orientale ma tutto il Paese più o meno consciamente si dibatte.

Più che mai, conviene tornare alla storia, alle storie, in questo tempo frastornante e difficile, che sembra orfano di passato e, dunque, appare anche privo di un qualsivoglia futuro.



## Modena 1598: la costruzione di una capitale

*Elio Tavilla*

Il 25 marzo 1998, nel teatro dell'antico Collegio San Carlo, Albano Biondi inaugurava un convegno di cui lo stesso Biondi fu uno dei principali ispiratori e i cui atti rappresentano al presente il bilancio più aggiornato e completo della vita sociale, politica e culturale di quello che l'intitolazione congressuale definiva come lo «Stato di Modena».<sup>1</sup>

In quell'occasione, con la lucidità che gli era propria, Biondi individuava i motivi storiografici e metodologici di fondo con cui, in modo più o meno diretto, avrebbero dovuto fare i conti gli studiosi intervenuti. Si trattava, e si tratta ancora, di riuscire a coniugare coerentemente il tessuto di vicende e di elementi identitari che hanno radici e baricentro nella città di matrice comunale con l'avvento e lo sviluppo di strutture di vertice che, da una prima esaustiva ubicazione nella corte del principe, prendono via via la forma di organizzazioni complesse e articolate, finalizzate a scopi preordinati e gerarchicamente definite. Tra «Stati estensi» – insieme di più territori dotati di una loro autonomia e riuniti a diverso titolo sotto la persona dell'Este di turno – e «Stato di Modena», entità territoriale presuntivamente unitaria caratterizzata da una città-capitale non più solo sede di

<sup>1</sup> Il convegno, intitolato *Lo Stato di Modena. Una capitale, una dinastia, una civiltà nella storia d'Europa*, fu ospitato dal Collegio San Carlo di Modena dal 25 al 28 marzo 1998.

corte, ma anche e soprattutto di apparati di vertice complessi e diffusi nel territorio, la differenza è di non poco conto e pone temi e problemi che qui non è possibile neppure accennare.<sup>2</sup> Ma resta il fatto che l'intitolazione di quel convegno – lo «Stato di Modena» –, adeguata o meno che fosse, voleva porre l'accento proprio sulla specificità di un centro cittadino di profonda e sentita autonomia comunale che, a partire dal XVII secolo, si trovò a dover ridefinire il proprio ruolo e la propria identità nell'incontro ravvicinato, tutt'altro che facile, con una dinastia, con la sua aristocrazia di riferimento e con i relativi apparati.

La consapevolezza di Albano Biondi circa la centralità di tali temi – e in particolare di quello connesso con l'inestricabile rapporto tra corte, città e contado – è ben espressa in questo inciso:

solo una ricostruzione che accampi a fronte dello «Stato-Corte» la «Città» (con le sue persistenti autonomie da verificare) e il «Contado» (con la persistenza dei poteri signorili locali e le masse contadine che si integrarono al di là di essi) può riequilibrare l'immagine che ci facciamo della società d'Antico Regime nel Dominio Estense.<sup>3</sup>

È alla luce di questa problematica convergenza che è possibile sottrarre la storiografia che abbia come oggetto Modena 'capitale' dal rischio di perifericità rispetto ai temi centrali della storia

<sup>2</sup> Si può rimandare al sempre attuale volume miscelaneo curato da G. CHITTOLINI – A. MOLHO – P. SCHIERA, *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994.

<sup>3</sup> A. BIONDI, *Tempi e memorie della città*, in *Lo Stato di Modena. Una capitale, una dinastia, una civiltà nella storia d'Europa*. Atti del convegno (Modena, 25-28 marzo 1998), a cura di A. Spaggiari – G. Trenti, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali – Direzione generale per gli archivi, 2001, p. 8.

europea,<sup>4</sup> per farla assurgere invece a modello di laboratorio, anche metodologico, al fine di verificare la plausibilità e la linearità di alcuni processi di maturazione e assestamento delle strutture socio-politiche che segnano la piena età moderna e il superamento definitivo di persistenti paradigmi medievali.

Sono questi i motivi che stanno alla base della insistita frequentazione di Biondi – a cui certo è sottesa una fascinazione – degli anni cruciali del trasferimento della capitale da Ferrara a Modena, da lui scandagliati con la profondità che solo una magistrale padronanza delle fonti cronachistiche coeve può consentire. Ma guai a scambiare il gusto per i primi piani puntati su vicende restituite con vivida luce dalle fonti per un'inclinazione al dettaglio fine a se stesso. Anzi, dai suoi scritti emerge sempre, pur sorretto dalla trama dei fatti e dei protagonisti, il disegno interpretativo dello studioso lucidamente aduso a polarizzare i dati documentali all'interno di una griglia di problematiche ampie e pregnanti, attraverso le quali è poi possibile leggere gli eventi nel più ampio contesto dei movimenti tellurici che agitano l'Italia di primo Seicento.

La Modena di fine Cinquecento che Biondi ci restituisce è quella di una città segnata da elementi di profondo disagio, se non proprio di aperta crisi. A questo proposito possiamo segnalare almeno tre dati.

Il primo è quello relativo alla repressione inquisitoriale del dissenso religioso. Il caso di Ludovico Castelvetro e dell'Accademia Grillenzoni è troppo noto perché in questa sede vi si

<sup>4</sup> Rischio evocato da A. BIONDI in *Storia locale e storia generale: questioni di frontiera*, in *Storia e Storia locale fra Bologna, Modena e Reggio Emilia*. Atti della giornata di studi (San Giovanni in Persiceto, 29 febbraio 1992), San Giovanni in Persiceto, Comune di San Giovanni in Persiceto, 1993, ora in ID., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Modena, Archivio Storico del Comune di Modena, 2008, pp. 577 sgg.

possa insistere, ma è l'episodio che più di altri fornisce la dimensione effettiva della grande vitalità culturale espressa dalla città a metà Cinquecento e del suo drastico ridimensionamento seguito alla repressione delle infiltrazioni protestanti (si pensi anche agli strali contro l'insegnamento del greco).<sup>5</sup> In questo volume sono presenti contributi di studiosi illustri che hanno condotto ricerche fondamentali sull'Inquisizione e sul dissenso religioso in età moderna, il che mi induce a non indugiare oltre su tali temi. Dirò solo che a Modena occorrerà attendere un secolo, con la nascita dello Studio pubblico di San Carlo, perché si rimetta in moto, faticosamente, un processo di apertura intellettuale e di eccellenza formativa.

Un secondo fronte di crisi, sempre vivo e assai risalente nel tempo, è quello della pressione esercitata dalla feudalità, la quale continua a far leva sulla presenza nei territori mediati di cittadini modenesi o di beni appartenenti alla borghesia cittadina per influenzare le scelte politiche della Comunità, specialmente in materia fiscale. Risale del resto al 1567 la proposta avanzata da un Rangone, ma appoggiata anche da esponenti del patriziato quali i Carandini e gli Erri, in cui si prefigurava una «nuova forma di reggimento» che ponesse fine alla tradizionale esclusione dell'aristocrazia dai seggi comunali, ancora ribadita negli statuti del 1546.<sup>6</sup> Alfonso II, che sembrò guardare con favore al cambiamento, di fronte alla ferma reazione della Comunità ritenne non opportuno dar seguito alla proposta, e l'esclusione dell'aristocrazia, ancora per qualche decennio, restò un punto fermo nell'assetto della rappresentanza municipale. Ma proprio

<sup>5</sup> A. BIONDI, *Tommasino Lancellotti, la città e la chiesa a Modena (1537-1554)*, «Contributi», III (1978), ora in ID., *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 590-592.

<sup>6</sup> ID., *Modena fin di secolo: da comune borghese a città di corte*, in *Storia illustrata di Modena*, a cura di P. Golinelli – G. Muzzioli, vol. II, *Dal Quattrocento all'Unità nazionale*, Milano, Nuova Editoriale AIEP, 1990, pp. 542-545.



per questo si prolungò, come una febbre carsica, quella tensione accerchiante prodotta dal contado feudale nei confronti della città mercantile e professionale (potremmo forse dire: borghese). Pur esclusi dal governo della città, i *potentes* erano in grado, come già in passato era accaduto, «di esercitare un contropotere paralizzante».<sup>7</sup>

Terzo elemento di crisi, infine, la terribile carestia che si abbatté sul territorio negli anni Novanta del XVI secolo, determinando non soltanto una drammatica contrazione demografica, ma anche un ulteriore fattore di squilibrio nei già problematici rapporti tra la città delle professioni, dell'artigianato e degli scambi commerciali, e il contado, anche quello feudale, fornitore delle materie prime alimentari.

In questo contesto comincia a prendere forma l'annunciato trauma dell'interruzione dinastica. Il già anziano Alfonso II evidentemente non è più in grado di dare un diretto successore maschio al ramo principale degli Este, per cui cominciano a prendere campo soluzioni alternative di continuità che coinvolgano linee accessorie di discendenza. La città di Modena, preoccupata circa l'eventualità che una crisi dinastica incrementi i fattori di conflittualità già assai vivi nello scacchiere italiano ed internazionale, si assume la responsabilità di giocare d'anticipo. Nella seduta del 9 febbraio 1590, il consiglio degli Anziani propone solennemente ad Alfonso di provvedere ad «eleggere e nominare, ogni qualvolta gli piaccia, un membro della Serenissima sua famiglia estense a Principe e Signore di tutta questa città», deliberando in aggiunta di conferire al duca e al suo futuro successore le mura e le fortificazioni cittadine.<sup>8</sup> Si tratta di

<sup>7</sup> A. BIONDI, *Modena rinascimentale: governo della città e organizzazione della vita quotidiana*, in *Storia illustrata di Modena*, cit., p. 466.

<sup>8</sup> ID., *Cesare in Modena*, in A. BIONDI – G. BIONDI, *Modena "metropoli" dello Stato. Storie e microstorie di primo Seicento*, Modena, Archivio Storico del Comune di

un'opzione strategica che la città assume per porre i rapporti con il futuro signore su una base di conclamata fedeltà, anche al fine non secondario di vedersi assicurato il tradizionale pacchetto di privilegi che fino ad allora, pur con patenti contraddizioni, gli Este le hanno riconosciuto.

È noto come la designazione di Cesare, del ramo Este-Montecchio, non sia stata in grado, alla morte di Alfonso, di prevenire le contestazioni, prima tra tutte quelle di Clemente VIII che di Ferrara e del suo territorio rivendicava la natura di *Terra Ecclesiae* e quindi la sua naturale devoluzione allo Stato pontificio. Dopo una campagna diplomatica infruttuosa condotta soprattutto da Giovan Battista Laderchi, uno dei ministri più influenti di Alfonso e successivamente, con Cesare, divenuto un vero e proprio *factotum*, il nuovo e dimidiato signore estense è costretto il 28 gennaio 1598 a lasciare Ferrara con il suo seguito, per far mesto ingresso, il giorno successivo, a Modena, destinata pertanto a diventare, e a restare sino al 1859, la città capitale del ducato.

Albano Biondi, che ai giorni successivi all'arrivo di Cesare a Modena ha dedicato pagine intensissime,<sup>9</sup> non manca di segnalare le luci e le ombre che si addensano sulla città all'arrivo della corte ferrarese. Dopo una certa resistenza e qualche 'scenata' contro gli ebrei trasferiti e i ferraresi, percepiti come un corpo estraneo, la città produttiva comincia a intercettare e a incassare, per così dire, i vantaggi immediatamente generati dal trasferimento di una nobiltà di corte le cui esigenze di rango, e le relative committenze, ben si sposano con le aspettative della locale borghesia artigiana ed mercantile.

Modena, 2003, p. 16.

<sup>9</sup> BIONDI, *Cesare in Modena*, cit., pp. 11 sgg.

Eppure, malgrado le tangibili, positive ricadute economiche prodotte dal trasferimento della corte a Modena, le prospettive future della nuova città capitale presentano ampie zone d'ombra di cui Biondi ci dà puntualmente conto. La prima delle quali, evidentemente, è da connettersi con la significativa riduzione, seguita alla devoluzione di Ferrara, dell'ampiezza e delle risorse del ducato, circostanza che pone la città di Modena al livello di una capitale in tono minore, «capitale di uno Stato ridimensionato», per usare le parole dello stesso Biondi.<sup>10</sup>

Ma c'è dell'altro. Il passaggio a Modena della nobiltà ferrarese rimasta fedele a Cesare non attiva solo benefici effetti economici, ma pone un patente problema di riassetto e di egemonia sociale. In altre parole, il rischio era – e per certo tempo in effetti tale fu la realtà delle cose – che si creassero due poli dirigenti, se non proprio conflittuali, certamente paralleli e posti spesso su un terreno di competizione: da una parte l'élite cittadina di matrice mercantile-professionale e borghese, espressa dal consiglio degli Anziani, e dall'altra l'aristocrazia di corte, in larga parte di estrazione ferrarese, poco disposta, se non sul piano delle prerogative formali, a riconoscere piena autonomia politica ad una città che, ora, deve spostare il suo fulcro decisionale dal palazzo comunale a quello ducale.

Ma anche l'aristocrazia è in fermento. O sarebbe meglio dire le aristocrazie, perché quella del modenese, con stabile radicamento nel territorio mediato e finora gratificata da un buon rapporto di fedeltà e di riconoscimento privilegiato da parte dei precedenti duchi estensi, si trova a rivaleggiare con la nobiltà di corte ferrarese, in un contesto di rivendicazioni per la prevalenza che non tarderà molto a rivelare i suoi caratteri di insanabile attrito. In questo quadro si inserisce la *vulgata* di un Cesare de-

<sup>10</sup> ID., *Modena fin di secolo*, cit., p. 559.

bole, attento a non scontentare nessuno, ma in realtà condannato a svolgere il ruolo di marionetta in mano alla ‘cricca’ ferrarese. Il più impegnato a diffondere questa versione del rapporto tra il duca e la sua corte è senz’altro Giovan Battista Spaccini: «l’Altezza Sua sappia che è troppo buona, non bisognerebbe che più fosse pecora o agnello, ma leone».<sup>11</sup>

È una versione di comodo, parziale, anche se trae dalla realtà elementi senz’altro veritieri, nascondendone però altri, altrettanto veritieri. Come far concordare questa immagine di un duca più pecora che leone, con quella del mandante dell’omicidio di Marco Pio – una delle ipotesi già ventilate dei contemporanei – e con la successiva, immediata, occupazione di Sassuolo, feudo imperiale dei Pio? Cesare poteva anche sembrare una marionetta, tuttavia sapeva benissimo che i problemi al suo governo nella nuova città capitale sarebbero venuti non dalla nobiltà ferrarese al suo fianco, ma dall’indomita aristocrazia feudale, specialmente da quella di ascendenza imperiale, come i Pio, appunto, e i Montecuccoli e i Rangoni, quelle stesse dinastie che rappresentavano una vera e propria spina nel fianco per il Comune modenese e che mal si adattavano alla presenza troppo vicina di un duca e di una corte nei confronti dei quali era stato più facile dar prova di fedeltà alla distanza di sicurezza di Ferrara... E non si dimentichi che Cesare ebbe sempre presente la centralità dei rapporti con i feudi imperiali, essendo lui stesso feudatario imperiale e rischiando pertanto, nel caso del mancato riconoscimento della propria autorità di *superior*, di veder ulteriormente incrinato il proprio ducato dalla presenza di sostanziose zone franche sottratte alla *iurisdictio* estense.

<sup>11</sup> Cit. in ID., *Cesare in Modena*, cit., p. 16. Si veda anche ID., *Lunga durata e micro-articolazione nel territorio di un Ufficio dell’Inquisizione: il “Sacro Tribunale” a Modena (1292-1785)*, «Annali dell’Istituto storico italo-germanico di Trento», VIII (1982), pp. 73-90, ora anche in ID., *Umanisti, eretici, streghe*, pp. 170-171.

Meno decisiva forse, ma non per questo meno problematica, fu la competizione che Cesare dovette ingaggiare con l'Inquisizione. Modena, infatti, da vicariato di quella ferrarese, divenne a pieno titolo sede d'Inquisizione principale, alla quale avrebbero fatto capo anche Carpi, Nonantola, il Frignano e la Garfagnana. Le competenze dell'Inquisizione erano estesissime e, sulla base dell'esigenza di reprimere ogni deviazione dalla vera fede, invadevano i campi di cognizione dei tribunali comunali, della curia vescovile e, naturalmente, anche della giurisdizione ducale, normalmente esercitata dal consiglio di Giustizia.

La pervasività di questo temibile organo, già forte in passato a Modena, divenne ancora più evidente con l'erezione della sede autonoma. Cesare, «che temeva dell'Inquisizione la troppo marcata ingerenza nelle cose di stato»,<sup>12</sup> tentò di ridimensionarne o almeno di concordarne in via preventiva l'ambito di operatività, ma senza grande successo. Il modello veneziano di un organo misto che affiancasse agli inquisitori ecclesiastici anche personalità laiche di gradimento ducale non riuscì a Modena ad aver seguito. Il più modesto obiettivo di costituire una consulta di frati teologi e giuristi di nomina inquisitoriale e vescovile non cambiò la sostanza delle cose, e la sostanza era che sulle materie di competenza dell'Inquisizione nessun'altra autorità era in grado di opporsi, neppure quella ducale, che soprattutto sul fronte della repressione penale era interessata a mantenere inalterato un ampio spazio di giurisdizione ordinaria.

Ma se questi erano i fronti caldi sui quali Cesare era impegnato in ambito interno in vista di predisporre, senza eccessivi scossoni, un solido piedistallo per esercitare efficacemente la sovranità, lo storico del diritto che qui vi parla non può astener-

<sup>12</sup> ID., 1598. *Modena diventa sede di Inquisizione principale*, in BIONDI – BIONDI, *Modena "metropoli" dello Stato*, cit., p. 21.

si dall'integrare le preziose notazioni storiografiche di Albano Biondi con alcuni ulteriori rilievi relativi al quadro giuridico-istituzionale.

Il trasferimento della capitale da Ferrara a Modena rappresentò un autentico terremoto sul piano della riorganizzazione degli assetti organizzativi, anche di quelli consolidati da una lunga operatività. In primo luogo vi era la continuità del personale di assistenza politica e giuridica del duca, che nei delicati e drammatici frangenti degli ultimi anni di Alfonso II, delle trattative per la conservazione di Ferrara e della faticosa devoluzione aveva visto prepotentemente emergere la figura di un quasi 'primo ministro', quella del già ricordato Giovan Battista Laderchi, a cui l'altro consigliere di grande influenza, Fulvio Pacciani, non seppe opporre una valida resistenza, sino a giungere alla determinazione di trasferirsi a Siena, al servizio del granduca di Toscana Ferdinando I. Giuristi-consiglieri quali Laderchi e Pacciani, ma anche Febo Denalio, Matteo Baracchi e Paolo Emilio Casati, affiancarono Cesare nella faticosa riorganizzazione delle strutture centrali attive sino a poco prima a Ferrara, in uno sforzo preliminare di istruttoria delle pratiche prima di allora operanti, quelle pratiche consuetudinarie che costituivano, ben più dei decreti, la più autentica ed attendibile fonte per verificare organi e competenze.<sup>13</sup>

Tale sforzo, non privo di momenti di attrito tra gli stessi consiglieri, sfociò in quegli *Ordini intorno a' nostri consiglieri e segretari* sanzionati il 1° settembre 1619 che rappresentano il primo esito ufficiale di un'irrinunciabile opera di definizione delle competenze dei due maggiori organi rappresentativi della sovranità

<sup>13</sup> Su questi giuristi-consiglieri e sul loro contributo ai nuovi assetti istituzionali e ordinamentali all'indomani della devoluzione, C.E. TAVILLA, *La favola dei Centauri. "Grazia" e "giustizia" nel contributo dei giuristi estensi di primo Seicento*, Milano, Giuffrè, 2002.

ducale, il consiglio di Segnatura e il consiglio di Giustizia. Il primo era il collegio di assistenza politica del duca, vero e proprio *alter ego* del principe, da cui traeva ogni autorità, senza comunque avere il potere di amministrare direttamente la giustizia. Tale potere infatti era riservato al consiglio di Giustizia, anch'esso rappresentativo della sovranità principesca, ma limitatamente al versante, non meno decisivo, della *iurisdictio*, secondo l'ottica tradizionale del re-giudice di matrice medievale, che però tra Cinque e Seicento si andava sostanziano di nuovi e più adeguati contenuti. Questi due collegi principeschi, malgrado la farraginosità del sistema complessivo e i non infrequenti episodi di ingerenza e conflittualità, rappresentano un frutto originale dell'esperienza giuridico-politica estense e rimarranno in vita sino alle riforme di metà Settecento.

Né si pensi che tali organi, ora operativi a Modena, dove avevano trovato una nuova ridefinizione dei compiti proprio con Cesare, non avessero ricadute dirette nella vita della città. Mi limito a segnalare solo due aspetti. La presenza e la riorganizzazione della Segnatura a Modena stabilizzò, facilitò e incrementò la prassi della presentazione delle suppliche, che, nella loro costitutiva natura 'straordinaria', erosero alcuni ambiti decisionali ordinari fino ad allora di spettanza esclusiva del consiglio cittadino e dei suoi organi ancillari. In altre parole, per non pochi cittadini diverrà più conveniente ricorrere alla supplica di grazia piuttosto che intraprendere procedimenti presso gli organi comunali. E, va detto, non sempre il baluardo del rispetto dello statuto cittadino risultò sufficiente a invertire una certa linea tendenziale.

L'altro aspetto riguarda il più agevole ricorso alla giustizia ducale, esercitata dal consiglio di Giustizia. Su questo fronte per la verità la città riesce a rintuzzare il tentativo esperito dai giuristi-consiglieri ducali di introdurre nell'ordinamento giudiziario di Modena un'articolazione degli appelli esemplata sul sistema fer-

raresi, che vedeva al vertice il medesimo consiglio di Giustizia ducale; nella città di san Geminiano, invece, la terza istanza continuerà ad essere decisa da un delegato del collegio cittadino dei giuristi. Ma anche in tal modo, la presenza a Modena del tribunale ducale contribuirà a rendere progressivamente marginale il rilievo della giustizia municipale.<sup>14</sup>

A questo proposito voglio segnalare da una parte come sarà proprio un consigliere di giustizia ducale a sostituire a Modena la figura del governatore – resosi inappropriato in una città divenuta capitale<sup>15</sup> – e dall'altra come il magistrato cittadino giudicante di maggior importanza, il podestà (o pretore), diverrà il gradino di lancio per assurgere nei ranghi dell'amministrazione ducale, e in particolare proprio nel consiglio di Giustizia.<sup>16</sup>

Se faccio tali rilievi è per avviarmi alla conclusione con una considerazione di fondo. Il 1598 e gli anni immediatamente a venire rappresentano senz'altro un momento di difficile intesa tra istituzioni municipali e strutture di corte: due mondi paralleli che faticano a dialogare nello spazio stretto di un medesima cinta muraria urbana. Prima che l'élite dirigente modenese possa scorgere nei quadri ducali un approdo non conflittuale con gli interessi e le aspirazioni proprie e dei ceti urbani di riferimento occorrerà tempo. Ma il processo, lentamente, si è messo in moto. Esso troverà uno sbocco decisivo a fine Seicento, con

<sup>14</sup> Sul tema delle terze istanze a Modena, TAVILLA, *La favola dei Centauri*, cit., pp. 192 sgg.

<sup>15</sup> Cfr. G. BEDONI, *L'ufficio del governatore nei ducati estensi, quale organo periferico con competenza generale (1527-1780)*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi», s. XI, I (1993), p. 169.

<sup>16</sup> Per la seconda metà del sec. XVIII sono documentati diversi casi di podestà cittadini nominati dal duca consiglieri di giustizia in C.E. TAVILLA, *Riforme e giustizia nel Settecento estense. Il Supremo Consiglio di Giustizia (1761-1796)*, Milano, Giuffrè, 2000. Si veda, ad es., il caso del podestà di Modena Carlo Bertolini nel 1761 (*ivi*, pp. 62-63).



L'attivazione dello studio pubblico di San Carlo, e, nella metà del secolo successivo, con la riforma dello stesso studio pubblico, destinato a diventare una vera e propria università di Stato.<sup>17</sup> In tale centro di formazione potrà essere forgiata una classe dirigente capace ormai di riconoscere nella città comunale e in quella ducale una realtà inscindibile, costituente il tessuto connettivo della capitale.

La costruzione della capitale si rivela in tal modo per quello che veramente è: non solo una riorganizzazione delle strutture amministrative e dei vertici di comando, oppure una ridefinizione, anche architettonica, degli spazi urbani, ma anche e soprattutto un processo culturale che impegna tutta la cittadinanza – e soprattutto la sua classe dirigente – a ripensare le istituzioni attraverso le quali vengono elaborate le istanze del territorio.

E oggi che quel processo si è concluso ed è possibile studiarlo con la giusta distanza storiografica, possiamo dire che Albano Biondi, quella Modena capitale, ha senz'altro contribuito a ricostruirla attraverso il lavoro paziente delle sue ricerche.

<sup>17</sup> Sulla riforma universitaria del 1772, C.E. TAVILLA, *Modena riformatrice: le costituzioni universitarie del 1772*, in *Costituzioni per l'Università di Modena ed altri Studi negli Stati di Sua Altezza Serenissima (1772)*, ristampa anastatica, a cura di C.E. Tavilla, Modena, Artestampa, 2005, pp. 3 sgg.



## *Vaticinia Pontificum*

### Peregrinazioni cinquecentesche di un testo celebre

*Adriano Prosperi*

1. A Bologna nel 1515 comparve a stampa una edizione bilingue (in latino e in volgare) di una «profezia» o «vaticinio» sui pontefici romani attribuita all'abate **Gioacchino da Fiore**.<sup>1</sup> La cura dell'edizione era di fra **Leandro Alberti**, che faceva così il suo primo ingresso nel mondo del libro a stampa. Pochi anni dopo doveva volgarizzare e pubblicare il dialogo di **Gianfrancesco Pico** sulle streghe, uno scritto su cui **Albano Biondi** operò un magistrale esercizio di scoperta del vero nascosto dietro i testi. Già in quella prima prova di editore **Leandro Alberti**, pubblicando la versione volgarizzata (da **Filippo Fasanini**, professore allo Studio di Bologna) del testo latino, dette prova della sua attenzione al pubblico dei nuovi lettori conquistato dalla stampa. Nella dedica al cardinal legato di Bologna **Giulio de' Medici**, spiegò che si trattava di «alcuni Vaticinii [...] circa li homini apostolicos et Romana Chiesa con figure effigiati et le cose effigiate con inscriptione da doversi dilucidare». L'opera gli era stata «offerta»: da chi e a qual fine, non viene detto.<sup>2</sup> Al di là

<sup>1</sup> *Joachini abbatris Vaticinia circa apostolicos viros et Eccle.[siam] R.[omanam], Prophetia dello Abbate Joachino circa li Pontifici et R.[omana] C.[hiesa]*, Bologna, per Girolamo Benedetti, 15 luglio 1515.

<sup>2</sup> «Essendomi novamente stato offerto [...] alcuni Vaticinii dello **Abbate**

del contesto di una ripresa del profetismo visionario e delle vicende del papato negli anni di **Alessandro VI** e di **Leone X**, nessun rapporto sembra esistere con la coeva stampa veneziana di un testo pseudogioachimita dove il titolo era cautamente descrittivo (*Relationes*) e le figure dei pontefici erano debitamente elencate in ordine storico fino al secolo XV e individuate con tanto di nomi.<sup>3</sup> L'elezione a pontefice di **Giovanni de' Medici** aveva suscitato molte speranze e riattivato il filone delle profezie: e la nomina del **cardinale suo cugino** a legato di Bologna aveva evidentemente stimolato nell'ambiente dello studio do-

**Ioachino** sì come la inscriptione del libro dimostra» (c. A11r). E nella redazione latina: «mihi allata fuere». Copia della lettera di dedica è conservata tra i manoscritti della Biblioteca Riccardiana di Firenze.

<sup>3</sup> *Incipiunt Relationes devotissimi abbatis Ioachini super statum sumor[um] pontificum Romane Ecclesie*, s.l., s.e. [ma Venezia, per Niccolò e Domenico dal Jesu], s.a. L'immagine riprodotta da **Victor Massena, prince d'Essling**, *Les livres à figures vénitiens*, II, 2, Florence-Paris, 1909, pp. 591-592, n. 2449, non ha nulla in comune con quelle dell'edizione bolognese. Questa stampa è stata posta in connessione con l'elezione di **Leone X** da **R. RUSCONI**, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo I*, Roma, Viella, 2010, p. 176 e nota 266. Da escludere altresì ogni rapporto tra l'edizione **Alberti** e un importante testimone della fortuna medievale dei *Vaticinia*, confluito in tempi successivi con la collezione di **Pelagio Palagi** in quelle della Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna, dove è registrato come ms. *A 2848*. Questo manoscritto è stato di recente oggetto di una accurata riproduzione preceduta da una raccolta di saggi: **J.-B. LEBIGUE-H. MILLET-C. RABEL-P. STIRNEMANN** (prólogo de **A. MANFRON**), *Vaticinia Pontificum (ms. A.2448, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Bologna)*. *Libro de estudios*, Madrid, Coedición AyN Ediciones-Biblioteca dell'Archiginnasio, 2008. Con l'occasione è stata allestita una mostra nel loggiato superiore della Biblioteca dell'Archiginnasio di cui ha pubblicato un dotto resoconto **A. MANFRON**, *La mostra 'Papi e Sibille'. Miniature di profezie medievali in un manoscritto dell'Archiginnasio*, «L'Archiginnasio», CIII (2008), pp. 475-525. Ringrazio il dottor Pier Angelo Bellettini per la consueta generosa disponibilità e l'aiuto competente di cui ho goduto in queste ricerche.

menicano bolognese il desiderio di ingraziarsi la potente famiglia fiorentina celebre per il suo mecenatismo. Resta ignota l'origine dell'«offerta» grazie alla quale quel testo era arrivato nelle mani di **Leandro Alberti**. Forse si trattò solo di sfruttare ricchezze della biblioteca, quella «eccellente libraria», a cui **Alberti** credeva «non ritrovarsi alcuna superiore, né forse uguale». <sup>4</sup> Di fatto, rispetto ad altri episodi della fortuna dello scritto pseudogioachimita l'interesse dell'edizione bolognese consiste proprio nell'autorevole ordine religioso che vi era coinvolto.

Una prima osservazione riguarda il titolo. Il testo italiano parla di profezie, quello latino di vaticini. Si noti la differenza fra i termini: quella che viene presentata ai lettori illetterati come profezia è in latino una raccolta di *Vaticinia*, un genere che non ha il carattere dell'annuncio divino a un profeta tipico della profezia ebraico-cristiana, ma indica la divinazione antica pagana di un futuro non modificabile, deciso da impassibili poteri sovrumani. A questo fa riferimento anche la presentazione di **Leandro Alberti**, con sfoggio di rinvii alle arti pagane della divinazione.

In quanto profezia, il documento rientra nella tradizione delle pseudoprofezie papali attribuite a **Gioacchino da Fiore**: un genere che godette di larga fortuna tra Quattro e Cinquecento e che è stato oggetto di numerosi studi. Si tratta di un testo che combina immagini e didascalie in modo allusivo alla successione futura dei pontefici, lasciando al lettore il compito di attribuire quei simboli a un papa particolare. La sua fortuna fu straordinaria. Origini e caratteri del testo sono stati al centro della curiosità dei lettori prima di essere sottoposti alle analisi degli storici che se ne sono occupati. <sup>5</sup> Aveva preso forma nel

<sup>4</sup> L. **ALBERTI**, *Descrizione di tutta Italia*, Bergamo, Leading Edizioni, 2003 (edizione anastatica della stampa Venezia, L. degli Avanzi, 1568), II, c. 329v.

<sup>5</sup> Fondamentale ancora il saggio di **H. GRUNDMANN**, *Die Papstprophetien des Mittelalters*, «Archiv für Kulturgeschichte», XIX (1929), pp. 77-138. L'opera di

XIII secolo, probabilmente nell'ambiente degli spirituali francescani. Una raccolta di oracoli bizantini – attribuiti all'imperatore **Leone il Saggio** (886-912) e relativi alla successione imperiale d'Oriente – venne applicato alla successione papale. Nacque così la prima serie di *Vaticinia*, quella nota per l'incipit «Genus nequam». Sono le prime parole della didascalia di una figura di papa che ha vicino un'orsa: «Genus nequam ursa catulos pascens» è una trasparente allusione a papa **Niccolò III della famiglia Orsini** (1277-80), colui che **Dante** – che forse qui riecheggia proprio i *Vaticinia* – collocò all'inferno facendogli dire: «E veramente fui figliol dell'Orsa, / cupido sì per avvanzar gli orsatti / che su l'avere e qui me misi in borsa» (I, XIX, 70-72). A quel primo papa tengono dietro i successori fino a **Benedetto XI**. Perciò il «terminus post quem non» che si può fissare per la datazione dell'opera ha come riferimento il papato di **Clemente V**.<sup>6</sup> A questa si era aggiunta la serie indicata con l'incipit «Ascende calve». Le due serie si erano poi fuse nei *Vaticinia* che erano stati attribuiti a **Gioacchino da Fiore** e al mitico **Anselmo vescovo di Marsico**. La prima serie è attestata in circolazione intorno al 1314. **Benvenuto da Imola** la citò commentando i versi danteschi sul «calavrese **abate Giovacchino**». La seconda serie appartiene al secolo XV e continua l'elenco di divinazioni «post factum» con simboli e attributi che permettono di seguire la successione dei pontefici da **Niccolò III** fino a **Eugenio IV** e oltre. Dal punto di vista del contenuto, i vaticinii erano un modo

riferimento è **M. REEVES**, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969. La questione è oggetto di un rapido saggio recente di **H. MILLET**, *Il libro delle immagini dei papi. Storia di un testo profetico medievale*, Roma, Viella, 2002. E vedi ora **RUSCONI**, *Santo Padre*, cit., pp. 114-123.

<sup>6</sup> «To be dated at the latest at the months prior to the election of Clement V» (Così **REEVES**, *The Influence*, cit., p. 402).

non tanto per influire sulla successione pontificia com'è stato detto,<sup>7</sup> quanto per esprimere le attese e i sentimenti di ambienti fraticelleschi e poi di circoli riformatori nel contesto dell'epoca dello scisma e dei concili del Quattrocento. Quello che colpì in modo speciale l'attenzione dei lettori e che garantì alla serie dei vaticinii una fortuna duratura fu il punto d'arrivo di quella successione: il «pastor angelicus». Fu quello il «mito duraturo», come ha osservato **Roberto Rusconi**.

L'ultima immagine della serie mostra il papa angelico in lotta con un Anticristo al quale ha tolto dalla testa il triregno papale: un'immagine potente, capace di esprimere nel modo più efficace la condanna della degenerazione del papato e di trasmettere la visione apocalittica dei francescani spirituali ad altri e diversi eredi. Il successo del genere fu garantito anche dall'aura di mistero che circondava quei simboli e dal gioco di figure da guardare e di indizi e sciarade da decifrare. La pagina dei *Vaticinia* lega in un rapporto stretto tre elementi diversi: un titolo, una immagine, una didascalia. Ogni elemento è necessario per raggiungere la comprensione del significato dell'insieme. Nacque da qui un genere letterario che doveva entrare a far parte della cultura europea: i libri di Emblemi. Il nome fu coniato dal giurista **Andrea Alciato** col titolo della sua fortunatissima raccolta: *Emblemata*. Ma l'origine autentica del genere va ricondotta proprio a Leandro **Alberti** e al contesto bolognese in cui i due autori si conobbero e collaborarono. Fu per la mediazione del domenicano Leandro **Alberti** che il linguaggio della tradizione vaticinante fraticellesca offrì ai circoli dei dotti e alla propaganda coperta del dissenso ereticale cinquecentesco lo strumento di una comunicazione allusiva ed elusiva per via di immagini e di

<sup>7</sup> H. MILLET, *Cómo influir en una sucesión pontificia. La historia de los Vaticinia de summis pontificibus*, in *Vaticinia Pontificum*, cit., pp. 19-30.

sciarade.<sup>8</sup> Nella cultura sotterranea degli ambienti ereticali e nel segreto delle accademie di dotti la decifrazione dei messaggi coperti doveva attecchire immediatamente riattualizzando nel mondo del libro a stampa forme di propaganda sotterranea elaborate dagli ambienti settari della polemica spirituale contro la politica papale.

Ma intanto, al di là degli esiti futuri, resta il fatto che la stampa bolognese del 1515 offriva ai lettori un testo di dubbia paternità e di origine sospetta con la garanzia della più attrezzata centrale domenicana di controllo del sapere. Lo faceva ricorrendo alla memoria dell'antico e proiettando la profezia sullo sfondo del vaticinio pagano. Della differenza tra i due generi Leandro Alberti era consapevole ma il modo in cui ne parlò fu orientato in modo da assimilarli sotto il comune esponente della curiosità naturale degli uomini. Nella lettera dedicatoria indirizzata a Giulio de' Medici cardinal legato di Bologna spiegò che i «divinatori» erano distinti in «diverse spetie» e si esibì in una dotta descrizione dei diversi tipi divisi in due categorie: da una parte c'era chi traeva segni del futuro interpretando

gariti o vero strepiti et voce de ocelli sì come li Auguri, chi per vasi de aqua, sì como sono li idromantici, et alcuni in foco et essi sono nominati pyromantici, et altri in corpi morti detti negromantici, alcuni altri in aere chiamati aeromantici, altri per terra adimandati geomantici, alcuni etiam sopra le are dicti arioli. Ne sono etiam de quelli li quali sono occupati nella inspectione delle nativitate delli homini como li matematici li quali altramente sono detti

<sup>8</sup> «Le misteriose immagini [...] anticipano decisamente gli *Emblemata* dell'Alciato» (A. DAMANTI, *Bononia docet: Leandro Alberti e l'ambiente umanistico a Bologna. Con qualche nota sulle edizioni albertiane dei Vaticanina Summi Pontificis, in L'Italia dell'Inquisitore. Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella Descrizione di Leandro Alberti*, a cura di M. Donattini, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp. 97-116; vedi p. 101).



genetiaci et ultimamente alcuni altri vi sono chiamati divinaculi coniectori ovvero interpreti de somni et d'altre fantasie et simile generationi infinite de tali homini divinatori.

Dall'altra parte, quella occupata da «li interpreti de sacre litte-re, vati ovvero propheti et altri simili», Alberti si sbrigò rapidamente. Ma non perchè fosse per lui quella meno importante. Si trattò di una scelta tattica: di fatto puntò sulla moda della divinazione antica pagana per far passare inosservata la profezia cristiana e fece rientrare il caso di un testo profetico, di cui sosteneva la veridicità e l'autenticità, nell'ambito del tema generale della previsione del futuro considerato dall'alto del mondo antico. Dotato di una cultura formatasi tra lo studio domenicano e l'insegnamento umanistico di Giovanni Garzoni, il frate ne esibì i frutti anche nella lambiccata datazione della lettera, dove il 15 luglio 1515 divenne l'«olympiade trecentesima tertia, adì XV del mese septimo dal parto virgineo».

Alberti affermava di condividere l'interesse diffuso ai suoi tempi per la divinazione del futuro. Ma intanto si proponeva l'obiettivo di diffondere il testo dei *Vaticinia* papali non solo fra i dotti ma anche tra i «vulgari et idioti». A suo dire, era stata solo la curiosità che lo aveva attirato a leggere e a mettere in circolazione quel testo che ora offriva al giovane e potente cardinal legato di Bologna pregandolo di accoglierlo tra i suoi «clientuli» e promettendogli frutti maggiori: come potevano essere le sue *Ephemeridi*, le cronache latine dei tempi suoi che non ci sono rimaste e anche «de interpretazione sopra tali vaticinii» che sperava di scrivere. Offerta che era facile immaginare sollecitante per un neocardinale, certamente interessato alle previsioni sulle future successioni papali. Intanto Leandro Alberti premise all'edizione del testo una sua breve biografia di Giocchino da Fiore che descriveva come uomo «totalmente senza cognitione de littere», che poi, «afflato dal divino nume et spiri-

to», non solo «diventò eruditissimo» ma fu dotato di spirito profetico. E con questa definizione fu d'accordo Filippo Fasanini che nel breve componimento poetico di introduzione citò testualmente il verso di Dante Alighieri. D'accordo col poeta fiorentino Leandro Alberti elogiò la figura e l'opera di Gioacchino da Fiore allontanandone ogni sospetto di eresia ed elogiandone gli scritti, in particolare il commento all'Apocalisse e il confronto tra antico e nuovo Testamento (o «strumento», come gli suggeriva l'educazione umanistica e la lettura di Lorenzo Valla). Nel frate domenicano bolognese l'apprendistato umanistico andava d'accordo senza problemi con la professione fratesca e con l'abitudine del predicatore a confermare la fede popolare ricorrendo alle pie leggende: per lui la prova dell'autenticità delle profezie di Gioacchino era soprattutto quella di aver fatto rappresentare i personaggi di san Domenico e di san Francesco in quei mosaici di San Marco che secondo una tradizione molto diffusa erano stati progettati dal monaco calabrese e contenevano profezie del futuro. Il legame tra figure e testo presente nei *Vaticinia* papali poteva dunque apparire dello stesso genere della grande serie di storie della basilica veneziana alla quale si guardava per divinare eventi futuri. E se Gioacchino, scriveva Filippo Fasanini, «detto ha delle cose passate il vero, seran vere le future».<sup>9</sup>

<sup>9</sup> *Joachini abbatibus Vaticinia*, cit., c. AIV v: «Philippo Phasianino Bolognese sopra le prophetie de lo abbate Ioachino al lettore». Sul ricorso ai mosaici di San Marco come opera di Gioacchino da Fiore si veda dello scrivente *Intorno a un catechismo figurato del tardo '500*, in *Von der Macht der Bilder. Beiträge des CIHA-Kolloquiums «Kunst und Reformation»*, a cura di E. Ullmann, Leipzig, VEB E.A. Seemann [etc.], 1983, pp. 99-114; e O. Niccoli, *Prophetie di mosaico. Figure e scritture gioachimite nella Venezia del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso: aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondo, Firenze, Olschki, 1991, pp. 197-227.

Anche Leandro Alberti, nel proporre a Giulio de' Medici il testo dei *Vaticinia*, alluse alla fama di profeta di Gioacchino da Fiore, «vate egregio et praecognitore de tempi d'avenire circa li homini apostolici et Romana Chiesa». Promise inoltre di tornare su tale materia perché le letture curiose fatte sull'argomento accanto al piacere delle «contemplationi de le cose che ivi se li contengono» gli avevano dato «non pochi voluptate et piacere». E aggiunse che la sua indagine su quale fosse «la mente et opinione» di Gioacchino era approdata a risultati, anche se non spiegò quali, garantendo che sarebbe tornato sull'argomento per offrire le sue «interpretatione sopra tali vaticinii». Non lo fece. Il perché possiamo congetturarlo senza difficoltà sulla base di quel che accadde in un breve giro di anni. Intanto ricordiamo un punto importante: con questa edizione a stampa di un testo pseudogioachimita che aveva goduto di grande fortuna nel secolo precedente Leandro Alberti faceva sentire la sua voce su di un terreno pullulante allora come non mai di profezie e annunci di eventi futuri riguardanti il papato e la Chiesa. Lo faceva nella forma di un prudente e rispettoso tributo di cliente a un potente prelado della dinastia dominante a Firenze e a Roma, ignorando deliberatamente le tante e confuse voci profetiche che si erano levate negli anni di Savonarola e si erano intensificate dopo la sua tragica morte.

Ma quella dedica personale non deve ingannare il distratto lettore di oggi. Il fatto importante era segnalato dalla nota a stampa che seguiva alle pagine della dedica e della vita di Gioacchino nonché ai versi di Fasanini. Vi si leggevano due attestazioni. Con la prima il vicario vescovile di Bologna, Giovanni Maria «episcopus Casensis», dichiarava di aver letto accuratamente l'opera e di lodarne e approvarne il contenuto. Nella seconda il domenicano bolognese Giovanni Torsanini, vicario dell'inquisitore fra Girolamo da Vigevano, specificava di aver letto la vita di Gioacchino e dava la licenza di stampa. Dal punto di vista

formale era un documento nuovo e insolito nei libri a stampa. L'approvazione per la stampa da parte dell'autorità ecclesiastica congiunta di vescovo e inquisitore fu in questo caso una applicazione tra le più sollecite in assoluto di quanto disposto dalla bolla «Inter sollicitudines» approvata il 15 maggio 1515 dal concilio Lateranense V.<sup>10</sup> Di fatto, con la garanzia dell'autenticità e dell'ortodossia delle profezie di **Gioacchino da Fiore** era l'ordine domenicano che scendeva in campo per difendere la possibilità e la legittimità della profezia in generale. Dietro l'iniziativa di fra Leandro **Alberti** si celava dunque un intervento significativo da parte della sede più autorevole dell'ordine domenicano in una materia che preoccupava la famiglia medicea del papa e del **legato di Bologna**; le speranze accese dall'avvento al papato di **Leone X** dopo gli anni di **Alessandro VI** e di **Giulio II** si intrecciavano con gli esiti della vicenda di fra **Girolamo Savonarola** e con la fioritura di visioni e profezie di vario genere. E con la scelta di un'edizione in latino e in volgare l'ordine domenicano confermava la volontà di rivolgersi anche al mondo degli illetterati.

La doppia edizione latina e volgare era un carattere tipico della letteratura di pronostici e vaticini inaugurato in Germania con la *Pronosticatio* di **Johannes Lichtenberger** (Heidelberg, 1488) e che doveva continuare in Germania con le *Practicae* di **Hans Virdung**. In Italia fu introdotto dalla stampa dei Vaticini papali, che doveva avere un seguito nel tardo Cinquecento, come vedremo. Era il segno della volontà di diffondere l'annuncio, redatto da un autore colto, in mezzo al pubblico dei non colti.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Cfr. la voce *Censura libraria* redatta da **V. FRAJESE** per il *Dizionario storico dell'Inquisizione*, I, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 324-328.

<sup>11</sup> «Destinazione popolare» e «ambizioni internazionali», ha osservato **P. ZAMBELLI**, sono all'origine di queste edizioni bilingui (*Profeti-astrologi nel medio periodo. Motivi pseudogiocchimiti nel dibattito italiano e tedesco sulla fine del mondo per la*

Come scriveva **Filippo Fasanini**: «Perché haver gratia dal Ciel non è dato / A ogn'huom che legge d'intender latino / Mi son per alcun spirito peregrino/ Che disia pur saper affaticato». Questa almeno era l'intenzione dichiarata. Ma non è detto che fosse la vera intenzione. Si trattava comunque di un'opera di propaganda nata dalla cultura ufficiale e provvista di doppia garanzia da parte delle autorità ecclesiastiche. Era una novità importante in una cultura come quella domenicana dove l'ostilità al profetismo gioachimita risale a san **Tommaso d'Aquino**. È vero che in tempi più recenti c'erano state alcune infiltrazioni di gioachimismo con l'**arcivescovo domenicano di Firenze Antonino Pierozzi**; e se **Savonarola** aveva negato di conoscere **Gioacchino**,<sup>12</sup> di fatto tra i domenicani del Quattrocento era diffusa la tradizione – ripresa da Leandro **Alberti** – che gli attribuiva la raffigurazione di san **Domenico** nei mosaici di San Marco a Venezia come uno dei due salvatori della Chiesa.<sup>13</sup>

Ma sostenendo l'autenticità, l'ortodossia e la veridicità delle profezie di **Gioacchino** da Fiore si suggeriva la possibilità che anche fra Girolamo **Savonarola** fosse stato un vero profeta. Le

*grande congiunzione del 1524*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*. Atti del III congresso di studi gioachimiti, a cura di **G.L. Potestà**, Genova, Marietti, 1991, pp. 273-285: vedi p. 284. Su **Lichtenberger**, accusato di plagio da **Paul von Middelburg** nel 1492, cfr. L. **THORNDIKE**, *A History of Magic and Experimental Science*, IV, New York, Columbia University Press, 1934, pp. 473-480. Cfr. **D. KURZE**, *Popular Astrology and Prophecy in the fifteenth and sixteenth centuries: Johannes Lichtenberger*, in *Astrologi ballucinati. Stars and the End of the World in Luther's Time*, a cura di P. **Zambelli**, Berlin-New York, W. De Gruyter, 1986, pp. 177-193.

<sup>12</sup> Cfr. *Compendio di rivelazioni*, a cura di **A. Crucitti**, Roma, Belardetti, 1974, pp. 43, 45.

<sup>13</sup> Lo ricorda, sulla base di **REEVES**, *The Influence*, cit., **Y.-D. GÉLINAS**, *L'influence du prophétisme joachimite dans l'Ordre dominicain au XV<sup>e</sup> siècle*, in *Il profetismo gioachimita*, cit., pp. 183-193, vedi pp. 187-88; quella tradizione era stata accolta nel *Chronicon* di **sant'Antonino**.

opinioni personali di fra **Leandro** in materia le conosciamo dalla testimonianza dei suoi anni più tardi: era un fervido savonaroliano ma era anche un uomo prudente. E se attese molti anni prima di rivelare le sue convinzioni ciò dipese anche da quel che avvenne nel 1515. Di fatto, mentre la stamperia di **Girolamo Benedetti** preparava l'edizione dei *Vaticinia* circolavano già a Bologna le prediche di **Savonarola** sopra il **profeta Ezechiele**, stampate poco prima da **Benedetto di Ettore**: e lì si potevano leggere molte profezie tra le più arrischiate e popolari del predicatore ferrarese. Ma di lì a poco ci fu un intervento della suprema autorità papale in materia, il Maestro del Sacro Palazzo. E l'opera fu censurata in maniera accuratissima eliminandone tutti gli annunci profetici. Se ne ha una testimonianza in un esemplare conservato in una biblioteca pubblica dove il lavoro di forbici e colla appare estremamente preciso e rigoroso nel colpire tutti i passi contenenti profezie e critiche del clero.<sup>14</sup> Il

<sup>14</sup> La copia delle *Prediche de fra Hieronymo sopra Ezechiele propheta* (Bologna, per Benedetto di Hector, 1515 «adi 11 di maggio») recante una nota di possesso delle monache del convento di San Giorgio di Lucca e facente parte della biblioteca di **Delio Cantimori**, oggi alla Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa, reca l'annotazione manoscritta coeva «Emendate dal R.mo P. M.ro di Sacro Palazzo e corrette» e l'indicazione manoscritta «prohibito» davanti alle prediche vigesima prima, trigesima seconda, quadagesima prima, quadagesima quinta. Tutti i passi contenenti profezie sono stati colpiti dalla proibizione. Ci sono segni di censura quando il nome di **Savonarola** è accompagnato dall'aggettivo «sancto», pagine incollate insieme oppure tagliate (per esempio da c. CXXXVv a CXXXVIIIr, predica quadagesima quinta, dedicata a **Ezechiele**, 20, con l'annotazione del censore: «Desunt hic paginae septem incisae et correctae»). Sull'episodio non abbiamo trovato indicazioni nella pur ricchissima bibliografia savonaroliana. All'ufficio di Maestro del Sacro Palazzo, rimasto vacante per la morte di **Giovanni Rafanelli da Ferrara**, **Leone X** nominò il 16 dicembre 1515 il domenicano **Silvestro Mazzolini detto il Prierate**, già compagno di studi di **Savonarola** (cfr M. **TAVUZZI** O.P., *The Life and Work of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham-London, Duke University Press, 1997, p. 75).

fatto è che nel breve periodo dopo quel 1515 era accaduto qualcosa che aveva chiuso d'autorità ogni spazio per la predicazione profetica: il 19 dicembre 1516 il Concilio Lateranense V aveva approvato la bolla «Circa modum praedicandi» che proibiva in modo tassativo la predicazione profetica accusata di ingannare i «semplici» e di allontanarli dall'obbedienza alla Chiesa romana. La scelta del **papa fiorentino** fu determinata dagli interessi della sua famiglia e dalla lotta sorda in corso a Firenze, dove nel febbraio 1515 un preteso «papa angelico» era stato processato e condannato dall'autorità ecclesiastica: di lì a poco il concilio provinciale fiorentino doveva confermare e rendere ufficiale la linea dura scelta da **Leone X**.<sup>15</sup> Il tentativo dell'Ordine domenicano di tenere aperta la porta per la riabilitazione di **Savonarola** e per la circolazione delle sue opere era condannato al fallimento. Leandro **Alberti** se ne fece una ragione: nella più impegnativa delle sue opere giovanili, il *De viris illustribus ordinis Praedicatorum* elaborato nel corso del 1516 e pubblicato nel 1517, i lettori cercarono inutilmente un profilo di **Savonarola** nella selva di domenicani censiti per la loro opera di predicatori, teologi e moralisti. La stima che Leandro **Alberti** ebbe del **Savonarola** poté diventare esplicita nei suoi scritti solo molti anni dopo, quando il ciclo dei papi medicei si era chiuso. Fu allora che nella sua *Descrizione di tutta Italia* definì Girolamo **Savonarola**

huomo di singolare dottrina, ornato di non minore santità et integrità di vita [...] Gli intervenne quel, che sovente leggiamo esser intervenuto a molti eccellenti huomini, et benemeriti di qualche Republica, et massimamente a molti capitani de' Greci, et de'

<sup>15</sup> Si veda dello scrivente *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, ora in *Eresie e devozioni*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 19-47.

Romani, cioè che per il guiderdone delle loro gloriose opere, sono stati pagati con l'ingratitude, madre di tutti i mali.<sup>16</sup>

Ma prima di potersi permettere un elogio esplicito di Savonarola, Alberti dovette cancellare il nome del profeta ferrarese e limitarsi a sostenere con la sua penna figure del movimento savonaroliano come la mistica Colomba da Rieti e il principe della Mirandola Gianfrancesco Pico. Un prudente silenzio<sup>17</sup> fu invece la sua scelta negli anni di Leone X e di suo cugino Giulio, impegnati a combattere sul piano politico gli eredi fiorentini del repubblicanesimo savonaroliano che facevano riferimento alle profezie del frate ferrarese. Ma Leandro Alberti non fu solo uno dei tanti che nei conventi domenicani veneravano la memoria di Savonarola (del resto, la persona a cui fu legato fu il p. Francesco Silvestri da Ferrara, inquisitore e noto polemist anti-luterano, sicuramente savonaroliano). La stampa bolognese del 1515 prova che fu anche un cultore di quegli annunci profetici della prossima futura rinnovazione della Chiesa che si leggevano nelle prediche di fra Girolamo. Dedicare a un Medici i vaticinii dello pseudo Gioacchino era un modo per adattare al presente la profezia del papa angelico coprendola col manto dell'elogio cortigiano. La raccolta pseudogioachimita vi si prestava perfettamente, dato che era per sua stessa natura decontestualizzata rispetto ai tempi in cui era nata e adattabile ai contesti presenti e alle attese del momento. Quella a cui si pre-

<sup>16</sup> *Descrizione* cit., II, c. 350v.

<sup>17</sup> T. HERZIG ha parlato di «Prudent Savonarolism», ricordando gli indizi della devozione dell'Alberti a Savonarola, dall'amicizia con Gianfrancesco Pico all'edizione 1521 della *Vita* di Colomba da Rieti (*Leandro Alberti and the Savonarolian Movement in Northern Italy*, in *L'Italia dell'Inquisitore*, cit., pp. 81-95, poi ripreso in EAD., *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 2007).



stava era un tipo di lettura fuori del tempo e capace di rispondere ai desideri e alle attese di ogni tempo. Letti nella loro successione, quei simboli e quella serie pontificale raccontano una storia misteriosa ma perennemente attuale: la storia di figure non umane, alcune mostruosamente negative, che passa da un violento flagello di Dio a un volpino profittatore per sfociare sempre e comunque sulla figura di un papa di santi costumi – il papa angelico.

Era questa la profezia che la famiglia dei Medici avvertiva come una minaccia politica a Firenze ma di cui era pronta a impadronirsi se voltata a suo favore. Non era mancato chi, al momento dell'elezione del cardinal Giovanni de' Medici, gli aveva indirizzato appelli a voler essere il papa angelico che tutti attendevano. È noto che in quegli anni intorno al Concilio Lateranense V e al sinodo provinciale fiorentino la discussione intorno alle profezie fu specialmente accesa, soprattutto in ambienti popolari, mentre i due patrizi veneziani fattisi eremiti, Querini e Giustiniani, elaboravano proposte riformatrici e insieme a Gaspare Contarini tentavano una via di riforma non calata dal cielo delle profezie.<sup>18</sup> Contarini, in particolare, scrisse allora che quella rinnovazione della Chiesa gli era mostrata in modo evidente non per via di profezia ma attraverso la ragione naturale, cioè attraverso il ciclo naturale della corruzione e del rinnovamento descritto da Aristotele. Dalla Chiesa corrotta non poteva che rinascere una Chiesa rinnovata.

<sup>18</sup> Tutta la questione è stata ripresa in esame di recente con nuove ricerche di Tamar Herzog e di Stefano Dall'Aglio; si vedano le voci *Savonarola* e *Savonarolismo* redatte rispettivamente da S. DALL'AGLIO e T. HERZIG per il *Dizionario storico dell' Inquisizione*, cit., III, pp. 1386-1389. E si veda di S. DALL'AGLIO, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari, Cacucci, 2005 e *L'eremita e il sinodo: Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola, 1516-1517*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione E. Franceschini, 2006.

È una discussione che ebbe come punto di riferimento la profezia di Savonarola. Con Leandro Alberti e la sua edizione dei *Vaticinia* papali si ebbe il tentativo di un centro importante della cultura domenicana di legittimare in modo indiretto la produzione e la circolazione di previsioni e annunci profetici: a questo doveva servire la messa in circolazione di quelle serie di misteriosi personaggi del futuro che, dopo la loro genesi nell'ambito della tradizione imperiale bizantina, erano stati poi adattati alle successioni dei papi, unico potere dell'Occidente dotato di una adeguata sacralità e determinato ad affermarsi su ogni altro pretendente. Resta il fatto che si trattava di immagini misteriose di un pronostico antico, non derivato dalla radice scritturale delle profezie bibliche. Per questo fu necessario tentare di garantirne l'ortodossia attribuendole a un Gioacchino da Fiore difeso da ogni sospetto e presentato come un vero profeta. Dietro di lui i lettori potevano intravedere il profilo di un altro e più recente profeta, fra Girolamo Savonarola, il frate domenicano che aveva preteso di conoscere e di poter annunciare gli eventi futuri. È vero che Savonarola aveva avuto cura di mantenere le sue profezie nel solco della tradizione ebraico-cristiana degli annunci divini al popolo eletto e della predicazione di penitenza, mantenendosi lontano dalla divinazione pagana. Fu questa invece che Leandro Alberti evocò nella dedica al cardinal de' Medici, forse pensando al favore che nella Firenze medicea avevano goduto i pronostici astrologici. Di fatto la condanna di papa Leone X si abbattè sulla profezia penitenziale, non sul pronostico astrologico. Fu della profezia che venne imposta la cessazione col decreto del Concilio Lateranense V, confermato e ribadito con la condanna del *Quadrivium Temporum prophetarum* di Francesco da Meleto al concilio provinciale fiorentino. Era un modo per chiudere al di là delle barriere dell'ortodossia un mondo popolare di monache e frati e contadini, come scrissero allora i cronisti fiorentini. Invece la divinazione antica pagana non venne toccata per allora dalla condanna papale.

2. Nonostante la proibizione ufficiale, la diffusione delle visioni e delle profezie del **frate ferrarese** fu molto vasta, più di quello che la polarizzazione medicea e fiorentina dell'attenzione di storici e cronisti abbia lungamente consentito di vedere: anche perché quello savonaroliano fu solo uno dei filoni della speculazione sul futuro e della propaganda politica e religiosa. Annunci di visioni e di altri segnali misteriosi provenienti dal cielo accompagnarono allora una fase di profondi mutamenti e di drammatiche vicende politiche, militari e religiose. Le tensioni del mondo fiorentino e toscano nel lungo passaggio dalla repubblica al principato e l'intreccio tra politica e religione furono particolarmente forti e avvertiti intorno alla **dinastia dei Medici** e a una corte romana investita dalle critiche delle correnti di riforma interne alla Chiesa. Ma attraverso l'ordine domenicano il profetismo savonaroliano raggiunse altri paesi europei, dalla Francia alla Spagna, alimentando importanti correnti religiose nel mondo iberico e influenzando sulle interpretazioni della scoperta dell'America e dell'espansione coloniale e missionaria.<sup>19</sup> E bisogna anche tener conto di un altro aspetto, finora poco studiato: accanto alla diffusione di messaggi profetici dal centro italiano ed europeo verso realtà più lontane ci furono anche gli incontri con profezie e attese apocalittiche che giungevano dalle periferie europee ed extra-europee. La Riforma protestante, l'avanzata musulmana da oriente e le scoperte geografiche ne stimolarono la produzione e la circolazione. È come se avessi-

<sup>19</sup> Il tema del savonarolismo nell'ambiente domenicano ibero-americano aspetta ancora una adeguata messa a punto. Per la Francia vedi ora S. **DALL'AGLIO**, *Savonarola in Francia: circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino-Firenze, N. Arago-Istituto Nazionale del Rinascimento, 2006.

mo davanti uno stagno dove cadono pietre diverse che generano cerchi che non hanno lo stesso centro ma si incrociano e si intersecano.

Alcuni di questi intrecci sono documentati dalle altre edizioni che nel corso del Cinquecento si rifecero, in tutto o in parte, alla stampa bolognese. Nell'anno del Sacco di Roma, in un contesto che vedeva il moltiplicarsi di profezie e pronostici veri o apocrifi, gli stampatori veneziani **Niccolò e Domenico dal Gesù** che già avevano pubblicato le *Relationi* pseudogioachimitiche riproposero l'edizione bolognese del 1515.<sup>20</sup> Intanto per altre vie quella stessa edizione bolognese era arrivata in Germania nell'ambiente di **Lutero**. Una copia con versi di **Hans Sachs** scritti di mano di **Andreas Osiander** è conservata nella biblioteca di Wolfenbüttel.<sup>21</sup> **Osiander** e **Sachs** se ne servirono per l'edizione di una *Wunderliche Weissagung* stampata a Norimberga nel 1527. Così, seguendo le tracce della fortuna dei Vaticini pseudogioachimiti ci imbattiamo nella lettura che ne fu fatta da **Lutero** e dai suoi sostenitori. Qui una delle immagini dei *Vaticinia*, quella del monaco con la rosa in mano, venne interpretata come una profezia di **Lutero**, cosa che il riformatore tedesco commentò con parole sarcastiche. Il mediatore era stato **Melan-**

<sup>20</sup> *Prophetia dello Abbate Ioachino circa li Pontifici et R.E.*, stampata in Venetia, per Nicolò e Domenico dal Gesù, 1527, «cavada da una altra stampada ne l'alma città di Bologna, per magistro **Hieronymo di Benedecti**». Oltre alla copia posseduta dalla British Library, ne sono state segnalate altre presso la Biblioteca Nazionale di Roma e la Biblioteca Augusta di Perugia (cfr. **DAMANTI**, *Bononia docet*, cit., pp. 100-101 nota).

<sup>21</sup> A. **WARBURG**, *Divinazione antica pagana in testi e immagini dell'età di Lutero*, in *La rinascita del paganesimo antico*. Contributi alla storia della cultura raccolti da G. **Bing**, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 311-390: vedi p. 349. Nuova traduzione a cura di M. **Ghelardi** in A. **WARBURG**, *Opere*, II, *La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, Torino, N. Aragno, 2007, pp. 85-202; vedi p. 141.

tone che in due lettere del 1522, una a Giorgio Spalatino del 4 marzo 1522 e una a Michele Hummelberger del 12 marzo, aveva segnalato l'edizione albertiana poi utilizzata da Osiander e Sachs. Aby Warburg si soffermò su questo episodio in un saggio innovativo per la ricchezza dei dati e per i problemi che pose.<sup>22</sup> Era la terza volta che l'immagine ritornava, dopo l'oracolo bizantino e dopo il vaticinio papale: o meglio, la quarta volta. Perché, come osservò Aby Warburg, quell'immagine era già comparsa nel tardo Quattrocento nella *Pronosticatio* astrologica del Lichtenberger. Dunque i vaticinii antichi e le profezie penitenziali, così nettamente distinti, anzi opposti per un predicatore domenicano come Savonarola, ma considerati da Leandro Alberti come due facce della stessa cultura, di fatto si erano incontrati e sovrapposti nell'uso politico delle previsioni. Analizzando la «politica profetica» che si sviluppò intorno al movimento della Riforma, Warburg propose i termini di un grande problema: quello se la civiltà moderna, quella nata dal Rinascimento e dalla Riforma protestante, fosse figlia di Atene o di Alessandria. Nel contrasto tra Lutero e Melantone sulla genitura «traboccante d'odio» dell'italiano Luca Gaurico, che faceva nascere il primo nell'anno 1484 e derivava dalla congiunzione di Marte e Saturno il vaticinio dell'eresia, Warburg vide il momento di distacco fra la tradizione del Rinascimento e quella della Riforma.

Lutero si attestò allora a difesa della libertà del cristiano dal potere degli astri fondandola sulla sua fermissima fede nel Dio persona della tradizione ebraico-cristiana e ridicolizzando le pretese scientifiche degli astrologi. Anche per lui, come già per Savonarola, era il senso della profezia come missione affidatagli da Dio che lo spingeva a rifiutare il determinismo astrale. Ma

<sup>22</sup> WARBURG, *Divinazione antica pagana*, cit.

questo non impedì che anche nell'ambiente culturale tedesco vicino a **Lutero** si facesse uso di vaticini e si ricorresse alla causalità mitologica di origine pagana. Tuttavia la bolla di scomunica di **Leone X** e il durissimo attacco condotto da **Lutero** contro il papato come istituzione alzarono una barriera che divise la sorte successiva, in Germania e in Italia, delle speculazioni e delle previsioni sulle successioni papali. L'effetto immediato della frattura apertasi con la scomunica papale di **Lutero** fu quello di scatenare una polemica sull'autorità papale che oppose i sostenitori del movimento tedesco di riforma ai teologi controversisti di obbedienza romana. La polemica luterana si servì di caricature oscene e di immagini mostruose del papato nella propaganda popolare dei fogli volanti e dei libelli: e l'attacco si spinse fino alle forme estreme di un fortunato scritto propagandistico anonimo che propose una genealogia del papa come Anticristo, figlio dell'ipocrisia figlia del diavolo. Ma, come ha affermato **Antonio Rotondò** in un accurato studio su questo libello e il suo contesto, «la risaputa impermeabilità di **Lutero** a suggestioni gioachimitiche dipese precisamente dal mutamento radicale che egli apportò allo schema storico generale». <sup>23</sup> Nel momento in cui venivano tolte le basi della divisione tra clero e laici e la stessa Roma era vista come la sede dell'Anticristo, non aveva più senso lo schema dualistico del conflitto tra Chiesa dello spirito e Chiesa della carne di origine fraticellesca. Invece nella società degli Stati italiani stretti intorno al papato e travagliati dalle guerre l'attesa del papa angelico doveva conoscere ancora una larga fortuna. Se la predicazione dei romiti e dei profeti popolari si venne esaurendo intorno al 1530, non per questo venne meno l'attesa di mutamenti epocali preannunciati

<sup>23</sup> A. **ROTONDÒ**, *Anticristo e Chiesa romana*, in ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, I, Firenze, Olschki, 2008, pp. 45-199: vedi p. 73.

da segni speciali: profezie, congiunzioni astrali, visioni. E in tutto questo l'attesa del papa angelico e il nome di **Gioacchino da Fiore** ebbero un posto importante.

Il filo del nome di **Gioacchino da Fiore** ci porterebbe a ripercorrere le molte tracce emerse da studi come quelli di **Marjorie Reeves** e di **Roberto Rusconi**. È un filo che permette di registrare la pubblicazione a Venezia tra il 1516 e il 1517 di diversi scritti **dell'abate calabrese** da parte di un attivissimo circolo agostiniano. Di quell'ambiente, dove le attese apocalittiche erano vive, faceva parte l'agostiniano **Anselmo Botturnio**. E figure come la sua, di un autore che fu tra i primi polemisti anti-luterani e difese la validità delle indulgenze sulla base di testimonianze di sogni e di visioni, non furono rare nel contesto italiano. Sono molte le testimonianze di attese passive di eventi divinati, dalle visioni di pie donne allo studio di annunci misteriosi come quelli iscritti nei mosaici di San Marco attribuiti a **Gioacchino** secondo la tradizione accettata anche da **Leandro Alberti**: la strada battuta era dunque ancora quella di una fiducia nell'opera di agenti non umani, nell'avverarsi di un qualcosa che non dipendeva da scelte e azioni personali. Il *Pronostico* di **Antonio Arquato**, riscritto dopo il Sacco di Roma come profezia *post-eventum* annunciante la «eversio Europae», è il documento più noto della ripresa in Italia della tradizione che risaliva alla *Pronosticatio* di **Lichtenberger**.<sup>24</sup>

Per quanto riguarda l'attesa del papa angelico possiamo affidarci alla testimonianza di un uomo che fece anche personalmente esperienza della forza di sentimenti, visioni e illuminazioni interiori: **Ignazio di Loyola**. Ne restano tracce in molte sue indicazio-

<sup>24</sup> Sugli studi di **Cantimori** e di **Garin** su questo documento si veda dello scrivente *Pronostici e profezie negli studi di Eugenio Garin*, in *Eugenio Garin dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di **M. Ciliberto**, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 116-124.

ni e prese di posizione in casi concreti. Ma la testimonianza più ampia ed esplicita è quella che si legge in un suo scritto, la cui versione italiana dell'epoca è conservata nell'archivio romano della Compagnia sotto il titolo di *Trattato sopra alcuni punti d'illusioni, le quali alcuno padre stimava esser profetie o rivelazione*.<sup>25</sup> Si tratta di un documento estremamente interessante perché costituisce la presa di posizione del **fondatore della Compagnia** nei confronti di una questione – quella delle rivelazioni, delle profetie, insomma delle azioni dello Spirito Santo – che gli era continuamente riproposta dai suoi uomini e che lui stesso aveva sperimentato quando era stato inquisito sotto l'accusa di essere un seguace dell'«alumbradismo». Il testo ignaziano fu inviato a **Francesco Borgia**, lui stesso futuro generale della Compagnia e personalmente molto sensibile ai temi di questa corrente per così dire visionaria e profetica. L'istruzione che **Ignazio** fece redigere e corresse di suo pugno riguardava opinioni e credenze che i gesuiti **Andrea Oviedo** e **Francisco Onfroy** ritenevano autentiche rivelazioni. **Ignazio** vi espresse con grande nettezza una sua convinzione: che «questo spirito di profetia, o sentimento in specie dela riformazione dela Chiesa et papa angelico etc. che corre da molti anni in qua si deve con ragion haver per molto sospetto, co'l quale pare che il demonio ha tolto a burlarsi di tutti quelli in

<sup>25</sup> Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu, ms. Opp.NN., 55, cc. 15r-20r. Il testo originale spagnolo è edito in *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Monumenta Ignatiana, *Epistolae et instructiones*, XII, Matriti, typis G. López del Horno, 1911, pp. 632-654. L'importanza di questo documento e la lunga eco delle tendenze visionarie e profetiche nella storia della Compagnia e nella sua azione missionaria sono state segnalate da Stefania Pastore nel volume *Il Vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici, 1460-1598*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003 e di recente nel saggio *La otra cara de la Compañía: Francisco de Borja tra profetismo e inquisizione*, in *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religion y cultura en la edad moderna*, a cura di Enrique García Hernán-María del Pilar Ryan, Valencia, Albatros, 2011, pp. 624-628.



chi ritrova disposizione» («espíritu de prophetias ò sentimientos, en especial de la reformación de la Iglesia, y papa angelico, etc., que corre de muchos anos acá, con razón se deve tener por muy sospechoso; que con él pareçe se ha dado el demonio à burlar todos aquellos, en quienes alla disposición para persuadirles tales cosas»). La cosa appariva tanto più preoccupante al **fondatore della Compagnia** di Gesù per il fatto che di quella «illusione» erano state vittime persone dotate di «tanta prudenza e lettere» come **Girolamo Savonarola**. **Ignazio** era convinto che l'esperienza avesse dimostrato a sufficienza la falsità delle profezie del **frate ferrarese**: il tempo era passato senza che si fossero avverate. Ma lo colpiva il fatto che nemmeno l'esperienza recente impedisse ad altri di mettersi su quella via. E qui **Ignazio** esprimeva tutto il suo stupore davanti al numero dei casi che si stavano verificando: «È cosa da meravigliarsi a' nostri giorni quanti si sono intromessi in questo». Tra i casi noti a tutti citava quello famoso di **Pietro Galatino** ma vi aggiungeva anche quello di **Ambrogio Recalcati**, cameriere segreto («camarero insigne») di **Paolo III**. Tanto **Galatino** che **Recalcati** si erano convinti «che hanno da esser papi angelichi per riformar la chiesa» («que indubiadamente tenian y tienen que hayan de ser papa angélicos para reformar la Iglesia»). E oltre a quelli c'erano anche casi «non pubblici» di cui taceva «per honor loro», pur alludendo al caso di **Postel**, che toccava specialmente la Compagnia, e a episodi verificatisi in vari luoghi, a Spoleto, in Calabria, a Urbino. Vicenda recente («estos dias») era quella del protagonista del caso urbinato: uno che «passò tanto avanti in simil spirito che si vestì da papa et cominciò a far cardinali et ad haver tanti seguaci» («tantos secuazes»), che il **duca d'Urbino Guidubaldo II** lo aveva dovuto mandare via dal ducato. La rassegna di **Ignazio** illumina di scorcio un paesaggio sorprendente, rimasto sconosciuto in gran parte agli storici. Ignoti e senza volto restano i protagonisti del caso urbinato e di quelli di altri luoghi italiani come Spoleto e la Calabria ricordati da **Ignazio di Loyola**:

per la Calabria **Ignazio** segnalava la vicenda recente di un seguace di **san Francesco da Paola**, che pretendeva di essere il futuro papa angelico e aveva annunciato la sua elezione a papa per il mese di maggio appena passato (il documento è del luglio 1549). Il documento del generale della Compagnia dedica naturalmente un'attenzione speciale alla vicenda di **Guillaume Postel**: un uomo che **Ignazio** non giudicava negativamente, anzi. Lo riteneva uno che possedeva buone qualità («V. S.ria sabrà quantas partes buenas tenia»). Ma era stato cacciato dalla casa dei gesuiti in Roma. E si era spostato a Venezia nell'attesa che si compisse la profezia del suo papato angelico. Quando era morto il re di Francia **Francesco I** aveva detto che era la punizione divina a un re che aveva impedito il compimento della profezia. E aveva spostato **sul figlio di Francesco I** il compito di realizzarla. Ma è una schiera di figure minori che si accalca tra le righe del documento: c'era stato uno venuto dal Portogallo che si riteneva mandato a riformare la Chiesa («que havia de reformar la Iglesia»). Nella casa dei gesuiti era toccato a «nuestro Padre», **Ignazio** in persona, il compito di riportarlo alla ragione («reduzirlo»). Un altro portoghese aveva annunciato la sua prossima elezione papale per la fine di agosto del 1549: e si era preparato per questo, scegliendosi una abitazione piuttosto scomoda ma tale che la sua discesa al momento buono potesse essere particolarmente maestosa («vistosa»). L'ultimo esempio scelto da **Ignazio** era quello di un uomo che era venuto a parlare con lui in quei giorni e si era mostrato persona di severa spiritualità, dicendosi arrivato da duecento miglia di distanza e raccontando di una visione in cui gli era apparso il **cardinale Alessandro Farnese** per dirgli che lo avrebbe sostenuto al momento dell'elezione. **Ignazio** lo aveva «graciosamente» liquidato, consigliandogli di informarsi prima se papa **Paolo III** era ancora vivo perché il papa si eleggeva solo quando si era in sede vacante.

L'opinione di **Ignazio** su questa fioritura di candidature al ruolo di «papa angelico» fu espressa in modo molto netto, come abbiamo visto: lo «spirito di profezia» era uno spirito diabolico, secondo lui. Da tutte quelle vicende il **fondatore della Compagnia** ricavava la necessità di mettere in guardia i suoi contro il pericolo di cadere nell'inganno diabolico celato nelle profezie e nelle visioni. Non c'era possibilità di intesa fra l'attivismo conquistatore dei gesuiti e la passività contemplativa e mistica di chi attendeva una soluzione dall'alto di potenze divine. Questa attesa di una «Riforma passiva» fu la risultante di condizioni storiche ben note prima fra tutte l'assenza di forze politiche disposte a portare avanti l'azione antiromana.

Il parere di **Ignazio** si colloca in un momento di svolta della politica di controllo e di repressione delle autorità ecclesiastiche romane ed ebbe certamente una funzione decisiva nell'incoraggiare interventi di controllo censorio sulla circolazione di profezie. Una circolazione che non si arrestò ma si trovò sempre più spostata in una zona marginale e sotterranea quando non decisamente ereticale. Le tracce che se ne raccolgono vedono crescere la funzione di collettore e controllore della Congregazione romana del Sant'Uffizio dell'Inquisizione. È nel suo archivio che si trova una raccolta manoscritta di testi profetici e annunci visionari intitolata «Sancta Ecclesia Prophetissa». Qui si legge tra l'altro una pseudo profezia datata 1479 ma redatta intorno al 1540, dove la vicenda del processo e della morte di **Savonarola** è narrata in forma di visione e di rivelazione sullo sfondo della crisi politica di Firenze e dei due pontificati medicei.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Manoscritto conservato presso l'Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede, Città del Vaticano, Stanza storica, P 3-p. Si tratta di un quaderno che raccoglie alcuni testi profetici di epoche diverse.

La voce di una Chiesa profetante non venne meno nonostante tutte le proibizioni e le censure con cui si tentò di arginare il flusso continuo di annunci antichi e nuovi che si sommavano e si confondevano in una specie di continuo rumore di fondo. La Compagnia di Gesù si trovò per sua natura a fungere da calamita per molti spiriti inquieti e dovette fare fronte a non poche vicende di misticismo visionario e di profetismo, in Italia e altrove. Il severo giudizio di Ignazio indica la coscienza che vi si ebbe fin dall'inizio del rischio rappresentato da quelle forme di atteggiamenti e di scelte religiose per la Chiesa come istituzione e per l'assetto ordinato della gerarchia. Per quanto riguarda l'attesa del papa angelico, l'elenco degli episodi che si verificarono in Italia intorno alla metà del Cinquecento si presta a essere ampliato e arricchito. Come abbiamo visto, Ignazio di Loyola ne indicò molti di cui non fornì nomi e circostanze, il che vale a ricordarci quanto il panorama a noi noto sia lacunoso. Di lì a non molto dovevano verificarsi altri casi di candidati al ruolo di «papa angelico» o di Cristo reincarnato: è noto quello che ebbe per protagonista il medico Basilio Albrizio nella città di Reggio Emilia (o Reggio di Lombardia, come allora veniva chiamata).<sup>27</sup> E intorno all'ex benedettino Giorgio Rioli detto «il Siculo» si ebbe una vera galassia di visioni e di profezie.

Indubbiamente gli italiani si mostrarono sensibili in modo speciale alle speranze di riforma e di rinnovamento che si esprimevano attraverso visioni e profezie: lo mostra il caso di un esule come Giovanni Leonardo Sartori.<sup>28</sup> Ma non si trattò di un fenomeno solo italiano. Intorno alla metà del secolo si ebbe

<sup>27</sup> Sul caso di Albrizio ricordiamo l'edizione dei documenti con gli studi dello scrivente e di A. BIONDI, *Il processo al medico Basilio Albrizio. Reggio Emilia 1559*, fasc. speciale di «Contributi», IV (1978).

<sup>28</sup> Cfr. L. FELICI, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Firenze, Olschki, 2009.

uno di quei mutamenti della prospettiva storica generale che, come ha osservato **Antonio Rotondò**, vanno tenuti presenti per capire anche quello che accadde ai moduli della pubblicistica antiromana della Riforma. Dopo le vittorie di **Carlo V** e nel contesto creato dal suo «Interim» e dal mutamento avviatosi nella gerarchia romana nei primi anni del Concilio di Trento, ripresero forza i richiami all'unità e si riproposero tendenze ireniche e visioni profetiche. Non è un caso se il teologo zurighese **Theodor Bibliander**, che pure aveva individuato nel papa l'«Antichristus ultimus», dedicò a papa **Giulio III** una interpretazione della profezia di **Esdra** dove auspicava l'avvento di un'età di pace nella Chiesa e un'iniziativa missionaria verso ebrei, maomettani e pagani.<sup>29</sup> Non sfuggiva a **Bibliander** che qualcosa stava mutando nella realtà del papato romano rispetto ai modelli dell'inizio del secolo; e l'apertura del Concilio di Trento sollecitava una diversa attenzione a ciò che si muoveva nella Chiesa di Roma. Il personaggio a cui era dedicato lo scritto era quel **Giulio III** al quale giungeva intanto anche la dedica del dialogo *De potestate papae* di **Reginald Pole**, abbozzato nel 1550 durante il conclave e rimasto manoscritto fino alla stampa del 1569. Qui si sosteneva una interpretazione spirituale e una caratterizzazione pastorale del potere papale, discutendo idee di **Machiavelli** e di **Gaspare Contarini**.<sup>30</sup> Chi scriveva quel dialogo era un candi-

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 56-58. L'opera di **BIBLIANDER** si intitolava *De fatis monarchiae Romanae somnium vaticinum Esdrae prophetae*, Basileae, J. Oporinus, 1553. Sugli interessi di **Bibliander** per il Corano e sull'opera sua di traduttore, cfr. **Th. BIBLIANDER**, *Le Coran à la Renaissance: plaidoyer pour une traduction*, intr., trad. e note di **H. LAMARQUE**, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

<sup>30</sup> Sull'argomento intendo ritornare in un prossimo studio; si veda intanto *Il principe, il cardinale, il papa. Reginald Pole lettore di Machiavelli*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*. Atti del convegno di Firenze-Pisa, Roma, Salerno, 1998, pp. 241-262.

dato al ruolo di «papa angelico» per la piccola corte di fedeli che lo circondava. Ma a suscitare attese visionarie di quel tipo era sufficiente anche la figura del nuovo papa eletto nel 1550, **Giulio III**: a lui come «padre e pastore [...] eletto più in cielo che in terra», destinato a ricondurre «le pecorelle disperse a l'ovile» si rivolgeva la mistica **Paola Antonia Negri** con una lettera di quello stesso anno 1550.<sup>31</sup> In quegli anni il cardinale **Reginald Pole** era detto dai suoi fedeli il «cardinale Anglico», una formula che si prestava a trasformarsi in «papa Angelico» con un gioco di parole che svelava attese e speranze riposte nel carismatico personaggio di quel nobile inglese, impegnato nella lotta contro il regime instaurato da suo cugino **Enrico VIII** in Inghilterra e sostenitore di un'idea alta e severa della santità papale. La sua concezione spirituale e pastorale del pontificato esposta nel dialogo abbozzato durante il conclave del 1549-50 sembra fatta apposta per dare voce ai desideri diffusi dell'avvento di un papa capace di rappresentare realmente Cristo tornato sulla terra per risolvere i drammatici problemi della Chiesa. Ma anche per lui bastò l'accusa di eresia a farlo uscire sconfitto dalla gara per il papato.

3. Una caratteristica di questo genere di attese e di annunci è la loro capacità di amalgamarsi con tutto ciò che sembra andare nella stessa direzione fino a far perdere la nozione delle differenze dei testi e dei contesti. Non c'è proprietà intellettuale dei vaticinii; e non ci sono confini di spazio e di tempo. Quanto alla profezia di uno scontro finale tra l'anticristo e il papa angelico,

<sup>31</sup> Si veda dello scrivente *Un papato "spirituale": programmi e speranze nell'età del Concilio di Trento*, in *Il Papato e l'Europa*, a cura di **G. De Rosa-G. Cracco**, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001 (ma 2002), pp. 239-254; vedi p. 248.

essa si rivelò capace di esprimere nel corso del Cinquecento tutto il nodo di speranze e di paure celato nelle nebbie del futuro. Le due potenze che dovevano affrontarsi nella crisi terminale del mondo potevano prestare i loro tratti a profezie nate da altre culture e messe in circolazione in Europa da viaggiatori, missionari e avventurieri. Erano voci che parlavano di altri mondi remoti o poco conosciuti, dal mitico regno africano del **Prete Gianni** alle terre occidentali di nuova scoperta.

Ma fu soprattutto dai paesi di religione islamica che giunsero profezie accolte con grande e ansiosa curiosità in Europa. Era un mondo col quale, oltre ai conflitti militari e alle minacce dei pirati, c'erano rapporti di tipo commerciale e dal quale giungevano i racconti di viaggiatori e di schiavi cristiani veri o finti. La minaccia turca angosciava come nessun'altra l'Europa cristiana. Perciò le storie di profezie turche della sconfitta finale del sultano diffuse specialmente da veri o finti schiavi cristiani tornati in Europa, vi conobbero una grande popolarità. La più celebre, detta del «Pomo Rosso», entrò in circolazione in Italia quando nel 1548 fu stampato a Firenze il *Trattato de costumi et vita de Turchi*, di **Giovan Antonio Menavino**.<sup>32</sup> Il *Trattato* era arricchito dal-

<sup>32</sup> **G.A. MENAVINO**, *Trattato de costumi et vita de Turchi*, Firenze, Torrentino, 1548. Gli studi su questo documento, dopo che ne fu segnalata l'importanza da **J. DENIS**, *Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVI<sup>e</sup> siècle*, «Revue des études islamiques», I (1936), pp. 201-220, ne hanno dimostrato l'origine bizantina [E. **ROSSI**, *La leggenda turco-bizantina del Pomo Rosso*, in *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini*, Roma, Tip. del Senato, 1936, I, *Storia-filologia-diritto*, «Studi bizantini e neoellenistici», VI (1939), pp. 542-553]. Un recente contributo di **K.M. SETTON**, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1992, pp. 22-46, è dedicato all'interpretazione del «Pomo Rosso» di cui si parla nella profezia. Debbo alla tesi del dottor **M. MORETTI**, *Immagini del Turco. Vita, scritti e figure di Bartolomeo Georgijević "Pellegrino di Gerusalemme"*, Università degli studi di San Marino, 2008, molte informazioni su **Bartolomeo Georgijević** e sulle varie

la relazione di un autentico prigioniero dei turchi, **Bartolomeo Georgijević** e recava in un capitolo speciale la «Profetia de' Maumettani», di cui riportava il testo originale, la traduzione e il commento. L'editore italiano si schermiva davanti al compito di definire vera o falsa la profezia, ma ci teneva a far presente che anche al di fuori del cristianesimo c'erano state profezie «vere»: c'era stato nella Bibbia un vero profeta – **Balaam** – che non era ebreo, «così tra pagani furono molte Sibille, che predissero cose vere, così può essere che fuori de cristiani siano chi habbiano spirito profetico».<sup>33</sup> Il testo, riportato a maggiore garanzia nella lingua turca e in traduzione italiana prevedeva che l'imperatore dei turchi dopo una serie di vittorie avrebbe ridotto in suo potere i cristiani: ma alla fine «apparirà la spada de cristiani, la quale metterà in fuga il turco».<sup>34</sup> Perché non credere in quella profezia? **Bartolomeo Georgijević** incoraggiava ad accettarla come veridica, perché si trattava secondo lui di una delle «molte cose non differenti dalle cristiane» tipiche di una «natione» che, per essere derivata all'inizio dai cristiani poteva essere definita come fatta di «simie de cristiani».<sup>35</sup> La pasta dei vaticinii era particolarmente molle e capace di amalgamarsi con ingredienti d'ogni genere. E fu così che l'ingrediente della profezia turческа giunse a intrecciarsi coi vaticinii papali pseudo-gioachimiti. Era un filone di origine bizantina, proveniente da un mondo musulmano che tra impero ottomano, Iran e Nord Africa, era entrato nel suo decimo secolo e si preparava all'Anno Mille: da ciò la nascita di un millenarismo mussulmano che trovò modo

edizioni in cui pubblicò la sua «Profetia» con commenti via via modificati, riportati in lettura sinottica in appendice alla tesi.

<sup>33</sup> **MENAVINO**, *Trattato*, cit., p. 40.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 186.



di circolare in Europa penetrando in ambiente italiano e specialmente veneziano, come è stato osservato.<sup>36</sup>

Proprio nell'anno 1600 vide la luce la stampa veneziana di una nostra vecchia conoscenza: i *Vaticinia sive Prophetiae* attribuiti a **Gioacchino da Fiore**, con la stessa serie di immagini raccolte nel primo Cinquecento da **Leandro Alberti**. E ritroviamo l'espedito della doppia edizione in latino e in volgare. Al testo latino dei *Vaticinia sive prophetiae* si accompagna la traduzione italiana: *Vaticinii ovvero Profetie*. L'immagine del frontespizio era molto suggestiva: un profeta ieratico, con lungo manto e bianca barba sullo sfondo di un'abside decorata e sotto un cielo dal quale lo Spirito irraggia la sua luce tra due figure di angeli alati e di puttini. Immagini di una religione senza frontiere, che ben poteva accogliere l'importante aggiunta dell'*Oraculum Turcicum*.<sup>37</sup> È la conferma della capacità agglutinante della corrente divinatoria. Questo testo spicca nella folta letteratura divinatoria e profetica degli anni a cavallo della battaglia di Lepanto per la speciale cura dedicata a illustrare l'autenticità del materiale stampato: il curatore, rimasto anonimo, dice di aver consultato

<sup>36</sup>S. **SUBRAHMANYAM**, *Sixteenth Century Millenarianism from the Tagus to the Gange*, comparso in «The Indian Economic and Social History Review», XL (2003), pp. 129-161, col titolo: *Turning the Stones over: Sixteenth Century Millenarianism from the Tagus to the Gange*; ora in ID., *Explorations in connected History from the Tagus to the Gange*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 102-137 (vedi p. 109).

<sup>37</sup> *Vaticinia sive prophetiae Abbatis Ioachimi et Anselmi Episcopi Marsicani cum imaginibus aere incisus, correctione, et pulcritudine, plurium manuscriptorum exemplarium opere, et variarum imaginum tabulis, et delineationibus aliis antea impressis longe praestantiora. Quibus rota et oraculum Turcicum maxime considerationis adiecta sunt. Una cum praefatione et adnotationibus Paschalini Regiselmi / Vaticinii ovvero Profetie dell'Abbate Gioachino et di Anselmo vescovo di Marsico... etc., Venetiis, cum privilegiis. Apud Ioannem Baptistam Bertonom. Sub insigne Peregrini, MDC.*

molte edizioni precedenti e di aver visto anche diverse redazioni manoscritte dei *Vaticinii*, ma di essere stato convinto della loro autenticità da una versione su pergamena che gli era stata esibita dal geografo **Giovanni Antonio Magini**, docente a Padova. L'informazione era probabilmente veritiera: **Magini** non era alieno da interessi astrologici. E aveva tra l'altro saccheggiato l'opera di **Leandro Alberti** per la sua monumentale *Geografia*. Dunque c'è un filo di interessi comuni che lega queste edizioni dei *Vaticinii* papali. Dati i tempi, non stupisce che l'editore veneziano volesse presentare i vaticini sotto il mantello ortodosso di uno strumento di battaglia antiereticale, ricorrendo ancora alla prova dei mosaici di San Marco. Quanto alle figure dei pontefici vaticinati, ammetteva che si potevano riconoscere i tratti in personaggi reali ma lasciava aperta la possibilità di una ciclicità della storia. Il punto decisivo era individuare il papa angelico dell'ultima immagine, quello destinato a combattere Anticristo. E qui l'editore veneziano avanzò la tesi secondo cui **Lutero** e **Calvino** erano sì al servizio di Satana ma non erano l'Anticristo. Il vero Anticristo doveva ancora arrivare. E contro di lui avrebbe combattuto e vinto il papa angelico, colui che doveva «*Ecclesiam restituere*» e riunire in un sol gregge le disperse pecorelle di Cristo. Solo dopo di lui si sarebbe realizzata l'attesa conversione degli ebrei, le disperse «*reliquiae Israelis*».

Se già nel primo Cinquecento dovette essere grande la confusione di quello che **Marjorie Reeves** ha definito un «*curious hotchpotch of traditions*»,<sup>38</sup> nel mercato editoriale dopo Lepanto la confusione aumentò e ogni tipo di offerta poté sperare di avere successo. Fu allora che la stampa mise in circolazione anche il testo fondatore della tradizione dei *Vaticini* papali: la

<sup>38</sup> **REEVES**, *The Influence*, cit., pp. 379-80.

«Profezia di Leone imperatore».»<sup>39</sup> Così i lettori più attenti poterono finalmente verificare quale fosse l'identità storica delle figure che dalla tradizione bizantina erano confluite in quella dei vaticini pseudo-gioachimiti. Lettori del genere non mancavano. Nei suoi *Essais* Michel de Montaigne annotò l'espressione del suo desiderio di «avoir reconnu de mes yeux ces deux merveilles: du livre de Joachim, abbé calabrois, qui predisoit tous les papes futurs, leurs noms et formes; et celuy de Leon l'empereur, qui predisoit les empereurs et patriarches de Grece» (I, 11). Le immagini misteriose degli imperatori e dei papi potevano dunque stimolare gli interessi di chi aveva cultura adeguata per orientarsi tra i simboli che permettevano di identificarli come concrete figure storiche. Altro era il pubblico al quale erano destinate le immagini che un poligrafo veneziano dette allora alle stampe. La stampa prese a prestito il titolo ormai abituale *Prophetie seu vaticinia*:<sup>40</sup> vi si poteva ammirare la scena della finale conversione del sovrano turco al cristianesimo, destinata a consolare e a tranquillizzare le fantasie del «pio e candido lettore», cioè del mondo popolare veneziano preoccupato per l'avanzata

<sup>39</sup> *Vaticinium Severi et Leonis Imperatorum, in quo videtur finis Turcarum in praesentia eorum imperatore*, Brescia, appreso P.M. Marchetti, 1596 (cfr. RUSCONI, *Santo Padre*, cit., pp. 235-236 e nota).

<sup>40</sup> *Prophetie seu vaticinia XIII tabellis expressa, de borrendis calamitatibus orbi terrarum impendentibus, de eversione Imperii Turcici, et mahumetanae superstitionis abolitione, de Turcarum ad fidem Christi conversione: de Antichristi regno, dira tyrannide foedoque exitu partim ex Sanctorum quorundam hominum monumentis, partim ex celebratorum Astrologorum commentariis in unum collecta*, studio et opera Gregorii Iordani Veneti serenissimi principis Ernesti utr. Bava. Ducis archiepiscopi et electoris Coloniensis etc. elemosynarii et cosmographi, s.l., s.e., 1591 (citiamo dall'esemplare conservato nella Biblioteca di Wolfenbüttel). Su questo opuscolo cfr. ora F. SORCE, *Vedere il futuro. Le immagini profetiche di Gregorio Giordano da Venezia e la rappresentazione dei turchi nel tardo Cinquecento*, in *Il Mediterraneo delle Città. Scambi, confronti, culture, rappresentazioni*, a cura di F. Salvatori, Roma, Viella, 2008, pp. 113-136.

turca nel Mediterraneo. L'elenco delle autorità invocate dall'autore nella dedica a quel lettore devoto e candido era ancora lo stesso di sempre: **santa Brigida, l'abate Gioacchino**, molti «sancti homines», ma anche accanto a loro gli astrologi. Una folla di autorità rassicuranti, tutte concordi nell'annunziare l'esito finale della lotta tra i principi cristiani e l'impero turco. I tempi profetati non erano lunghissimi: bisognava aspettare una serie di otto pontefici dopo il pontificato di **Gregorio XIII** per assistere alla lotta finale tra l'Anticristo e il papa angelico. Era la versione per un largo pubblico dei lettori di attese e di speranze che trovarono ascolto diffusamente nella cultura di spiriti inquieti, alla ricerca di una soluzione alla lacerazione della cristianità europea.

Ci fu chi credette seriamente a quelle profezie e si adoperò per convincere il papa a convocare un concilio universale di pace e di unione. Si chiamava **Francesco Pucci** e, come sappiamo, pagò con la vita la sua convinzione. Ma intanto, a conclusione di questo rapido percorso attraverso astrologi e profeti del Cinquecento, varrà la pena di ricordare che dopo la proibizione della profezia approvata dal concilio Lateranense V, anche la cultura pagana degli astrologi aveva avuto una dura sanzione papale. La battaglia contro i Vaticanii fu condotta in Italia non da un riformatore protestante ma da un paio di controriformatori di notevole vigoria: **papa Sisto V** nel 1586 con la bolla *Coeli et terrae creator* e papa **Urbano VIII** con la bolla *Inscrutabilis* dell'aprile 1631. La pena di morte e il sequestro dei beni minacciati agli scrutatori delle stelle non erano solo parole: nel 1635, al termine di un processo avviato quattro anni prima, morivano sul patibolo **Giacinto Centini** e i complici delle operazioni ne-gromantiche fatte per ottenere una morte prematura del papa. Va detto che la ferocia della lotta dei pontefici contro l'astrologia nacque non dal rifiuto di credere agli annunci degli astrologi ma dal suo opposto. Era stato **Lutero** che nella prefa-

zione alla nuova edizione della profezia di **Lichtenberger** aveva negato credibilità alla «antica arte pagana» perché «arte incerta», costruita da uomini che avevano scritto negli astri le regole di quell'arte fallace. Il rifiuto e la durezza dei pontefici romani nacquero dalla paura che quell'arte fosse vera e che gli oroscopi potessero davvero annunciare la loro prossima morte o addirittura produrne il temibile evento.



## Giulio, Erasmo, Hutten. Un dialogo a tre voci\*

Silvana Seidel Menchi

### Premessa

La scena storiografica italiana fu animata negli anni Settanta da un dibattito tra Carlo Ginzburg e Albano Biondi. Si trattava delle origini e della portata del nicodemismo. Condotta in tono amichevole, arguto e autoironico da due studiosi di grande nobiltà e generosità, il dibattito a distanza aveva tuttavia un nucleo

\* Questo saggio riflette uno stadio provvisorio della mia edizione critica del dialogo *Iulius exclusus e coelis* di Erasmo da Rotterdam, della quale anticipa alcuni risultati. Un abstract di questo saggio circolò nel 2006 tra i partecipanti al convegno *Erasmus and the Republic of Letters*, Oxford, Corpus Christi College, 5-7 September 2006. Nelle note userò le seguenti abbreviazioni: EE = *Opus epistolarum* Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum per P.S. Allen et M.H. Allen, 12 voll., Oxford, 1906-1958. *Iulius* ed. Ferguson = *Dialogus, Iulius exclusus e coelis*, in: ERASMI *Opuscula, A Supplement to the Opera Omnia*, a cura di W.K. Ferguson, The Hague, Nijhoff, 1933, pp. 38-124. *Expostulatio*, ed. Böcking = VLRIHI AB HUTTEN *cum Erasmo Roterodamo presbytero theologo Expostulatio*, in: V. HUTTENI equitis Germani *Opera quae reperiri potuerunt omnia*. Edidit E. Böcking, vol. II, Lipsiae, Teubner, 1859, pp. 180-248. *Spongia*, ed. Augustijn = *Spongia Erasmi aduersus aspergines Hutteni*, in: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, IX, 1, Amsterdam – Oxford, North-Holland Publishing Company, 1982, pp. 92-210. *Vadiscus sive Trias Romana*, ed. Böcking = VLDERIHI HUTTENI *Vadiscus dialogus qui et Trias Romana inscribitur*, in: V. HUTTENI equitis Germani *Opera quae reperiri potuerunt omnia*. Edidit E. Böcking, IV, Lipsiae, Teubner, 1860, pp. 149-264.

sostanziale, che appare ancora oggi non risolto. Il nicodemismo – come la dottrina che legittima la simulazione e la dissimulazione religiosa era stata definita con una lucidità senza precedenti da **Delio Cantimori** nel 1948 – era da considerare come un prodotto marginale della Riforma protestante e delle esperienze di persecuzione ad essa legate, in particolare alla repressione della rivolta dei contadini, oppure era una struttura di fondo della cultura dell'età protomoderna, la cui presenza nella lunga durata era attestabile a largo raggio e in diversi paesi d'Europa, un rifugio, un meccanismo di autodifesa di minoranze perseguitate e prive di qualsivoglia spazio di manifestazione? E chi era l'inventore, o il primo consapevole teorizzatore, di quella dottrina: **Otto Brunfels**, il teologo di Strasburgo che **Ginzburg** nel 1570 aveva eretto a protagonista della sua monografia sul nicodemismo,<sup>1</sup> oppure **Erasmus da Rotterdam**, che nel 1523 aveva risposto a un violento attacco mosso contro di lui da **Ulrich von Hutten** con uno scritto nel quale l'alternativa verità o menzogna, professione della verità o dissimulazione, aveva – questa la tesi di **Biondi** – il ruolo centrale?<sup>2</sup>

Questo saggio è una tarda postilla a quel dibattito lontano. L'ambizione di questa postilla sarebbe trasferire la controversia sul nicodemismo dal piano della discussione teorica al piano

<sup>1</sup> **C. GINZBURG**, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970.

<sup>2</sup> **A. BIONDI**, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*. Miscellanea 1, Firenze, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1974, pp. 7-68, ora ristampato in ID., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di **M. Donattini**, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 2008, pp. 15-65.

<sup>2</sup> Una lucida ed equilibrata ricostruzione della polemica tra **Erasmus e Hutten** è fatta da **C. AUGUSTIJN** come introduzione a *Spongia*, ed. Augustijn, pp. 93-114. Ancora valido **W. KAEGI**, *Hutten und Erasmus. Ihre Freundschaft und ihr Streit*, «Historische Vierteljahrschrift», XXII (1925), pp. 200-278, 461-514.



dell'esperienza vissuta, legandola alle emozioni, alle paure, alle debolezze degli esseri umani. Lo spessore teorico del discorso risulta in tal modo assottigliato; la matrice personale, contingente, delle dottrine diventa invece l'elemento determinante. A mio avviso questa dinamica vale anche per Brunfels, che però non comparirà nelle pagine che seguono. Invece mi propongo di riportare in luce un aspetto della biografia di Erasmo rimasto finora in ombra: il sottofondo traumatico del suo conflitto con Hutten. Intendo dimostrare che tra questi due umanisti si sviluppò, parallelamente al dialogo esplicito – che gli studiosi di Erasmo conoscono bene –,<sup>3</sup> un dialogo sotterraneo, fatto di allusioni cifrate, che solo i due diretti interessati erano in grado di intendere. Agli specialisti di Erasmo questo dialogo sotterraneo è sfuggito, perché essi ne ignoravano la premessa principale: il ruolo chiave che Hutten aveva avuto nella pubblicazione dell'opera più imbarazzante di Erasmo – il *pamphlet* contro papa Giulio II.<sup>4</sup>

Il *pamphlet* contro Giulio II trovò la via della stampa tramite Hutten: questo dato biografico, e non la teoria della dissimulazione, è la chiave di lettura dello scontro che oppose il cavaliere francone all'umanista di Basilea. La controversia tra i due ruota intorno a un nucleo sottaciuto: la paternità del dialogo antipontificio, le vicende della sua pubblicazione, le solenni smentite di Erasmo riguardo alla sua responsabilità di autore. La disputa pubblica tra i due, portata avanti per via di stampa, vibra di dolorosa delusione da parte di Hutten, di trepidazione e angoscia da parte di Erasmo: il primo, il discepolo, si sente ab-

<sup>3</sup> Una lucida ed equilibrata ricostruzione della polemica tra Erasmo e Hutten è fatta da C. AUGUSTIJN come introduzione a *Spongia*, ed. Augustijn, pp. 93-114. Ancora valido W. KAEGI, *Hutten und Erasmus. Ihre Freundschaft und ihr Streit*, «Historische Vierteljahrschrift», XXII (1925), pp. 200-278, 461-514.

<sup>4</sup> *Julius* ed. Ferguson, pp. 48-124.

bandonato e tradito dal maestro, l'altro, il maestro, teme che l'amico diventato nemico sveli il segreto condiviso (la paternità del dialogo anti-pontificio) e lo convinca di menzogna davanti a un'Europa con le orecchie tese.

### 1. Erasmo e Hutten: il dialogo sotterraneo

Nel 1523 gli ambienti umanistici della Renania, permeati dai fermenti della Riforma, seguivano con vibrante attenzione il conflitto che si delineava tra Erasmo e Ulrich von Hutten, il suo più ardente fautore in terra tedesca. Membro della piccola nobiltà dell'impero, incoronato poeta da Massimiliano imperatore, Hutten aveva stretto amicizia con Erasmo fin dal 1514: da allora in poi, in ogni incontro, in ogni lettera, gli aveva pagato un ardente tributo di ammirazione e di amore. Amava paragonare il suo rapporto con Erasmo a quello di Alcibiade con Socrate. La battaglia a favore di Johann Reuchlin e il successo delle *Epistolae obscurorum virorum* avevano rafforzato il legame tra i due, anche se Erasmo non aveva sempre approvato l'asprezza dei toni polemici che Hutten prediligeva.<sup>5</sup> I loro incontri effettivi erano stati pochi, non più di tre (1514, 1515, 1520), ma la loro corrispondenza era stata fervida da parte del discepolo, benevola e incoraggiante da parte del maestro. Nel 1520 Hutten si era fragorosamente schierato a fianco di Lutero e aveva intrapreso una sua personale guerra contro i preti (*Pfaffenkrieg*), che Lutero aveva seguito con notevole imbarazzo, Erasmo con imbarazzo grandissimo.<sup>6</sup> L'antica amicizia, nel 1520 raffreddata

<sup>5</sup> E. RUMMEL, *The Case Against Johann Reuchlin. Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, Toronto-Buffalo-London, Toronto University Press, 2002.

<sup>6</sup> H. HOLBORN, *Ulrich von Hutten*, Göttingen, Vandenhoech und Ruprecht,

ma non sconfessata, nel 1523 naufragò in una lite di furibonda violenza. Nessuna delle innumerevoli controversie che amareggiarono la seconda metà della vita di Erasmo lo trafisse così a fondo. L'esca che fece esplodere la collera di Hutten e gli ispirò un «atroce libello» contro il maestro già amato fu occasionale: il suo soggiorno a Basilea nell'inverno 1522-23 e il rifiuto opposto da Erasmo a un incontro con lui durante quelle sei settimane.<sup>7</sup>

In un'Europa attentissima alla ribellione di Lutero e di Zwingli, un incontro di Erasmo con Hutten, il protagonista del *Pfaffenkrieg*, avrebbe avuto un alto significato simbolico e umano, anche se il *Pfaffenkrieg* era fallito – anzi proprio a causa di quel fallimento. Perciò il risentimento di Hutten, che si sentì profondamente offeso dal rifiuto di Erasmo,<sup>8</sup> non fu una reazione sproporzionata. Ma l'«atroce libello» nel quale Hutten riversò il suo sdegno e la sua delusione si configurò come un attacco personale di virulenza inaudita. Il grande tema della simulazione e della dissimulazione, della verità e della menzogna, ne costituisce il nucleo. Hutten chiamava Erasmo a una resa di conti faccia a faccia, nella quale il tono della «preghiera ardente» e della «recriminazione» si mescolavano continuamente:<sup>9</sup> accusava Erasmo di doppiezza e di viltà, di dire a ogni suo interlocutore quello che costui voleva sentirsi dire. Erasmo non conosceva la fermezza di una convinzione interiore, egli si adattava di volta in volta alle circostanze. Aveva le stesse idee di Lutero, ma lo

1968; H. GRIMM, *Ulrich von Hutten. Wille und Schicksal* (Persönlichkeit und Geschichte, Bd. 60/61), Göttingen-Zürich-Frankfurt, Musterschmidt, 1971.

<sup>7</sup> KAEGI, *Hutten und Erasmus*, cit., pp. 200-278.

<sup>8</sup> Erasmo si sottrasse alla richiesta di Hutten di incontrarlo, adducendo a ragione la sua insofferenza degli ambienti surriscaldati in inverno – un palese pretesto. *Spongia*, ed. Augustijn, introduzione, pp. 97-99.

<sup>9</sup> *Vlrichi ab Hutten cum Erasmo Roterodamo presbytero theologo, Expostulatio*, Strassburg, Johann Schott, 1523.

aveva rinnegato e lo rinnegava. **Hutten** spiegava la doppiezza e l'incostanza di **Erasmò** con un opportunismo politico e religioso privo di pudore, con la calcolata volontà di schierarsi dalla parte del più forte, con l'avidità di beni e di prestigio che i prelati e i potenti gli garantivano – e con una congenita pusillanimità.

Il polemista **Hutten** del 1523 parla ancora «con» **Erasmò**, non «contro» **Erasmò**: ma proprio questo sentirsi apostrofare direttamente, questo attacco portato sul piano del carattere e della moralità personale – e non sul piano dottrinale – traumatizzò **Erasmò**. Non aveva mai sperimentato niente di simile. La sua replica ce lo mostra arroccato su una posizione difensiva: lo vediamo addentrarsi minuziosamente nelle argomentazioni personali, difendersi verbosamente da ogni singola accusa, cercare di dimostrare la propria coerenza, sostenere di essersi sempre tenuto a distanza dalle posizioni di **Lutero**. Significativamente il titolo della sua risposta è «Spugna»: per nettarsi dal fango che **Hutten** gli aveva gettato addosso.<sup>10</sup>

Fin qui ho sommariamente rievocato i temi principali del dialogo esplicito tra i due interlocutori. Il mio compito è ora dimostrare l'esistenza di un dialogo sotterraneo che si intreccia al dialogo esplicito, procedendo per allusioni, e sciogliere alcune di queste allusioni.

Comincerò con **Erasmò**. È infatti **Erasmò** a rivelare che il suo discorso con **Hutten** conteneva passaggi cifrati: vi erano, dentro alla sua *Spugna*, «alcune cose che solo **Hutten** poteva capire». <sup>11</sup> Quali? Ancora una volta è **Erasmò** stesso a metterci sulla pista

<sup>10</sup> *Spongia* Erasmi *adversus aspergines Hutteni*, Basileae, Io. Frobenius, mense Septembri 1523.

<sup>11</sup> «Nunc quaedam insunt quae solus **Huttenus** erat intellecturus»: la frase si trova nella prefazione alla seconda edizione della *Spongia* («**Erasmus Roterodamus** candido lectori»), che **Erasmò** scrisse dopo avere ricevuto notizia della morte di **Hutten**: *Spongia*, ed. Augustijn, p. 118, ll. 37-38.

giusta. **Hutten**, ci spiega, si era reso responsabile della pubblicazione non autorizzata di scritti suoi, di **Erasmo**: per esempio aveva diffuso per via di stampa, in modo «proditorio», una lettera confidenziale in difesa di **Lutero**, diretta ad **Alberto di Brandeburgo** principe elettore di Magonza,<sup>12</sup> che **Erasmo** aveva affidato a **Hutten** stesso su base fiduciaria.<sup>13</sup> Ma questo genere di «tradimenti» – queste divulgazioni e le recriminazioni che le avevano accompagnate – erano notori, **Erasmo** li aveva pubblicamente denunciati come abusi di fiducia: qui non c'era nulla che «solo **Hutten** avrebbe potuto capire».<sup>14</sup> Vi erano state, però, soperchierie più gravi. Su queste **Erasmo** si esprimeva in modo elusivo: vi erano «alcune altre cose, che erano state divulgate in modo ancora più iniquo» (o «con più irriguardosa violenza»)<sup>15</sup>. Ricapitolando, **Hutten** si era reso responsabile della divulgazione per via di stampa (*evulgatio*) di testi riservati di **Erasmo**, violando le regole fondamentali della convivenza umana (*civilitas*). Le più gravi di queste violazioni erano quelle che **Erasmo** non esplicitava. **Hutten**, depositario del segreto comune, avrebbe capito l'allusione.

Il tradimento della fiducia che nasce dall'amicizia, la rivelazione di segreti confidati da amico ad amico (*proditio*), è un tema ricorrente nella *Spongia*. È palese che **Erasmo** temeva una so-

<sup>12</sup> *EE* IV, ep. 1033 (19 ottobre 1519). **Hutten** era allora «consiliarius» di **Alberto di Brandeburgo** principe vescovo di Magonza (**HOLBORN**, *Ulrich von Hutten*, cit., nota 6).

<sup>13</sup> *Spongia*, ed. **Augustijn**, pp. 192-193, ll. 705-725 (in questo passo **Erasmo** lamenta «proditā est fides in mandatis amicis», *ivi*, l. 721). A questo «tradimento» **Erasmo** ne affiancava altri, la compilazione e la pubblicazione – anche questa non autorizzata – di una silloge di passi di **Erasmo** stesso in tedesco, *ivi*, p. 194, ll. 729-732.

<sup>14</sup> *EE*, IV, ep. 1153, ll. 162-167, ep. 1167, ll. 111-118; ep. 1217, ll. 20-25.

<sup>15</sup> «Alia quaedam incivilius etiam euulgata», *Spongia*, ed. **Augustijn**, p. 183, ll. 463-464.

perchieria «più grave ancora» delle pubblicazioni non autorizzate: vedeva prospettarsi il pericolo che qualche suo famigliare [leggi: **Hutten**] si avvalsesse di confidenze fatte per via epistolare, in spirito di complice amicizia,<sup>16</sup> per montare un atto di accusa contro di lui.<sup>17</sup> Questo era un comportamento obbrobrioso, dal quale **Erasmus** affermava di essersi accuratamente guardato: «Ho ex-amici che mi sono diventati nemici capitali, pronti a qualsiasi macchinazione per mia rovina. Ma non mi ha mai retto l'animo di usare contro di loro i colloqui segreti che risalivano al periodo dell'intimità, né le lettere scambiate allora». Chi commettesse un crimine del genere si escluderebbe «della società degli uomini», si degraderebbe al livello delle bestie.<sup>18</sup> Questo è un avvertimento: non era **Erasmus** che doveva guardarsi da un tale obbrobrio, era **Hutten**.

Ma quale era il segreto del quale **Hutten** era in possesso e del quale **Erasmus** temeva tanto la divulgazione, da trovare toni trepidanti, quasi supplici, per scongiurarla? quale era la rivelazione che **Hutten** – come suggeriscono queste testimonianze – era in grado di documentare anche adducendo lettere di **Erasmus**?

<sup>16</sup> «Maiores etiam incivilitatis est, criminationem struere ex his quae amici freti fide nostra libere nobiscum nugantur per literas». *Ivi*, p. 172, ll. 152-153.

<sup>17</sup> «Quis autem non existimet ex omnium hominum consortio deturbandum, si ego nunc rebus exulceratis proferre velim quae amici liberis epistolis ad me perscripserunt aut mea fide freti apud me effutierunt, etiam si ex amicis facti essent inimici?», *ivi*, p. 138, ll. 414-417. **Erasmus** parla in prima persona, come se la tentazione di rivelare un segreto confidatogli in spirito di amicizia da un amico, poi diventato un nemico, lo riguardasse personalmente.

<sup>18</sup> «Habeo qui ex intimis amicis mihi facti sunt capitales hostes, nihil non molientes in exitium meum. Nunquam tamen sustinuit animus meus ut vel e secretis colloquiis dum constaret familiaritas habitis, vel ex epistolis quicquam illis obiicerem. Tum enim mihi dignus viderer, qui ex vniuerso hominum conubertorio in ferarum consortium protruderer». *Ivi*, p. 172, ll. 153-158.

La paternità del dialogo *Iulius*: ecco il segreto che Erasmo trepidava di sentire rivelare da Hutten, da amico diventato nemico. La pubblicazione non autorizzata del medesimo: ecco la superficialità ancora più grave (*maior incivilitas*) che Erasmo gli rinfacciava. Hutten non solo sapeva chi era l'autore del dialogo anonimo, era anche in grado di provare ciò che sapeva: perciò Erasmo si appellava alla sua lealtà e al culto umanistico dell'amicizia, che resta sacra anche se approda all'inimicizia. Bisogna rendere atto a Hutten di questa lealtà: pur nella sua violentissima accusa di doppiezza e di simulazione, egli aveva rispettato il segreto di Erasmo.

## 2. Hutten ed Erasmo: accusa e difesa

[...] È mai possibile che tu [Erasmo], che poco fa richiamavi all'ordine il pontefice romano insieme a noi, che proclamavi Roma una cloaca di delitti e di perversità – e ne facevi vendetta con la penna –, che maledicevi bolle e indulgenze, condannavi le cerimonie, disapprovavi lo stile cortigiano [della curia pontificia], detestavi il diritto canonico e i decreti pontifici, insomma sbaragliavi in modo intransigente tutta l'ipocrisia di quella istituzione, è mai possibile che tu adesso inverta la marcia e che tu faccia causa comune con il partito avversario?<sup>19</sup>

<sup>19</sup> «Defixit me ibi admiratio quaedam ad stuporem usque coepique fremens moerensque agitare mecum, quid tandem esse possit, cur tu, qui Romanum pontificem nuper in ordinem redigebas nobiscum, ipsam Romam scelerum et improbitatis sentinam vindice calamo increpabas, bullas et indulgentias detestaberis, caerimonias damnabas, curtisanicam exigebas, ius canonicum et pontificum scita execraberis, in summa, universam illius status hypocrisim severissime profligabas, is nunc recto actus contraria sequaris et cum hostili parte societatem in eas». *Expostulatio*, ed. Böcking, pp. 186-187.

L'atto di accusa di **Hutten** ha qui uno dei suoi nodi drammatici: **Erasmus** è colpevole di un voltafaccia che ha sorpreso, ferito, sbalordito il suo amico di ieri.<sup>20</sup> L'accusa si basa sul confronto che l'accusatore stabilisce mentalmente tra il dialogo *Iulius* e una lettera di **Erasmus** a **Marcus Laurinus** del 1° febbraio 1523. La lettera – un piccolo trattato in forma di lettera – era stata immediatamente data alle stampe, perché **Erasmus** aveva il bisogno impellente di rendere pubblica la posizione che aveva deciso di assumere nel conflitto confessionale.<sup>21</sup> In realtà questa testimonianza non fu né la prima né l'unica del suo genere, ma qui il grande umanista fu particolarmente esplicito: prendeva le distanze da **Lutero**, condannava la sua «ferocia» e i suoi «insulti», lasciava intravedere la possibilità di scrivere contro di lui, ribadiva la propria lealtà verso Roma, in particolare verso il pontefice: «Chi non sosterrà la dignità di colui che ci rende l'immagine di Cristo con le sue virtù evangeliche?».<sup>22</sup> Messa a fronte con il testo del *Iulius*, questa lettera giustificava l'accusa di un rovesciamento di posizioni. La lealtà verso **Erasmus** e una probabile promessa di segretezza impedirono a **Hutten** di fare esplicito riferimento al *Iulius*. Ma il riferimento implicito è inequivocabile: era nel dialogo contro **Giulio** che la «penna vendicatrice» di **Erasmus** aveva proclamato guerra intransigente contro il papato in quanto istituzione. Le bolle,<sup>23</sup> i cortigiani,<sup>24</sup> la teoria del potere delle chiavi elaborata dal diritto canonico,<sup>25</sup> i

<sup>20</sup> Vedi sopra, nota 19.

<sup>21</sup> *EE*, V, ep. 1342.

<sup>22</sup> «Alicubi scripsi pios omnes vbiq̄ue fauere dignitati Pontificis. Quis autem non faueat eius dignitati qui virtutibus Euangelicis Christum nobis representet?» *EE*, V, ep. 1342, p. 224, ll. 891-893.

<sup>23</sup> *Iulius*, ed. **Ferguson**, ll. 108-112.

<sup>24</sup> *Ivi*, ll. 60 (*adulatores*), 1101 (*adulatores*), 996 (*satellitium*), 1011 (*satellitium*).

<sup>25</sup> *Ivi*, ll. 3-6, 27, 436-437.



decreti pontifici,<sup>26</sup> Roma come cloaca di delitti:<sup>27</sup> questo era il vocabolario del dialogo anti-giuliano che circolava da anni in Europa. L'atto di accusa di **Hutten** condensava in poche righe una serie di riferimenti al *Iulius*, che ogni lettore contemporaneo ben informato era in grado di riconoscere.

È mia convinzione che **Erasmo** rispose all'accusa di **Hutten** con un'autodifesa che è un'ammissione di responsabilità. Questa autodifesa, a mio avviso, va cercata nella pagina più sorprendente, più ricca di forza evocativa della *Spongia*.

«A cena o nelle chiacchierate tra amici, burlo e ciarlo tutto quello che mi viene in bocca, spesso con più licenza di quel che conviene [...]. È il mio vizio più grande». Di questa libertà, di questi scherzi non sempre innocui, si era nutrita – dichiara **Erasmo** – la sua complicità con **Hutten** stesso. E rievocava i loro dialoghi del passato: durante la guerra letteraria che **Hutten** aveva condotto contro l'inquisitore **Jakob van Hoogstraten** (in difesa di **Reuchlin**), per esempio, **Erasmo** soleva chiedergli «quando avrebbe fatto penzolare **Hoogstraten** da una forca», e lui, **Hutten**, rispondeva ridendo che «avrebbe provveduto presto». Erano scherzi, forse un po' troppo liberi: ma che si trattasse di scherzi non poteva sfuggire a nessuno.<sup>28</sup>

Che cosa hanno a che fare questi ricordi con il tema della seconda parte della *Spongia* – la sincerità o la doppiezza di **Erasmo** nella controversia luterana? Eppure **Erasmo** insiste in questa rievocazione, si dilunga sugli esercizi irriverenti d'immaginazione, ai quali si abbandonavano lui e i suoi amici quando si trovavano riuniti a tavola:

<sup>26</sup> *Ivi*, ll. 679, 684.

<sup>27</sup> *Ivi*, ll. 992-1003.

<sup>28</sup> *Spongia*, ed. **Augustijn**, p. 138, ll. 417-422.

A me piace questa libertà nei conviti e nei colloqui tra amici, e confesso che talvolta ne abuso [...]. Quante volte nei nostri conviti abbiamo trasferito la corona imperiale a papa Giulio e la tiara pontificia all'imperatore Massimiliano! E poi abbiamo accoppiato in matrimonio interi conventi di frati con interi conventi di monache. E dai loro accoppiamenti abbiamo reclutato un esercito da mettere in campo contro i Turchi, e formato colonie da insediare nelle isole del Nuovo Mondo. E poi abbiamo messo sottosopra lo stato del mondo intero.

Ma queste erano – avverte – ciance *inter pocula*: scherzi confidenziali di amici riscaldati dal vino, battute effimere che non lasciavano traccia né sulla carta né nella memoria.<sup>29</sup>

Leggo questa pagina straordinaria come una confessione: Erasmo ammette di essere l'inventore, dunque l'autore, del *Iulius exclusus e coelis*. Lo ammette in una forma indiretta,<sup>30</sup> ma in termini inequivocabili: il pontefice al quale – nel *Iulius* – san Pietro rifiuta di aprire la porta del paradiso è figlio della stessa fantasia beffarda che conferisce la tiara a Massimiliano d'Asburgo, la corona imperiale a papa Giulio, e spedisce contro gli ottoma-

<sup>29</sup> «Mihi placet haec libertas in conuiuiis et familiaribus colloquiis, qua saepe vtor immodice [...] Quoties in conuiuiis imperium transtulimus in Iulium pontificem et summum pontificium in Maximilianum Caesarem! Deinde collegia monachorum matrimonio copulauimus collegiis monacharum. Mox descripsimus ex illis exercitum aduersus Turcas, deinde colonias ex iisdem in nouas insulas. Deinde vniuersum orbis statum vertebamus. Sed haec senatusconsulta non inscribebantur aureis tabulis sed vino, sic vt sublati poculis nemo meminisset quid a quo dictum esset». *Ivi*, p. 172, ll. 139-151.

<sup>30</sup> Alle recriminazioni (*expostulationes*) di Hutten riguardo alla istituzione del pontificato Erasmo non poté sottrarsi dal dare una risposta anche diretta; ma dette una risposta flebile ed evasiva: «Vbi vero execratus sum ius canonicum et pontificum scita? Quid autem sit pontificem in ordinem redigere, non satis intelligo». *Ivi*, p. 173, ll. 183-185.

ni l'esercito formato dai figli di monache e frati.<sup>31</sup> Al tempo stesso, peraltro, questa confessione vuole essere un'autodifesa: pur riconoscendo la sua responsabilità, Erasmo invoca circostanze attenuanti. La prima attenuante è la collegialità del crimine: non aveva inventato quello scherzo da solo, esso era il frutto di uno di quei lepidi conviti che facevano la delizia degli umanisti (e possiamo agevolmente immaginare che tra i commensali ci fosse Tommaso Moro). La seconda attenuante è il vino che riscaldava i commensali, metteva le ali alla loro immaginazione, scioglieva le loro lingue. La terza attenuante è il vincolo di lealtà e di complicità reciproca che legava tra loro i commensali e garantiva che lo scherzo irriverente sarebbe rimasto un segreto interno, non sarebbe trapelato fuori dal gruppo. Hutten sapeva che questo era vero: fino a che lui stesso non aveva rotto la consegna del segreto, il dialogo aveva circolato solo tra amici intimi dell'autore.<sup>32</sup>

Il vocabolario della contrizione, del quale qui Erasmo fa uso, attesta che il suo *mea culpa* è sincero. Dire *mea culpa* non riusciva facile a questo genio consapevole della propria genialità. Ma in questa pagina egli ammise: «Questo [gusto degli scherzi mordaci] è il mio massimo vizio, così congenito, che faccio fatica a vincerlo» e si riconobbe colpevole di «libertà smodata» di parola.<sup>33</sup> Sapeva che la tesi che riduceva il *Iulius* a uno scherzo con-

<sup>31</sup> Ha collegato questa pagina della *Spongia* al dialogo *Iulius* J. IJSEWIJN, *I rapporti tra Erasmo, l'umanesimo italiano, Roma e Giulio II*, in: *Erasmo, Venezia e la cultura padana nel '500*, Rovigo, 1995, p. 117-129, qui p. 123. La tesi di Ijsewijn in questo saggio, che «il *Iulius exclusus* nella sua ostilità feroce contro il papa non corrisponde affatto allo spirito erasmiano» è una tesi preconcetta.

<sup>32</sup> Tra questi intimi vi erano certamente i fratelli Bruno e Bonifacius Amerbach e il filologo Beatus Rhenanus.

<sup>33</sup> «Hoc mihi vitium est praecipuum, sic insitum vt aegre possim vincere». *Spongia*, ed. Augustijn, p. 172, ll. 141-142.

viviale aveva un lato debole: quello scherzo egli non lo aveva solo inventato, lo aveva messo per scritto. Esisteva un codice del *Iulius* di sua mano – un autografo. Quell'autografo, rimasto in Inghilterra in mano del suo amanuense **Thomas Lupset**,<sup>34</sup> è stato a lungo considerato come l'archetipo dal quale sarebbero derivate copie del dialogo *Iulius* che avevano circolato tra gli amici strettissimi di **Erasmus**.

La confessione-autodifesa consegnata a questa pagina assume, alla fine, un tono quasi implorante: se il dialogo contro **Giulio** è stato uno scherzo conviviale, destinato a suscitare l'ilarità privata di un piccolo gruppo di amici, come può **Hutten** commettere l'infamia di servirsi delle sue informazioni interne, riservate, per sbugiardare un (ex) amico, il grande maestro d'Europa, di fronte all'Europa?<sup>35</sup>

Così, nella stessa pagina della *Spongia*, confessione e autodifesa si intrecciano in un linguaggio al tempo stesso chiaro (per il destinatario, **Hutten**) e impenetrabile (per tutti gli altri): uno dei più grandi maestri della parola di tutti i tempi produsse qui un piccolo capolavoro di prosa appassionata e al tempo stesso codificata.

La morte prematura di **Hutten** liberò **Erasmus** dall'incubo di vedere rivelare all'Europa il ruolo che aveva avuto nella genesi del dialogo *Iulius exclusus e coelis*.

<sup>34</sup> *EE* II, ep. 502, Tommaso Moro a Erasmo, Londra, 15 dicembre 1516, ll. 9-14.

<sup>35</sup> «Maioris etiam inciutilitatis est, criminationem struere ex his quae amici freti fide nostra libere nobiscum nugantur per literas». *Spongia*, ed. Augustijn, p. 172, ll. 152-153. Segue il passo sugli amici diventati nemici che ho citato sopra, nota 18.

### 3. Hutten, Peter Schöffer d. J. e la prima edizione del *Iulius*

Il dialogo *Iulius* trovò la via della stampa per iniziativa di **Ulrich von Hutten**. La tesi che **Hutten** sia stato il promotore della prima edizione del dialogo controverso è stata autorevolmente proposta da **Nicolaas van der Blom** (1975),<sup>36</sup> **Josef Benzing** (1975)<sup>37</sup> e **Frank Hieronymus** (1979).<sup>38</sup> A **Benzing** spetta il merito di avere collegato – in base all’analisi dei caratteri tipografici – la stampa n. 1 con il secondo volume delle *Epistolae obscurorum virorum*, opera di **Ulrich von Hutten**. In conseguenza di tale collegamento **Benzing** attribuì la stampa n. 1 al tipografo **Jakob Schmidt** di Spira e, in sintonia con **Nicolaas van der Blom**, additò in **Hutten** il promotore della pubblicazione del dialogo *Iulius*;<sup>39</sup> successivamente **Frank Hieronymus** ha fatto propria questa attribuzione.<sup>40</sup> Nel 2001, però, la produzione delle tipo-

<sup>36</sup> **N. VAN DER BLOM**, *Qui était l'imprimeur de Iulius exclusus, éd. F.A.F. ?* («Moreana», XLVI (1975), pp. 61-69, in particolare pp. 65-66.

<sup>37</sup> **N. VAN DER BLOM – J. BENZING**, *Wer war der Drucker der dem F.A.F. zugeschriebenen Edition des Julius exclusus ?* («Aus dem Antiquariat (Börsenblatt)», VII (1975), pp. 221-225.

<sup>38</sup> **F. HIERONYMUS**, *Huttenica: Die Epistola ecclesiae ad Christum, Lorenzo Vallas De donatione Constantini, die Oratio ad Christum Optimum Maximum pro Iulio Secundo*, «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», XVII (1979), pp. 159-242.

<sup>39</sup> **J. BENZING**, *Wer ist der Drucker der «Epistolae obscurorum virorum» (Bömer 3 und 5)?* («Das Antiquariat», XI (1955), pp. 57-59; ID., *Jakob Schmidt zu Speyer (1514-1536?) und seine Drucke*, «Gutenberg-Jahrbuch», XXX (1955), pp. 114-125; **N. VAN DER BLOM**, *Wer war der Drucker der F.A.F. zugeschriebener Edition des Julius exclusus? (Bibliographische Ergänzung von Josef Benzing)*, «Aus dem Antiquariat», VII (1975), pp. A 221 – A 225 (in particolare pp. A 223 – A 225).

<sup>40</sup> **F. HIERONYMUS**, *Notizen zur Autorfrage und Druckgeschichte des 'Iulius exclusus-Dialogs'*, in «Gutenberg-Jahrbuch», LIX (1984), pp. 157-162, in particolare p. 160; **P. FABISCH**, *Iulius exclusus e coelis. Motiven und Tendenzen gallikanischer und bibelhumanistischer Papstkritik im Umfeld des Erasmus*, Münster, Aschendorff, 2008, pp. 439-443. Io stessa ho seguito le tesi di **Benzing** in *Julius, Erasmus*,

grafie di Spira nel periodo 1514-1540 è stata sottoposta a un minuzioso esame da Helmut Claus: integrando e rettificando le attribuzioni di Benzing, Claus ha dimostrato che il tipografo che produsse il secondo volume delle *Epistolae obscurorum virorum* e, parimenti, l'*editio princeps* del dialogo *Iulius* fu Peter Schöffler d. J., che nel 1517 stampava a Magonza.<sup>41</sup>

Fu Hutten a fornire al suo stampatore di fiducia il testo del dialogo da pubblicare, probabilmente nella tarda primavera o estate del 1517. Secondo van der Blom e Benzing, sarebbe stato Hutten a suggerire allo stampatore un espediente per confondere le tracce nell'inevitabile ricerca dell'autore che sarebbe seguita alla pubblicazione. Grande ammiratore di Erasmo, ancora più acceso d'entusiasmo dopo la lettura del dialogo contro Giulio, Hutten non voleva esporre il vero autore agli anatemi ecclesiastici: occorreva fornirgli un alibi. Nell'edizione di Peter Schöffler d. J., dunque, un «F.A.F. poeta regius» figura sul frontespizio come autore del dialogo «sulla morte di Giulio pontefice». <sup>42</sup> Dietro questa sigla il lettore informato era in grado di riconoscere Fausto Andrelini da Forlì (*Faustus Andrelinus Foroliviensis*), che viveva a Parigi come poeta di corte e che durante la guerra tra Giulio II e il re di Francia Luigi XII aveva composto opere poetiche in appoggio del suo sovrano.<sup>43</sup> L'alibi che in tal modo Hutten forniva al vero autore era più che plausibile. Il

Hutten, comunicazione al convegno di Oxford del 2006 *Erasmus Man of Letters*, attualmente in corso di stampa negli atti di quel convegno.

<sup>41</sup> H. CLAUS, *Astrologische Flugschriften von Johannes Virdung und Balthasar Eijslingen d. Ä. als «Leitfossilien» des Speyerer Buchdruckes der Jahre 1514 bis 1540*, «Archiv für Geschichte des Buchwesens», LIV (2001), pp. 111-154, in particolare pp. 114-118.

<sup>42</sup> F.A.F. *Poete Regii libellus. // de obitu Julij Pontificis Maximi. Anno do= // mini M.D.XIII*, s.l.a. et s.n.t., 16 ff. non num., segn. a-d<sup>4</sup>, carattere gotico.

<sup>43</sup> Biografia di R. WEISS in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, pp. 138-141.

falsario che aveva inventato le *Epistolae obscurorum virorum* dovette giudicare molto arguta questa sua trovata.<sup>44</sup>

Gli argomenti che ho appena esposto sono il contributo che la bibliologia e la storia della stampa hanno portato alla identificazione di **Hutten** come editore del libello contro **Giulio**. Ma anche la filologia porta validi argomenti a favore della stessa conclusione: la collazione delle edizioni e la tradizione testuale del *Iulius* forniscono indizi che vanno nella stessa direzione. Anticipo qui alcuni risultati del mio lavoro preparatorio per l'edizione critica del *Iulius exclusus e coelis*.<sup>45</sup>

Tra il 1517 e il 1520 circa le tipografie dell'area renana, delle Fiandre, di Parigi, di Basilea e di Vienna pubblicarono una fitta serie di edizioni del dialogo «faceto» (*festivus*) e irriverente. Ne ho collazionate undici. Sono tutte edizioni clandestine, senza luogo né data di stampa e senza nome del tipografo (con una sola eccezione).<sup>46</sup> A prima vista l'affollarsi delle edizioni crea un panorama confuso, nel quale è difficile intravedere un ordine. Ma la collazione delle edizioni facilita notevolmente l'orientamento. Tutte le edizioni appartengono a due famiglie di codici: una famiglia più antica (termine *post quem*: estate 1517) e una famiglia più recente (termine *post quem*: autunno 1518).<sup>47</sup>

Tutte le edizioni appartenenti alla famiglia più antica dipendono dalla edizione uscita dalla tipografia di **Peter Schöffer d. J.**

<sup>44</sup> La formula «F.A.F. Poete Regii» compare solo in due edizioni semi-clandestine del libello, quella di Magonza e un'altra ad essa di poco successiva.

<sup>45</sup> La mia edizione del *Iulius exclusus e coelis* sarà pubblicata nella serie delle opere complete di **Erasmo** patrocinata dall'Accademia Olandese delle Scienze.

<sup>46</sup> L'eccezione è l'edizione firmata dal tipografo **Thierry Martens** nel settembre 1518. Esiste in due varianti, una delle quali è priva di note tipografiche.

<sup>47</sup> Per le edizioni basileesi del *Iulius* si veda **HIERONYMUS**, *Notizen zur Autorfrage*, cit., in particolare p. 159.

(ivi comprese due edizioni parigine pubblicate da Gourmont nel tardo 1517 o 1518). Designerò questa famiglia di edizioni come famiglia «huttenica». Anche l'unica edizione datata nel gruppo delle undici edizioni collazionate – l'edizione di Thierry Martens del settembre 1518 – discende da quel capostipite. Le edizioni «hutteniche» riproducono il testo di Peter Schöffler d. J., qualche volta emendandolo, più spesso deteriorandolo. Ma l'espedito di attribuire la paternità del libello a Fausto Andrelini fallì e fu abbandonato: le iniziali «F.A.F.» sparirono subito dal frontespizio del libriccino, perché tutti i lettori del tempo riconobbero immediatamente lo stile di Erasmo e registrarono le strette analogie concettuali tra il *Iulius* e le opere firmate dell'umanista (in particolare il celebre adagio *Sileni Alcibiadis*).<sup>48</sup>

Le edizioni «hutteniche» hanno in comune una serie di varianti testuali che le differenziano notevolmente dalle edizioni della seconda famiglia di stampe, che designerò come famiglia «basiliensis» (l'edizione capostipite di questa famiglia fu pubblicata a Basilea). In questo saggio non mi occuperò delle stampe della famiglia «basiliensis», perché esse non sono pertinenti alla tesi che intendo dimostrare, cioè il ruolo di Hutten nella pubblicazione del *Iulius*. Userò le stampe della famiglia «basiliensis» solo come base del confronto testuale rispetto alle stampe della famiglia «huttenica».

Il confronto testuale tra le due famiglie di stampe fa emergere un gruppo di varianti significative. Le più importanti per il mio assunto sono quelle che si riferiscono a due personalità stori-

<sup>48</sup> Una testimonianza significativa tra le molte è la lettera di Guy Morillon a Erasmo da Bruxelles, 18 febbraio 1517, ll. 21-27 in *EE*, II, *ep.* 532 (che però molto probabilmente non si riferisce a una stampa); a una stampa si riferisce certamente Erasmo nella sua lettera a Johannes Caesarius da Anversa, 16 agosto 1517, *EE* III, *ep.* 622, ll. 1-30.



che, ambedue legate a **Hutten**, l'imperatore **Massimiliano** e il principe vescovo di Magonza **Alberto di Brandeburgo**.

L'imperatore **Massimiliano** figura nelle stampe della famiglia «huttenica» in una luce più favorevole che nelle stampe che appartengono alla famiglia «basiliensis». Colui che fornì a **Peter Schöffer d. J.** il testo capostipite della famiglia «huttenica» – a mio avviso: **Hutten** – aveva apportato al manoscritto alcuni tagli: aveva eliminato una osservazione irriverente riguardo alla cronica mancanza di denaro dell'imperatore (e al fatto che questo influenzava le sue decisioni politiche),<sup>49</sup> aveva tagliato un riferimento all'inveterato odio antifrancese di **Massimiliano** e alla sua impotenza a vendicarsi,<sup>50</sup> aveva cancellato una allusione ai rovesci militari dell'Impero nell'Italia settentrionale, in particolare intorno a Padova (occupata da **Massimiliano** nel 1509 e poi subito riconquistata dai veneziani)<sup>51</sup> e simili. A differenza di altre lacune testuali, che sono evidentemente errori meccanici (attribuibili al correttore o al compositore), queste sono omissioni intenzionali, dettate da riguardo verso la figura di **Massimiliano**, per il quale **Hutten** aveva un'ardente devozione politica e una profonda lealtà personale.

Un altro patrono di Hutten, Alberto di Brandeburgo, principe-vescovo di Magonza – che nel 1516 aveva promesso di prendere **Hutten** al suo servizio e nel 1517 mantenne questa promessa – beneficiò di un intervento testuale. Un riferimento polemico del *Iulius* alla avidità con la quale i cardinali accumulavano abbazie e benefici e un singolo prelado collezionava diversi vescovati fu omesso nella edizione di **Peter Schöffer d. J.** e di conseguenza manca in tutte le edizioni della famiglia «hutteni-

<sup>49</sup> *Iulius*, ed. **Ferguson**, ll. 886-887.

<sup>50</sup> *Ivi*, ll. 888-889.

<sup>51</sup> *Ivi*, ll. 919-920.

ca».<sup>52</sup> Il caso limite di cumulazione di vescovati s'incarnava, nel 1517, proprio in **Alberto vescovo di Magonza**: il conferimento di un secondo (propriamente terzo) vescovato – quello di Magonza – a questo rampollo dei Brandeburgo aveva scandalizzato la cristianità e indirettamente provocato l'attacco di **Lutero** alla prassi delle indulgenze. L'omissione di questa frase dall'edizione di Magonza deve essere considerata come un atto di riguardo verso il mecenate di **Hutten**.

L'individuazione di **Hutten** come colui che funse da mediatore tra il testo manoscritto del dialogo *Iulius* e lo stampatore che lo pubblicò per la prima volta trova dunque conferma nelle modifiche testuali che caratterizzano questa famiglia di edizioni: le omissioni che la collezione delle stampe ha messo in luce hanno la loro spiegazione più plausibile nella devozione di **Hutten**, cavaliere tedesco, verso il suo imperatore e nella riconoscenza che egli nutriva verso un generoso patrono.

In conclusione, i molteplici indizi che emergono dall'analisi bibliologica e filologica del *Iulius* convergono nel corroborare la tesi che fu **Hutten** a prendere l'iniziativa di mettere in stampa il dialogo *Iulius*.

#### 4. Giulio e Hutten

**Hutten** scoprì **Giulio II** nel 1517. Fu una scoperta tardiva: **Giulio II** era morto da quattro anni (1513). Insieme a **Giulio**, e tramite **Giulio**, **Hutten** scoprì la sua vocazione antiromana. La tesi che mi propongo di dimostrare in questo paragrafo è che il dialogo *Iulius* fu il catalizzatore di ambedue queste scoperte. La rivelazione del vero volto del papato passò, per **Hutten**, attraverso la mediazione di **Erasmus** e raggiunse la sua completa ma-

<sup>52</sup> *Ivi*, ll. 644-646.

turazione negli anni in cui Erasmo, per parte sua, decideva di mantenersi ligio al papato.

Giulio II acquista peso e risalto negli scritti di Hutten a partire dal 1518. Esistono testimonianze più antiche dell'ostilità del cavaliere tedesco verso la curia e verso la città di Roma in generale, ma hanno un tono moderato. In queste precoci testimonianze Hutten si fa paladino della teoria che subordinava il papato all'impero, professa un ardente nazionalismo germanico, ma non combatte la Chiesa di Roma, anzi proclama la concezione medievale dell'unità tra sfera secolare e sfera spirituale: Impero e Chiesa sono le due componenti della *respublica christiana* irriducibili una all'altra.<sup>53</sup> I nove epigrammi sullo stato di Roma e sulla situazione politica italiana, che Hutten scrive nel 1516 e spedisce a un amico dalla città eterna perché siano pubblicati in Germania, lamentano la scomparsa dell'antico valore e dell'antica virtù romana, la degenerazione del carattere degli abitanti, la simonia diffusa nell'amministrazione della Chiesa. Niente però fa presagire, nella versione originaria di questi epigrammi, l'appassionata campagna contro Roma degli anni successivi.<sup>54</sup>

L'argomentazione dottrinale che delegittima il papato come istituzione è affidata sostanzialmente a due opere di Hutten o a lui attribuite: il dialogo *Vadiscus sive Trias Romana* (1518-1520) e l'*Oratio ad Christum pro Iulio II* (1520). In ambedue queste opere il papato contro il quale il cavaliere tedesco scende in campo s'incarna nel pontefice Giulio II: il Giulio di Erasmo.

Il documento capitale di questa avversione intransigente, il dialogo *Vadiscus sive Trias Romana*, era in corso di stesura nel 1518. Nel 1520, quando arrivò alla stampa, i suoi lettori si do-

<sup>53</sup> HOLBORN, *Hutten*, cit., pp. 64-77.

<sup>54</sup> GRIMM, *Hutten*, cit., p. 65.

vettero confrontare con un linguaggio di un'asprezza senza precedenti.<sup>55</sup> Alimentano questa asprezza una serie di informazioni evidentemente derivate dal *Iulius exclusus e coelis*. Non che **Hutten** avesse materialmente sotto gli occhi, durante la stesura, una copia del libello controverso: ma ne aveva in mente tante reminiscenze, da far pensare che lo conoscesse a memoria. È la cronaca militare del pontificato di **Giulio** che fornisce a **Hutten** gli argomenti più efficaci della sua diatriba: le guerre scatenate da Roma, il coinvolgimento dei principali stati d'Europa in quelle guerre, il sangue versato, le migliaia di morti, le città devastate<sup>56</sup> hanno nel dialogo huttenico un peso analogo a quello che avevano per **Erasmus**. Ma **Hutten** scardina l'autorità morale e la credibilità religiosa di **Giulio** pontefice soprattutto invocando alcuni precisi documenti della sua politica ecclesiastica che conosceva tramite il dialogo *Iulius*: la bolla con la quale **Giulio** aveva impartito l'assoluzione plenaria e garantito l'accesso al paradiso a tutti i soldati che combattevano nella sua guerra contro **il re di Francia**;<sup>57</sup> l'uso politico che aveva fatto della facoltà – riconosciutagli dal diritto canonico – di assolvere chicchessia dal vincolo di un giuramento;<sup>58</sup> la scomunica comminata contro chiunque avesse promosso o appoggiato la convocazione di un concilio (un effetto del terrore ispiratogli dal «conciliabolo» di Pisa).<sup>59</sup>

E la pompa che ostentano i prelati della curia? e la superbia che si manifesta nel rituale pontificio? Anche qui **Hutten** pren-

<sup>55</sup> *Vadiscus sive Trias Romana*, ed. **Böcking**, pp. 149-268. Per la datazione della stesura: **HOLBORN**, *Hutten*, cit., p. 103.

<sup>56</sup> *Vadiscus sive Trias Romana*, ed. **Böcking**, pp. 172-173, 183.

<sup>57</sup> *Ivi*, pp. 237-238 (cfr. *Iulius* ed. **Ferguson**, ll. 252-261).

<sup>58</sup> *Vadiscus sive Trias Romana*, ed. **Böcking**, pp. 223-224 (cfr. *Iulius* ed. **Ferguson**, ll. 421-422).

<sup>59</sup> *Vadiscus sive Trias Romana*, ed. **Böcking**, pp. 179, 216.

de a prestito gli esempi addotti da Erasmo e li propone nello stesso linguaggio: ritroviamo nel *Vadiscus* le mule dei prelati con zoccoli ferrati d'oro e gualdrappe di porpora,<sup>60</sup> il triregno pontificio che fa impallidire la corona di Diocleziano,<sup>61</sup> il bacio rituale del piede con il quale il papa umilia i principi della terra,<sup>62</sup> la rosa d'oro con la quale li lusinga.<sup>63</sup>

La più efficace lezione retorica che Hutten aveva ricavato dal *Iulius* è però la contrapposizione tra Cristo e Giulio, tra il pastore evangelico e il despota ambizioso. Hutten aveva esercitato questa argomentazione nel *Vadiscus*.<sup>64</sup> Ma è nella *Pregghiera a Cristo per Giulio II* che il tema viene sviluppato in tutta la sua ampiezza. La *Pregghiera a Cristo per Giulio II* è un foglio volante anonimo, stampato da Andreas Cratander a Basilea nell'autunno 1520.<sup>65</sup> Frank Hieronymus lo ha attribuito a Hutten. Giudico questa attribuzione del tutto convincente, sia per le analogie testuali con le opere firmate da Hutten, che Hieronymus registra con accuratezza, sia per la continuità tematica e argomentativa che lega questa implorazione al dialogo *Vadiscus sive Trias romana*.<sup>66</sup>

La *Pregghiera a Cristo per Giulio II* svolge il tema della contrapposizione dei due modelli – il pastore evangelico e il despota ambizioso – per la lunghezza di 10 pagine. Era Erasmo che aveva impartito all'Europa questa lezione di retorica nell'adagio *Sileni Alcibiadis* (*I Sileni di Alcibiade*). Nel *Iulius* aveva sviluppato quella lezione, ma aveva cambiato registro: il registro dell'adagio è pa-

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>64</sup> *Ivi*, in particolare pp. 172-173.

<sup>65</sup> *Oratio ad Christum opt. Max. pro Iulio secundo Ligure Pont. Max. a quodam benedocto et Christiano perscripta*, s.l.a. et s.n.t.

<sup>66</sup> Si veda HIERONYMUS, *Huttenica*, cit., nota 38.

renetico, supplice, fervente; il registro del *Iulius* è ironico, satirico, sarcastico, comunque prevalentemente «faceto» – inteso a suscitare il riso dell'ascoltatore/lettore. Nella *Preghiera a Cristo per Giulio II* l'autore anonimo – a mio avviso: **Hutten** – fonde le due composizioni di **Erasmus** in una perorazione fervida, vibrante di pathos. Quello che va del tutto perduto, quello che è estraneo a **Hutten**, è il registro «faceto», «ameno», del *Iulius*: non vi è niente di faceto, niente di ameno, in questa supplica a Cristo perché cancelli eventi già avvenuti e cambi una storia già scritta negli annali. Gli imprestati retorici dal dialogo *Iulius* sono, qui, innumerevoli.

Signore Gesù Cristo, tu che sei il vero sommo pontefice, [...] la tua misericordia non voglia che il tuo vicario sconvolga il mondo a forza di guerra, sangue, strage; che colui il quale seguendo il tuo esempio saluta il popolo con l'augurio della pace si faccia egli stesso fiaccola della guerra; e che colui, che avrebbe avuto il compito di placare con la sua autorità i principi cristiani intenti a scatenare guerre, tenti in tutti i modi non solo di stimolare, ma addirittura di costringere, tutti i principi che si dicono cristiani alla più pericolosa delle guerre.<sup>67</sup>

Il tratto che accomuna le due composizioni qui sopra brevemente rievocate, il dialogo *Vadiscus* e la *Preghiera a Cristo per Giulio II*, è il loro carattere retrospettivo. **Hutten**, un combattente di prima linea nel conflitto politico-religioso che sta sconvolgendo l'Europa, sceglie come obiettivo dei suoi attacchi **Giulio II**, un

<sup>67</sup> *Oratio*, cit., f. a4v: «Domine Iesu Christe, qui vere summus es pontifex [...] procul avertat tua misericordia [...] ut tuus vicarius omnia bello, sanguine, caede permisceat; ut qui tuo exemplo pacis omine salutata populum, ipse fax sit belli; et cuius erat Christianos principes bella forte molientes auctoritate sua compescere, is modis omnibus conetur, universos Christiani nominis principes, ad pericolosissimum bellum, non excitare modo, verum etiam cogere».

bersaglio del tutto inattuale: perché la sua immagine del pontificato, la sua ideologia anti-romana, la sua stessa azione hanno preso forma e si sono definite per effetto delle emozioni suscitate in lui dalla lettura, dall'assorbimento, dalla lunga familiarità che – probabilmente come copista, come *corrector* e come editore – aveva avuto con il dialogo *Iulius exclusus e coelis*.

## 5. Conclusione

Ci fu un dibattito ideale tra Erasmo e papa Giulio II. Riguardava l'identità della Chiesa cristiana. Quel dibattito ci è pervenuto nel dialogo *Iulius*. La storia del testo e della sua divulgazione, solo in piccola parte ricostruita in questo saggio, rivela che nel dibattito entrò un terzo interlocutore: il dialogo tra Giulio ed Erasmo è in realtà un colloquio a tre voci. Il terzo interlocutore, Ulrich von Hutten, ebbe un ruolo fondamentale: attraverso di lui, il dialogo tra Erasmo e Giulio divenne pubblico. Passando dai circoli riservati della comunicazione umanistica alla sfera della comunicazione pubblica il dialogo cambiò tono e peso: diventò la base della contrapposizione tra Cristo e l'opposto di Cristo – il pontefice. Papa Giulio divenne il modello dell'anti-Cristo.

Alcuni amici intimi di Erasmo erano al corrente della paternità del dialogo provocatorio. Erasmo, che lo aveva fatto circolare tra loro, confessò a un altro dei suoi amici, Hutten – se l'interpretazione che ho presentato in questo saggio è convincente –, le circostanze in cui il dialogo era nato. Ma non pubblicò il dialogo. Ritengo che non lo avrebbe mai pubblicato sotto il suo nome. *Exulceratis rebus*,<sup>68</sup> cioè quando il clima della Mittel-

<sup>68</sup> Cito l'espressione usata da Erasmo in *Spongia*, ed. Augustijn, p. 138, l. 415. Ho citato l'intera frase precedentemente, cfr. *supra*, nota 17.

europa divenne rovente – scandalo delle indulgenze, affare Lutero – Erasmo cercò di far sparire dalla circolazione il dialogo.<sup>69</sup> Se fosse dipeso da lui, lo avrebbe soppresso. Lo aveva concepito come una facezia conviviale, lo aveva scritto in un clima di allegra complicità umanistica. Aveva affidato ad esso un messaggio cruciale – la sua concezione della Chiesa cristiana –, ma era consapevole che il dialogo aveva tratti eversivi. Attraverso la stampa, quella facezia aveva perso ogni leggerezza e ogni lepidezza: era diventata il manifesto di una guerra contro Roma nel quale Erasmo non si riconosceva.

L'esistenza di un doppio circuito di comunicazione umanistica, un circuito aperto – che veicolava messaggi rispettosi dei poteri costituiti – e un circuito chiuso – nel quale circolavano ironie irreverenti o attacchi corrosivi nei confronti dei potentati e della Chiesa – non è un fatto sorprendente. I messaggi che circolavano nel circuito chiuso, però, non sono irrecuperabili per noi. Tra le fonti che ci permettono di ricostruire questi messaggi a circolazione chiusa c'è l'epistolario di Erasmo, visibilmente caratterizzato da registri differenti a seconda della posizione del destinatario. All'epistolario ho proposto di affiancare – come fonte per cogliere alcuni messaggi del circuito chiuso – le illustrazioni che corredevano le opere di Erasmo che uscivano dalle stamperie basileesi.<sup>70</sup> La vicenda editoriale del dialogo *Iulius exclusus e coelis* è la prova più vistosa dell'esistenza di questo doppio circuito.

<sup>69</sup> EE III, ep. 622, Erasmo a Johannes Caesarius, Anversa, 16 agosto 1517.

<sup>70</sup> Ho esposto questa tesi nel saggio *Erasmus as Arminius – Basel as an Anti-Rome?* «Archiv für Reformationsgeschichte», IC (2008), pp. 66-96.



## Prima e dopo Biondi. Bilancio e prospettive della ricerca su Celio Secondo Curione (1503-1569)

*Lucio Biasiori*

Se c'è un personaggio sul quale gli studi di Albano **Biondi** hanno lasciato un segno tanto profondo da rendere lecita la periodizzazione secondo un 'prima' e un 'dopo', quello è l'umanista ed eretico piemontese **Celio Secondo Curione**. La recente raccolta di studi biondiani riunisce due tappe importanti del suo impegno intorno a questa figura così rilevante nel panorama umanistico-eretico italiano del Cinquecento. Da una parte abbiamo il saggio del 1970 sulla diffusione nella vita religiosa italiana della seconda metà del Cinquecento del *Pasquino in estasi*, l'opera più famosa di Curione.<sup>1</sup> Dall'altra il contributo, di quattro anni successivo, sulla giustificazione della simulazione religiosa nel XVI secolo, affresco in cui **Curione** ricopriva il ruolo del più importante oppositore italiano delle tendenze cosiddette nicodemitiche.<sup>2</sup> L'esordio di Biondi come studioso delle vicende del movimento eretico italiano del Cinquecento si apre

<sup>1</sup> A. **BIONDI**, *Il Pasquillus Extaticus di Celio Secondo Curione nella vita religiosa italiana del Cinquecento*, «Bollettino della Società di Studi valdesi», XCI (1970), pp. 29-38, ora in ID., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. **Donattini**, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 2008, pp. 5-14.

<sup>2</sup> A. **BIONDI**, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento*. Miscellanea 1, Firenze, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1974, ora in ID., *Umanisti*, pp. 15-66.

dunque con due lavori, in cui **Curione** ricopre un ruolo di primo piano.

Come cerniera di questo dittico curioniano possiamo citare un'altra fatica di **Biondi**, che per ovvie ragioni nel volume non compare, cioè la voce *Curione* stesa per il *Dizionario Biografico degli italiani*. Per la sua posizione cronologica, quindici anni dopo il saggio sul *Pasquino*, e per il suo sforzo di ricostruzione complessiva del personaggio, tale lavoro può essere considerato il luogo in cui si depositarono le riflessioni decennali di **Biondi** sull'esule piemontese.<sup>3</sup>

Le pagine che seguono passeranno in rassegna tutti e tre gli interventi per indagare l'apporto che gli studi di **Biondi** hanno dato alla conoscenza della vita e degli scritti di **Celio Secondo Curione**, le prospettive che hanno aperto, i problemi che hanno lasciato insoluti.

1. Cominciamo dalla fine, cioè dal breve schizzo che **Biondi** offriva nel suo contributo per il *Dizionario*. Dal punto di vista biografico la sua ricostruzione non forniva novità documentarie di particolare rilievo, rispetto alla biografia stesa trent'anni prima da **Markus Kutter**, che ancora oggi costituisce il lavoro monografico di riferimento per la vita del piemontese.<sup>4</sup> Il valore della scheda di **Biondi** era altrove, specialmente nella sua implicita sollecitazione, da storico che nel frattempo aveva studiato la morfologia del movimento riformatore in Italia, ad approfondire gli anni italiani di **Curione**, cosa che non avevano

<sup>3</sup> ID., *Curione, Celio Secondo*, in *Dizionario biografico degli Italiani (DBI)*, xxxi, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1985, pp. 443-449.

<sup>4</sup> M. **KUTTER**, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel, Helbing-Stuttgart, Lichtenhahn, 1955. Chi scrive sta iniziando a lavorare a una monografia complessiva su **Curione**.

fatto né Kutter né Cantimori e i suoi allievi. Muovendosi lungo il percorso indicato da Biondi si incontrano alcune sorprese che forse possono contribuire a sfumare il profilo paludato del Curione professore di retorica conquistato dalla dottrina della giustificazione per fede. Qui vorrei accennare brevemente a due problemi, dei tanti ancora aperti sugli anni italiani di Curione: da un lato al rapporto con gli ambienti dell'umanesimo veneto e dall'altro alla questione del radicalismo religioso di Curione, due questioni che convergono geograficamente a Padova, centro ben noto agli studiosi del dissenso ereticale cinquecentesco, ma trascurato da tutti i biografi di Curione.

Prendiamo le mosse dai rapporti con l'umanesimo veneto. Finora non mi sembra sia stata discussa dagli studiosi la testimonianza dell'erudito settecentesco Papadopoli, il quale, nella sua *Historia Gymnasii Patavini*, annovera il giovane Celio tra gli studenti dell'Ateneo patavino sotto la guida di Romolo Amaseo nel triennio 1522-25.<sup>5</sup> Le raccolte degli *Acta graduum* dell'Università di Padova tacciono su questo punto, ma nulla ci vieta di pensare che Celio vi abbia semplicemente studiato senza conseguire alcun titolo.<sup>6</sup> Papadopoli era un erudito spesso

<sup>5</sup> N. PAPADOPOLI, *Historia Gymnasii Patavini*, s. II, Venezia, Coleti, 1726, p. 222, dove si dice che il nome di Curione era iscritto «catalogo discipulorum illorum, quibus excolendis peculiarem operam impendebant, quod inter caeteros Academicos Patavinos ingenio praestarent, et ad Encyclopaediae gloriam plena studiorum contentione niterentur». Il fatto che non sia attestato nessun «catalogo» degli studenti di Romolo Amaseo è solo il primo di una serie di problemi che questa testimonianza pone.

<sup>6</sup> *Acta graduum academicorum gymnasii Patavini, ab anno 1406 ad annum 1450*, a cura di G. Zonta et G. Brotto, Padova, Typis Seminarii, 1922. Neanche le aggiunte agli *Acta* tratte dagli atti del notaio Gaspare Ottelli hanno dato risultati. Cfr. E. VERONESE CESERACCIU, *Aggiunte agli «Acta graduum academicorum» (1501-1550). Dagli atti del notaio Gaspare Ottelli*, «Quaderni per lo studio dell'università di Padova», XVIII (1985), pp. 189-195. La situazione è

impreciso, che scriveva a due secoli di distanza dal presunto soggiorno di **Curione**. Risulta perciò difficile dargli il credito attribuibile ad altri repertori a lui coevi. Se quindi molte delle affermazioni che **Papadopoli** fa a proposito di **Curione** (il riferimento al triennio 1522-25, il discepolato da **Bernardino Donato** e **Lazzaro Bonamico**, la cronologia dei suoi spostamenti italiani) possono senz'altro essere rigettate nel mucchio davvero cospicuo dei dati di difficile verificabilità riportati da questo sciatto rappresentante della tradizione erudita settecentesca, rimane da indagare la sottolineatura, difficilmente frutto di invenzione, di un legame precoce tra il giovane filologo piemontese e uno dei centri religiosamente e culturalmente più vivaci dell'Italia settentrionale.<sup>7</sup> Legame che molti altri elementi di contesto contribuiscono a rimarcare: i riferimenti alla città di

notevolmente complicata dal fatto che gli atti dell'*universitas artistarum* di Padova sono, per il periodo precedente al 1530, irrimediabilmente perduti, mentre controlli svolti sugli atti dell'*universitas iuristarum* non hanno fatto emergere il nome di **Celio**. Riscontri nel registro *Diversorum* conservato all'Archivio della Curia arcivescovile di Padova non mi sono stati possibili a causa della chiusura di quest'ultimo per restauri. Ringrazio la dott.ssa **Silvia Ferretto** e il dott. **Francesco Piovan** per avermi aiutato a orientarmi nella selva degli ambienti padovani primo-cinquecenteschi.

<sup>7</sup> Si potrebbe proporre di risolvere alcuni dei problemi posti dalla testimonianza di **Papadopoli** postdatando di qualche anno la sua notizia: ipotizzando, cioè, che a Padova **Curione** si sia recato negli anni tra il 1528 e il 1530, altra ampia falla nella biografia di Celio. In quel caso **Curione** non emergerebbe a Padova dal nulla, come per gli anni 1522-1525, ma la sua presenza in città sarebbe riconducibile a contatti ben più solidi. Si potrebbe cioè ipotizzare che vi avesse seguito **Giulio della Rovere** e **Ortensio Lando**, personaggi vicinissimi a lui in quegli anni, attestati a Padova dal gennaio all'ottobre 1527. Anche la sua frequentazione delle lezioni del **Bonamico** troverebbe in questo modo una cronologia più accettabile, visto che proprio nel 1530 quest'ultimo farà ritorno a Padova dopo aver seguito il suo maestro **Pomponazzi** a Bologna.

Padova nel *Pasquino in estasi*,<sup>8</sup> la presenza qui, tra gli anni Venti e Trenta del secolo, di tutta una serie di personaggi che, dai quattro angoli dell'Europa, rimarranno poi in contatto con Curione, l'attaccamento che, come vedremo tra poco, Curione dimostrerà anche in seguito per questa città. Ma se tra quegli studenti piemontesi a cui il giovane Pietro Paolo Vergerio, figlio di famiglia illustre ma economicamente disastata, doveva vendere abiti usati per sbarcare il lunario durante i suoi studi a Padova, ci fosse anche Celio Secondo Curione non lo sappiamo ancora con alcuna certezza e la sola, traballante testimonianza di Papadopoli non deve indurci ad accettarlo come un dato pacifico.<sup>9</sup>

Durante le sue peregrinazioni il giovane Curione conobbe l'ostilità accademica e religiosa di alcuni ambienti dell'umanesimo italiano. Se infatti sono attestati rapporti di solidarietà culturale, pedagogica e religiosa tra lui e molti umanisti (Pellegrino Morato e Aonio Paleario *in primis*), altrettanto frequenti – ma meno indagati – furono gli screzi che opposero Curione ad altri suoi colleghi: dai sodali di quel «Callistes grammaticus» che lo allontanarono da Pavia nel 1538, fino appunto a Francesco Robortello, le cui calunnie – se diamo retta a Carlo Sigonio – avrebbero causato la fuga di Celio dall'Italia. Anche se Biondi non se ne occupò mai, la questione coinvolge tre personaggi al centro dei suoi studi e quindi vale la pena accennarvi qui.<sup>10</sup> Tra

<sup>8</sup> «Cum Patavii essem ut fierem canonista» dice Marforio, ricapitolando al suo interlocutore la propria formazione. Cit. in *Caelii Secundi Curionis Pasquillus ecstasticus, una cum aliis etiam aliquot sanctis pariter et lepidis dialogis, quibus praecipua religionis nostrae capita elegantissime explicantur. Omnia, quam unquam antea, cum auctiora quam emendatiora*, s.l. (Basilea?), s.d. (1544?), p. 60.

<sup>9</sup> La notizia, proveniente da una lettera di Girolamo Muzio a Bernardino Scardeone, è riportata da A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia, 1498-1549*, Roma, Il Veltro, 1988, p. 58, nota 36.

<sup>10</sup> Per Sigonio si veda soprattutto A. BIONDI, *La storiografia apologetica e controversistica*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura

le varie accuse lanciate da Carlo Sigonio contro Robortello nelle *Disputationes Patavinae*, una in particolare interessa la storia ereticale cinquecentesca:

Orsù, non è forse vero che a Lucca hai fomentato delle rivalità così aspre con Celio Curione, uomo insigne per la sua dottrina, da denunciarlo e costringerlo a lasciare non solo Lucca, ma addirittura l'Italia?<sup>11</sup>

Per quel che sappiamo noi le cose andarono diversamente. Fu il cardinale Farnese che intimò a Cosimo de' Medici di acciuffare quel «pessimo spirito chiamato Celio da Turino [...] perché queste heresie che vanno attorno sono contrarie a tutte le potestà». <sup>12</sup> Messo sull'avviso, Cosimo gli mise alle calcagna i suoi sgherri e Curione fu costretto a riparare a Losanna. Come si vede, le ragioni che spinsero Celio alla fuga coinvolgevano i vertici del potere politico, non il sottobosco dei pedanti. E tuttavia, nonostante deformi le sue parole per fini polemici, Sigo-

di N. Tranfaglia e M. Firpo, IV, *L'Età moderna*, t. II, *La vita religiosa e la cultura*, Torino, UTET, pp. 315-333, ora in BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 555-574, specialmente il cap. III; l'interesse di Biondi per Robortello fu quantitativamente più sporadico, ma lo portò a intuire l'importanza di un'opera significativa per il dibattito storiografico cinquecentesco come il *De historica facultate*. Cfr. A. BIONDI, *Tempi e forme della storiografia*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. ASOR ROSA, III, *Le forme del testo*, t. II, *La prosa*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 1075-1116, ora in BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 513-554.

<sup>11</sup> C. SIGONIO, *Disputationum Pataninarum aduersus Franciscum Robortellum libri duo*, II, Patavii, apud Gratosium Perchacinum, 1562, p. 47: «Age vero, nonne Lucae cum Coelio Curione insigni doctrina viro simulates exercuisti adeo acerbas, ut etiam illum delatione nominis non Luca solum, sed Italia quoque ipsa depuleris?».

<sup>12</sup> La lettera è cit. in G. SPINI, *Alcuni episodi della riforma lucchese del XVI secolo (da documenti inediti del R. Archivio di Stato fiorentino)*, «Bollettino della Società di Studi valdesi», LXX (1938), pp. 82-91.

nio mostra di essere ben informato. E quindi vale la pena, dopo averci fatto la tara, di ascoltare ancora quanto ci dice:

Io non riferirò ora, come tu fossi d'accordo sulla nostra religione con **Celio Curione**, uno che la Chiesa Romana aveva scomunicato, né d'altra parte ho intenzione di mostrarlo con quelle tue lettere indirizzate a lui, nelle quali tu confessi ciò. [...] A chi ne vorrà sapere di più risponderanno le mute mura di Lucca, Pisa e Bologna. Esse diranno che nefandezze hanno fatto uscire i tuoi amici Curione e **Grifone**, quello a causa dell'epistola scritta ai giureconsulti padovani, l'altro già prima, per via dei versi che ha pubblicato.<sup>13</sup>

Lasciamo «Grifone», ossia **Giovanni Andrea Grifoni da Pesaro**, e concentriamoci su Curione. Delle presunte lettere scambiate tra **Curione** e **Robortello** non sono riuscito finora a trovare traccia. Credo invece che la «epistola scritta ai giureconsulti padovani» sia da identificare in un'opera omonima, rarissima – ce n'è una sola copia alla Vaticana – uscita lo stesso anno delle *Disputationes Patavinae* del **Sigonio**, il 1562. Quest'opera è rimasta finora fuori dalla ricerca su **Curione**, forse anche perché nel frontespizio viene attribuita a un non meglio identificato **Sebastiano Curione**.<sup>14</sup> E tuttavia dietro quel «propinquus» che difende **Agostino Curione** dalle accuse di **Ro-**

<sup>13</sup> **SIGONIO**, *Disputationum Patavinarum*, cit., II, p. 106: «Ne hoc ego tempore prodam, teque etiam cum **Coelio Curione** ab Ecclesia Romana damnato de pietate nostra consensisse, litteris tuis ad eum, quibus id confiteris, ostendam. [...] Quaerentibus autem si non alii, at certe muta ipsa Lucae, Pisarum ac Bononiae moenia ea respondebunt, quae nefanda amici tui Curio, et **Grifonius**, ille epistola ad iuriconsultos Patavinos scripta, hic iampridem vulgatis versibus prodiderunt».

<sup>14</sup> *Epistola Sebast. Curionis ad amplissimum Collegium iuris consult. Patavinae civitatis. Continens defensionem Augustini Curionis adversus Franciscum Robortellum, Vtinensem*, s.l. (Padova?), s.e., 1562.

**bortello** sfociate nel processo veneziano a suo carico, e che ricorda come la stessa sorte dovette subire alcuni anni prima il padre a Lucca, è abbastanza agevole riconoscere la penna di Celio Secondo. Se è vero che **Curione** aveva studiato a Padova sotto **Romolo Amaseo**, maestro di **Robortello**, le radici della rivalità con l'umanista di Udine si spiegherebbero più facilmente sulla base di invidie e gelosie accademiche. Esse avrebbero minato quella consonanza di vedute religiose tra i due, che **Sigonio** ci testimonia al fine di screditare **Robortello**, ma che potrebbe esserci stata effettivamente (sulle opzioni religiose del giovane **Robortello** sappiamo ancora pochissimo). È anche possibile che **Robortello** abbia accusato **Curione** – non sappiamo quanto falsamente – di aver tradotto **Lutero** e che, non potendo più avere per le mani il suo avversario di un tempo, abbia sfogato i vecchi rancori contro il figlio di **Celio**, come attestano le deposizioni dello stesso **Robortello** al processo veneziano intentato contro **Agostino Curione**.<sup>15</sup>

Da questa ricostruzione approssimativa rimane ancora fuori un particolare che contribuisce a muovere il quadro d'insieme. Si tratta di una lettera dedicatoria a **Curione** scritta dal suo allievo polacco **Stanislaw Ilovius**, in apertura a una miscellanea di scritti di storia in cui compare anche il *De historica facultate* di **Robortello**.<sup>16</sup> Non possiamo sapere se la dedica a **Curione** di un'opera in cui campeggiava lo scritto del suo rivale abbia rappresentato un tentativo di pacificazione, oppure sia stata una

<sup>15</sup> Il processo contro **Agostino Curione** è conservato in Archivio di Stato di Venezia (ASV), *Sant'Uffizio*, b. 19.

<sup>16</sup> Ne ha segnalato l'esistenza C. GINZBURG, *Descrizione e citazione*, in *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, soprattutto pp. 23-28. Spero di poter raccogliere altrove l'auspicio dell'autore, per il quale «da denuncia di **Celio Secondo Curione** come eretico da parte di **Robortello** andrà ulteriormente controllata» (*ivi*, p. 23, nota 32).



semplice *gaffe* di un allievo maldestro. Quel che è certo è che, stringendo l'obiettivo su Padova, si potrebbero ottenere delle acquisizioni di conoscenza importanti circa il «singolare [...] e, nella maggior parte dei casi, oscuro itinerario intellettuale percorso in giovinezza»<sup>17</sup> da **Curione**.

Per introdurre il secondo ordine di problemi a cui ho accennato prima – la questione del radicalismo di **Curione** – è opportuno trattare brevemente di un'altra testimonianza che ha al suo centro Padova: una lettera di **Olimpia Morata**, scritta al suo vecchio precettore **Curione** nell'ottobre 1550. Si tratta di un testo ampiamente noto e pubblicato in varie sedi, ma che non ha ricevuto la meritata attenzione in relazione ai problemi affrontati qui.<sup>18</sup> **Olimpia Morata** scrive a **Curione** dalla Germania, dove si era rifugiata con il marito, dopo che la corte di Ferrara non le era più apparsa un asilo sicuro. Il tono è, come al solito, estremamente affettuoso nei confronti del suo maestro:

Dopo essermi riparata in Germania, come in un porto, da tutti i flutti che mi hanno buttata qua e là, la prima cosa che ho fatto, quando ho saputo da **Giorgio Trace**, uomo ottimo, che eri a Padova, è stata di scrivere a te che ci hai così a cuore.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> A. **ROTONDO**, *Anticristo e chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa del Cinquecento*, a cura di A. **Rotondo**, Firenze, Olschki, 1991, p. 55.

<sup>18</sup> Si veda da ultimo A. **ROMANO**, *La letteratura dei riformati: Celio Secondo Curione ed Olimpia Morata*, in *Il Rinascimento italiano di fronte alla Riforma. Letteratura e arte*. Atti del Colloquio internazionale (London, The Warburg Institute, 30-31 gennaio 2004), Manziana, Vecchiarelli, 2005, pp. 177-198.

<sup>19</sup> C.S. **CURIONE**, *Selectarum epistolarum libri duo*, Basilea, per I. Oporinum, 1553, p. 14: «Cum multis ac maximis fluctibus iactata me in Germaniam tamquam in portum contulisset, nihil mihi antiquius fuit cum te istic esse ex **Giorgio Thrace** viro optimo, Patavii intellexissem, quam ut ad te nostri studiosissimum scriberem».

Il primo problema che si pone è l'identità di quel **Giorgio Trace**, il quale avrebbe dato a **Olimpia** la notizia che Celio si trovava a Padova. È possibile che questo personaggio non sia altri che **Giorgio Filalete Turchetto**, propagandista instancabile di dottrine radicali da una parte all'altra dell'arco alpino, per il quale è stata proposta l'identificazione con il poligrafo Ortensio Lando.<sup>20</sup> È probabile infatti che l'appellativo **Trace** sia un travestimento, nel coltissimo latino umanistico dell'*enfant prodige* **Olimpia**, dell'oriente in generale (del resto, in alcune fonti il **Turchetto** viene anche chiamato *Georgius Macedo*). **Marc Bloch** ci ha mostrato come lo storico sia condotto a semplificazioni causate da identità di nomi, anni, provenienze, ma, a meno che non si debba postulare l'esistenza di un altro personaggio con un nome simile, di provenienza quasi sovrapponibile, in contatto con gli stessi ambienti eterodossi, dovrebbe trattarsi del **Turchetto**. Sarebbe interessante sapere dove **Turchetto** ottenesse la notizia dell'arrivo di **Celio** a Padova. La tentazione è quella di ipotizzare che lo abbia saputo proprio a Padova. Se così fosse, si potrebbe aggiungere un'altra tessera al mosaico degli spostamenti comuni di **Turchetto** e di **Ortensio Lando**. Quest'ultimo infatti proprio nell'ottobre del 1550 è attestato a Padova, a contatto con gli ambienti di **Caterina da Passano**.<sup>21</sup>

Il secondo ordine di problemi che questa lettera della **Morata** pone è relativo a un'altra *crux desperationis* degli studi di storia

<sup>20</sup> La possibile sovrapponibilità dei due personaggi, entrambi in stretti rapporti con **Curione**, è stata proposta da S. SEIDEL MENCHI, *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista storica italiana», CVI (1994), pp. 501-564. La prof.ssa **Seidel Menchi**, alla quale debbo l'impulso decisivo a occuparmi di argomenti di storia ereticale cinquecentesca, ha sempre accettato di discutere con me della questione. Per questo e molto altro le sono grato.

<sup>21</sup> F. AMBROSINI, *L'eresia di Isabella. Vita di Isabella da Passano, signora della Frattina (1542-1601)*, Milano, Franco Angeli, 2005, *ad indicem*.

religiosa del Cinquecento: il sinodo anabattista di Venezia del 1550. In questo caso le vicende sono ancora più note e intricate. Secondo le dichiarazioni di don **Pietro Manelfi**, ex anabattista tornato al cattolicesimo, molti esponenti dell'anabattismo italiano e alcuni esuli, tra i quali lo stesso **Curione**, si sarebbero riuniti a Venezia per discutere gli aggiornamenti dottrinali del movimento anabattistico, approdando a posizioni radicalmente antitrinitarie, negatrici della divinità di Cristo e dell'esistenza dell'inferno.<sup>22</sup> **Biondi** non si occupò mai direttamente della questione, ma ne intuì l'importanza recensendo prontamente l'edizione critica dei *Costituti di Don Pietro Manelfi*.<sup>23</sup> In quell'occasione **Biondi** ebbe a definirli una «guida preziosa al difficile mondo dei riformati italiani», pur riconoscendo la presenza di «molti punti oscuri». **Biondi** non chiari a cosa pensasse, ma si può sostenere fondatamente che tra questi «punti oscuri» annoverasse l'ipotetica partecipazione di **Curione** al sinodo del 1550, sostenuta da **Manelfi**. Tale eventualità non solo non è mai stata presa sul serio, ma non è nemmeno divenuta oggetto di discussione da parte degli studiosi che hanno con successo notato e smontato tutte le altre strampalate dichiarazioni del più famoso 'pentito' dell'Inquisizione. Si può tentare di costruire un contesto di ipotesi attorno alla testimonianza di **Manelfi**, non nel tentativo, disperato, di confermarne la veridicità, ma almeno con lo

<sup>22</sup> Sulla questione si veda A. **STELLA**, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967; ID., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969. Per una nuova interpretazione della spaccatura interna al movimento anabattista italiano si veda ora L. **ADDANTE**, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

<sup>23</sup> A. **BIONDI**, rec. a *I costituti di don Pietro Manelfi*, a cura di C. **Ginzburg**, Firenze, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1970, «Rivista storica italiana», LXXXII (1970), pp. 502-503.

scopo di capire quali ragioni potesse avere la menzione di un tranquillo professore di retorica all'università di Basilea, apparentemente integrato nella comunità religiosa cittadina, quale partecipante a una riunione in cui si sarebbe discusso del problema dell'inferno, della divinità del figlio di Dio e della Trinità.

Nello stesso senso della dichiarazione di **Manelfi** va, mi sembra, la menzione di Padova, contenuta nella lettera della **Morata**. A conferma indiretta di una lontananza di **Curione** da Basilea, che sarebbe durata per tutta la seconda metà del 1550, interviene poi anche un altro elemento, vale a dire una grossa lacuna all'interno dell'elenco delle lettere di **Celio** a noi note, che va dall'agosto al dicembre del 1550. Certo, cinque mesi senza scrivere lettere all'interno di un epistolario che vede succedersi le missive con un ritmo costante e comunque superiore a quello di una al mese provano soltanto che la sua permanenza lontano da Basilea fu più lunga del previsto.<sup>24</sup> Allo stesso modo la menzione di Padova non basta ad assicurarci che **Curione** si recasse allora anche a Venezia. Lo stesso **Biondi** si espresse sempre in maniera piuttosto cauta sulle accuse di anabattismo e antitrinitarismo che piovvero sul capo di **Curione** e dimostrò uno scetticismo ancora più netto sulla possibilità di trovare nelle sue opere passi vicini alle ali più radicali della Riforma. Difficilmente, credo, potremmo aspettarci da **Curione** delle dichiarazioni dirompenti come quelle di altri esponenti della diaspora ereticale italiana. La sua posizione rispettata e forse anche il ricordo di una giovinezza eccezionalmente priva di soste e di riposo – «manco di ogni altro huomo della mia età ho avuto ozio», confiderà all'amico **Morato**<sup>25</sup> – furono tutti motivi che lo

<sup>24</sup> Non se ne occupa l'unico studio dedicato al problema, quello di **S. CALVANI**, *Note sul carteggio di Celio Secondo Curione dal 1535 al 1553*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CLIX (1986), pp. 35-40.

<sup>25</sup> *Una familiare et paterna institutione della christiana religione*, di M. Celio Secondo

spinsero alla cautela, facendo di lui l'unico tra gli eretici italiani del Cinquecento a non muoversi quasi mai da Basilea. Ma anche quei brevi accenni interpretabili in senso radicale che compaiono nelle sue opere sarebbero svaniti a chi li avesse letti – dice il suo allievo e biografo **Stupanus** – «con un' intenzione ben disposta e non troppo sospettosa».<sup>26</sup> Solo in quel caso il messaggio lasciato da **Curione** avrebbe potuto germogliare. **Stupanus** voleva scagionare il suo maestro, ma sembra quasi dare ragione alle accuse dei suoi avversari, secondo i quali **Curione** sarebbe stato uno specialista nel confondere le idee ai suoi interlocutori, come riferì all'Inquisizione veneziana **Girolamo Allegretti da Spalato** con parole che vale la pena riportare:

Fui ricevuto da Messer **Celio Secundo** [...] et da tutti quelli dottori con gran recoglienza, et subito mi providero della stanza et delle spese del colegio augustiniano, et li son stato quasi tre mesi, frequentando le lor lezioni et private conferenzie, nel qual tempo io veni in diferenzia con Messer **Celio Secundo**, perché lui negava la divinità di Christo per il che io li dissi in faccia che hera heretico, et non volevo parte con lui, oltre di questo anchora fussemo in discordia di due altre chimere, cerca la sustantia de l'anima, che l'afermava per la scrittura la anima esser corporea, et di uno suo altro paradoso, che diceva, che Christo era aseso in cielo col corpo si come l'hera in tera, avanti che'l nasese [...] Scandalizatomi di queste cose, et de altri dogmati che havevo trovati in loro, zioè,

*Curione, più copiosa, et più chiara che la latina del medesimo, con certe altre cose pie, come mostra la seguente pagina, in Basilea, s.d. (1550), G 5 r.*

<sup>26</sup> «Animo paululum benigniori nec nimium suspicanti», **J.N. STUPANUS**, *Oratio panegyrica de Coelii Secundi Curionis vita atque obitu habita Basileae anno 1570 in magna procerum et inventutis Academiae Basileensis a Johanne Nicolao Stupano medico, doctore et professore, in Amoenitates literariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur*, a cura di J.G. **Schelhorn**, Francoforte-Lipsia, D. Bartholomaei, 1725-1730, t. XIV, p. 386.

della Trinità, che negavano [...], del batesmo di puti, che non si dovevano batizare ma adulti, et un mondo de altre contradizioni, che chi afermava a un modo, et chi a un altro, le qual tutte ho notato et trovareti in manega del mio zipon, si non è persa la poliza [...] mi cominciai a inquietar e dire che non voleva star li, et che volevo tornar in Italia, [...] il che intendendo M. **Celio Secondo** mi cominciò a disconfortar dicendo che'l diavolo mi tentava, et diceva si come io son qui, ve vedo tornato al vomito.<sup>27</sup>

**Allegretti** era un ex domenicano passato al calvinismo, avvicinosi all'antitrinitarismo e poi tornato nel seno della Chiesa cattolica. Non stupisce dunque che di fronte all'inquisitore egli riversasse la colpa dei suoi sbandamenti dottrinali su di un subdolo professore di eresie ben noto al tribunale lagunare, che se l'era visto sfuggire sotto il naso ma era riuscito a processarne amici e parenti. E tuttavia, anche un personaggio di altra levatura e non certo prevenuto nei confronti di **Curione**, come il capo della chiesa di Zurigo, **Heinrich Bullinger**, si sfogherà con **Vergerio** a proposito delle ambiguità del piemontese: «**Curione** è uomo scaltro e intrigante – perdonami se dico in libertà ciò che è fin troppo vero – uomo che oggi parla in un modo e domani in un altro, in modo diverso in Svizzera e nei Grigioni, in altro ancora a corte».<sup>28</sup> Ma soprattutto **Curione** parlava in un modo e scriveva in un altro. Forse aveva ragione **Biondi** a vedere nel commento curioniano al prologo del Vangelo di **Giovanni** un

<sup>27</sup> ASV, *Sant'Uffizio*, b. 8, f. 29, ff. 24r-26v, costituito di **Girolamo Allegretti**.

<sup>28</sup> F. **MEYER**, *La comunità riformata di Locarno e il suo esilio a Zurigo nel XVI secolo*, nuova edizione a cura di B. **Schwarz** e con introduzione di A. **PROSPERI**, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, p. 312. Sulla rottura tra **Curione** e **Vergerio** rimando a L. **BIASIORI**, *L'«uomo scaltro» e il «vescovo mascherato»: Celio Secondo Curione, Pietro Paolo Vergerio e l'Epistola de morte Pauli III (1549)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXXII (2010), pp. 385-396.

testo «abbastanza anodino»,<sup>29</sup> ma è innegabile che passi di altre sue opere ci mostrino un **Curione** più vicino alle ali radicali della Riforma. Il discorso non vale solo per l'*Aranens*, la cui enigmaticità era già stata sciolta in senso 'eretico' da **Cantimori**. Qualcosa di simile potrebbe essere detto per la *Familiare et paterna institutione della religione christiana*. Si tratta di un'opera sulla quale non c'è accordo tra gli studiosi: per alcuni non sarebbe altro che un catechismo di stampo riformato ortodosso, per altri si tratterebbe di un'opera aperta, già dal titolo, a una serrata concorrenza con le ali 'magisteriali' della Riforma.<sup>30</sup> Probabilmente le due tendenze sono così ben miscelate da risultare indistinguibili. Per quanto riguarda, ad esempio, la trattazione sui sacramenti, tali sono considerati, in maniera perfettamente ortodossa, solo il battesimo e l'eucaristia. Ma subito dopo tale principio si ribadisce che il battesimo può avvenire solo se l'uomo «vuole essere battezzato». Solo in quel caso infatti il ministro «con pura e semplice acqua lo lava o vero bagna».<sup>31</sup> A quell'altezza cronologica – l'*Institutione* venne tradotta in italiano lo stesso anno del sinodo anabattista di Venezia – un accenno così evidente alla dimensione della volontà nella ricezione del battesimo era un segnale abbastanza chiaro. Per quanto riguarda tematiche antitrinitarie, invece, il discorso è più complesso. Per **Cantimori** esse erano presenti, per **Biondi** meno. Lo stesso **Kutter** notava tanto l'allergia di **Curione** per il termine astratto

<sup>29</sup> **BIONDI**, *Curione, Celio Secondo*, cit., p. 447.

<sup>30</sup> Per le due letture si vedano rispettivamente **KUTTER**, *Celio Secondo Curione*, cit., pp. 155 e sg., che la definisce «nichts anderes als ein Katechismus» e **A. PROSPERI**, *Celio Secondo Curione e gli autori italiani da Pico al «Beneficio di Cristo»*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. **Castelli**, Firenze, Olschki, 1998, pp. 163-185. Ringrazio il prof. **Prosperi** per la sua guida attraverso questa e moltissime altre questioni riguardanti **Curione**.

<sup>31</sup> *Una familiare et paterna institutione*, cit., D 5 v e seg.

*trinitas* quanto l'assenza dall'*Institutio*, il 'catechismo' di Celio, di una definizione della Trinità, ma poi finiva per imitare il suo eroe, non pronunciandosi sulle sue effettive convinzioni religiose in merito alla natura divina. Io sono del parere che, quand'anche **Curione** si sia avvicinato durante la sua vita a idee negatrici della divinità di Cristo, come protestavano i suoi avversari, se ne sia mostrato francamente pentito. Nel suo testamento autografo ebbe a dire: «io confesso et protesto che io sono christiano, e che nella fede di Dio padre, et del suo unigenito figliuolo, e dello spirito Santo voglio vivere, e rendere lo spirito a Dio, che me l'ha dato». <sup>32</sup> Un'implicita professione di fede trinitaria che potrebbe anche suonare come una palinodia. È probabile insomma che la questione del radicalismo religioso di **Curione**, sollevata da **Cantimori** e messa da parte da **Kutter**, vada ridiscussa, anche tenendo aperta la possibilità di una sua partecipazione alla riunione veneziana del settembre 1550.

II. Premessa di questa rivalutazione del **Curione** più specificatamente 'italiano' proposta da **Biondi** era il saggio sul *Pasquino in estasi*, primo, insuperato tentativo di interpretazione generale di un *best seller* della Riforma in Italia. <sup>33</sup> Il punto di svolta era rappresentato da una domanda che **Biondi** si poneva: «i

<sup>32</sup> *Universitätsbibliothek Basel*, G.I.66, ff. 5-6. Di questo documento, così significativo per la sua spontaneità, elemento estremamente raro in **Curione**, aveva offerto una trascrizione diplomatica A. **LETTI**, *Testamento di Celio Secondo Curioni (documento inedito)*, «Rivista cristiana», IX (1881), pp. 77-79.

<sup>33</sup> Sull'argomento è tornato, portando importanti elementi grazie alla scoperta della prima edizione italiana dell'opera, D. **DALMAS**, *Satira in progress: Una lettura del Pasquino in estasi nuovo e più pieno che il primo di Celio Secondo Curione*, in *Ex marmore. Pasquini, pasquinisti, pasquinate nell'Europa moderna*. Atti del colloquio internazionale (Lecce-Otranto, 17-19 novembre 2005), a cura di **C. Damianaki-P. Procaccioli-A. Romano**, Manziana, Vecchiarelli, 2006, pp. 379-394.



cittadini di Capodistria, i soldati di Modena, i dotti amici del Donzellini, i conventicolari delicati eredi di Valdés – cosa leggevano nel Pasquino?». <sup>34</sup> Domanda che Biondi fu il primo a porsi per il *Pasquino* e dalla quale è comunque imprescindibile partire se si vogliono ottenere dei risultati storicamente eloquenti.

Non che l'insistenza sulla dimensione comunicativa del *Pasquino* portasse Biondi a sottovalutare la tessitura di riferimenti e di fonti di cui è sostanziata l'opera, al contrario. In quell'intervento così denso infatti si erano riverberati gli altri suoi interessi di storico. Innanzitutto lo studio di Pico e della magia rinascimentale lo portò a sottolineare originalmente la presenza di elementi magici ed ermetici nel *Pasquino*. Qualcosa di analogo si può affermare per l'enfasi posta da Biondi – negli stessi anni in cui traduceva l'*Arte della memoria* di F.A. Yates – sugli elementi legati alle mnemotecniche usati per la costruzione dei gironi dello straniante oltretomba di *Pasquino in estasi*. Lo stesso vale infine per il suo invito a seguire, per un'interpretazione complessiva del *Pasquino*, la strada della varia fortuna di Dante. Leggendo dietro il marmocchio romano, che viaggia in ispirito nell'oltretomba, la filigrana del più famoso viaggiatore ultraterreno della tradizione letteraria italiana si possono incontrare non solo parecchie riprese di luoghi danteschi nell'opera, ma ci si imbatte anche nella testimonianza stravagante, ma proprio per questo significativa, di Niccolò Franco, il quale individuò un nesso preciso tra l'Aldilà rovesciato creato da Curione e il suo più famoso precedente letterario e lo accusò di avere «biscanta[to] di tutte le tre Cantiche de la [...] Comedia». <sup>35</sup>

<sup>34</sup> BIONDI, *Il Pasquillus extaticus*, cit., p. 7.

<sup>35</sup> Cit. in A. VALLONE, *La Lettera a Dante di Niccolò Franco*, «Critica letteraria», XVIII (1990), pp. 66-67.

Se **Biondi** è stato il primo a insegnarci a leggere che cosa c'è stato prima del *Pasquillus ecstaticus* di **Curione**, quello che resta da fare è vedere che cosa ci sia dopo di esso, non solo traduzioni dell'opera in tedesco, francese, olandese e inglese (sulle quali ci sarebbe bisogno di uno studio complessivo),<sup>36</sup> ma anche altri episodi simili nel complesso dell'opera curioniana, come l'*Epistola de morte Pauli Tertii*, operetta satirica spesso attribuita a **Vergerio**, ma verosimilmente frutto della collaborazione tra l'ex vescovo di Capodistria e **Curione** medesimo.<sup>37</sup>

III. Anche nel caso del saggio sulla giustificazione della simulazione è stata una nuova domanda posta a testi tra i più noti della Riforma in Italia a produrre risultati fecondi intorno alla figura di **Curione**. Se nella voce per il *Biografico* e nel saggio sul *Pasquino* la svolta era rappresentata, rispettivamente, dalla maggior attenzione dedicata agli anni italiani e alla ricezione concreta dell'operetta curioniana, nel saggio sul nicodemismo l'obiettivo era più ambizioso. Quasi in risposta alle riflessioni di **Can-timori** e dei suoi allievi, che mostravano di preferenza il volto nicodemitico di un **Curione** impegnato a sottolineare, nel corso delle polemiche intorno al caso **Spiera**, che «non in sola Italia est Antichristus»,<sup>38</sup> **Biondi** poneva l'accento sul **Curione** più vio-

<sup>36</sup> Si vedano intanto gli ottimi studi sulle versioni inglese e olandese di **L. PANIZZA**, *Pasquino among Anglican Reformers. The Two Editions in English (1566 and 1584) of Celio Secondo Curione's Pasquino in estasi*, e **C. DINGEMANSE-M. MEIJER DREES**, *Pasquino in early modern dutch pamphlet literature*, entrambi contenuti in *Ex marmore*, cit., rispettivamente alle pp. 407-428 e 477-491.

<sup>37</sup> Come ho argomentato in *L'«uomo scaltro»*, cit.

<sup>38</sup> **D. CANTIMORI**, *Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano (1948)*, in *Id.*, *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 518-536; **C. GINZBURG**, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970.

lentamente contrario agli atteggiamenti attendisti e simulatori dei simpatizzanti italiani della Riforma. La ricostruzione del ruolo di **Curione** all'interno delle dispute europee sulla libertà di professione religiosa rimane uno degli aspetti a tutt'oggi più interessanti e promettenti di una ricerca sul personaggio, nonostante il molto lavoro già fatto da **Cantimori** in poi. La ricostruzione degli aspetti meno noti dei suoi anni italiani può essere ancora una volta un buon punto di partenza. Certo, finché rimase in Italia **Celio** fu un tenace oppositore di ogni atteggiamento transigente sui *fundamentalia fidei*. La sua esistenza errabonda ne è la testimonianza più probante. Eppure, difficilmente avrebbe potuto resistere così a lungo – quarant'anni di cui più della metà da eterodosso conclamato – in Italia, ottenendo per di più posizioni spesso prestigiose, come quella di *publicus professor* a Pavia, senza cedere a qualche forma di accommodamento. Tuttavia, finché non si riuscirà a ricostruire con maggior precisione la rete di protezioni in cui egli si inseriva, e quanto anche in essa si fossero insinuate idee eterodosse, difficilmente capiremo qualcosa in più.

Un'altra via per riaprire il problema sarebbe quella di spostare l'attenzione dai testi classici del **Curione** nicodemita o antinicomemita (il *Pasquino*, le *Quattro lettere cristiane*, il *De amplitudine*) per vedere quanto emerge da altre branche della sua multiforme attività. Ad esempio dai trattati di grammatica, dove **Curione** si sofferma a lungo sulle categorie retoriche di *simulatio* e *dissimulatio*, o dalle sue opere pedagogiche, dove largo spazio è dedicato al motivo dell'inganno a fini di edificazione interiore. Altri spunti per ridiscutere la sua personale posizione in merito alla libera professione delle convinzioni interiori (e per riaprire il discorso iniziato da **Biondi** sulle fonti classiche del nicodemismo), potrebbero venire dalla sua attività di traduttore ed editore della tradizione classica e umanistica. Un'analisi dei passi a contenuto religioso della traduzione latina della *Storia d'Italia*

sarebbe utile per iniziare a vedere come **Curione** abbia rielaborato il testo guicciardiniano.<sup>39</sup> Per quanto riguarda la traduzione latina del *Principe*, un testo che un osservatore prevenuto, ma accorto, come **Ambrogio Catarino Politi**, considerava la Bibbia dei «novi haeretici» in materia di simulazione religiosa, **Curione** ebbe ufficialmente il semplice ruolo di consulente linguistico del traduttore, l'oscuro antitrinitario **Silvestro Tegli da Foligno**.<sup>40</sup> Sembra tuttavia difficile che questa traduzione latina del *Principe*, dedicata a un allievo polacco di **Curione**, sia stata approntata senza il suo appoggio. Nell'edizione successiva, del 1580, quando **Curione** era morto da dieci anni, l'editore – un personaggio che lo conosceva bene, come **Pietro Perna** – aggiunge al testo di **Machiavelli** un *excerptum* molto caro a **Celio**, che lo aveva tradotto dal greco e inserito all'interno della sua raccolta di lettere: il dialogo tra **Augusto** e **Mecenate** di **Dione Cassio**.<sup>41</sup> Allegare una traduzione curata da **Curione** alla seconda edizione latina del *Principe*, assieme alla dedica dell'intera opera al discepolo e primo biografo di **Celio**, **Giovanni Niccolò Stupanus**, mi sembra già un dato da cui ripartire per indagare la ri-

<sup>39</sup> Il modello da questo punto di vista rimane il vecchio saggio di **G. COZZI**, *Intorno all'edizione dell'opera di Marcantonio Sabellico curata da Celio Secondo Curione e dedicata a Sigismondo Augusto re di Polonia*, in *Venezia e la Polonia nei secoli dal XVII al XIX*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1965, pp. 165-177.

<sup>40</sup> Il ruolo di **Curione** nella traduzione di **Tegli** è forse l'aspetto su cui c'è più da lavorare rispetto al classico studio di W. **KAEGI**, *Machiavelli a Basilea*, in *Id.*, *Meditazioni storiche*, a cura di D. **Cantimori**, Roma-Bari, Laterza, 1960, pp. 165-215. Il parere di **Politi** è riportato da A. **PROSPERI**, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, in *Atti del convegno italo-spagnolo*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1978, pp. 499-529, nota 43.

<sup>41</sup> L'unico a soffermarsi brevemente sulla questione è il classico A. **GERBER**, *Niccolò Machiavelli. Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahrhundert*, rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus, 1962.

flessione che in questi ambienti della diaspora ereticale italiana della seconda metà del Cinquecento si concentrò intorno al pensiero di un altro *outcast* dell'Italia della Controriforma,<sup>42</sup> come il segretario fiorentino. Rimanendo su un piano testuale più stringente, ci si potrebbe chiedere quanto la riflessione di Machiavelli abbia trasmesso a Curione. Ad esempio, nel *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate*, nel diagnosticare l'errore che la Chiesa di Roma ha compiuto cumulando ogni prerogativa spirituale nelle mani di un solo uomo, quale vicario di Cristo in terra, Curione usa parole di un tono diverso rispetto a quello della maggior parte delle sue pagine:

Come se fosse più difficile che a sbagliare fosse il principe piuttosto che il popolo, o non fosse più facile che scivoli e cada chi sta in un luogo alto e scivoloso, di chi si trova in un luogo piano e agevole.<sup>43</sup>

Curione sembra qui incooccare i suoi strali polemici da una faretta diversa dalle solite. Nel cap. 58 del II libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* Machiavelli si era impegnato a dimostrare che «la moltitudine è più costante e più savia che uno principe» e, d'altra parte, è veramente difficile non accostare questo passo di Curione a uno dei luoghi più famosi dell'intera opera di Machiavelli, l'inizio del *Principe*, dove viene introdotta la distinzione prospettica tra «luoghi alti», dove siede il principe, e «luoghi bassi», da dove il «popolare» può conoscere la natura

<sup>42</sup> Anche su questo spero di poter tornare più ampiamente in futuro.

<sup>43</sup> C.S. CURIONE, *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate in Antonium Florebellum Mutinensem oratio*, Basileae, s.e., s.d. (ma 1547?), p. 29: «Quasi difficilius sit errare principem, quam populum: aut non sit facilius eum labi et cadere, qui in edito et lubrico loco est, quam qui in plano commodoque versatur».

di chi comanda. Se così fosse, saremmo davanti a un episodio precocissimo – siamo nel 1547 – della cosiddetta «interpretazione obliqua» di **Machiavelli**, utilizzato non tanto in virtù del suo feroce astio verso la «tirannide de' preti», ma in senso 'democratico' e 'repubblicano', volto cioè a criticare il verticismo papale e a sostituire a esso una conformazione maggiormente orizzontale come quella della Chiesa delle origini.

In una situazione come quella, ostruita da millenni di tirannide papale e minacciata dalle prime tendenze istituzionalizzatrici delle chiese protestanti, la rivendicazione di una pluralità di voci assume per **Curione** un valore positivo. È per questo – continua l'esule – che «dissidia non sunt semper argumenta impietatis», non è detto cioè che le divergenze d'opinione siano segno di irreligiosità.<sup>44</sup> A questo proposito **Curione** cita un passo che, come ha mostrato **Biondi**, visse un periodo di grande fortuna nel Cinquecento: il passo dell'epistola ai Galati (II, 11-13), in cui **Pietro** viene rimproverato da **Paolo** per aver mantenuto l'osservanza delle pratiche ebraiche di fronte ai giudei. Invano si cercherebbe nell'affresco di **Biondi** questo passo nell'uso che ne fa **Curione**. Forse perché a **Biondi** stava maggiormente a cuore il **Curione** più combattivo e intransigente del *Pasquino*, ma probabilmente anche perché l'esule piemontese non ne trae mai tutte le conclusioni (magistralmente indagate da **Biondi**) che intorno a lui molti altri stavano traendo in merito al problema della simulazione. Una cosa è certa per **Curione**: «Petrus erravit», **Pietro** ha sbagliato a simulare per paura dei giudei e **Paolo** ha fatto bene a rimproverarlo.<sup>45</sup> Ma a **Celio** non sta a cuore ricordare la coerenza di **Paolo** rispetto ai tentennamenti di **Pietro**, come avevano fatto **Agostino** contro **Girolamo**, **Calvino** e **Lute-**

<sup>44</sup> **CURIONE**, *Pro vera*, cit., p. 184.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 32.

ro contro Erasmo e i suoi ambigui seguaci. Piuttosto gli preme insistere su quanto quell'episodio diceva circa lo spazio di libera e franca discussione instauratosi nella Chiesa primitiva. Perciò egli non lega direttamente quel passo al problema della liceità o illiceità della simulazione, ma ne fa l'ennesimo esempio di quella libertà di parola, che egli aveva tentato di restaurare con la sua produzione pasquinesca e che ora difendeva sul terreno teologico. Ma è proprio quest'interpretazione edificante di una pietra dello scandalo come lo scontro tra i due principi degli apostoli che ci fornisce la cifra della posizione del Curione basileese in merito al problema del nicodemismo. È meglio tenere una posizione attendista e spostare il problema, interpretando le divergenze come una ripresa della libertà di opinione della Chiesa primitiva come nel *Pro vera et antiqua Ecclesiae auctoritate* (1547), oppure come diversi gradi di maturazione del cristiano nel suo cammino di fede – così nelle *Quattro lettere ai fratelli d'Italia* (1552) – o infine come apparenze destinate a essere dissolte dal secondo avvento di Cristo come nel *De amplitudine* (1553). Ma anche quando le dispute sono dirompenti o vengono impugnate da una parte e sventolate come segno di contraddizione, come era accaduto nella disputa fra Pietro e Paolo e come stava drammaticamente avvenendo tra gli esuli, anche in tal caso esse possono avere un valore costruttivo, perché spesso può darsi il caso che «sia l'uno sia l'altro contendente disputino per la gloria di Dio e non abbiano nulla contro la religione». <sup>46</sup>

La difesa della simulazione religiosa da parte di Curione, depurata dalla retorica idealistica del precursore della moderna idea di tolleranza e verificata invece, come ci ha insegnato Albano Biondi, alla luce di un'analisi incrociata di testi e contesti,

<sup>46</sup> *Ibid.*: «Qui contentant, utrique studio gloriae Dei id faciunt, neque quicquam contra religionem sentiant».

continua a porci davanti ad una serie di problemi aperti e ad un personaggio tanto noto quanto ancora sfuggente.



## Il «libro heretechissimo». Pasquino e i canali sotterranei della protesta\*

*Matteo Al Kalak*

All'illustre Albano Biondi  
modenese prima che storico  
e storico prima che ogn'altra cosa

Caro professore,

La vicenda di Guido e Pindaro Rangoni penso le sarebbe piaciuta molto. A suggerirmi di raccontarla a lei è stato un personaggio con cui forse ora percorre in lungo e in largo l'oltremondo e che, a quanto si legge, le fu in vita tanto caro da rivendicarne l'onore.<sup>1</sup>

Era circa la metà degli anni Settanta del Cinquecento e, mentre si credeva che Modena e le sue campagne fossero ormai al

\* Il caso su cui ci si soffermerà in questa sede è parte di una più ampia ricerca sul movimento eterodosso modenese, i cui risultati sono ora raccolti in M. AL KALAK, *L'eresia dei fratelli. Una comunità eterodossa nella Modena del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011. Queste le sigle usate in nota: ACDF = Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede; ASMO = Archivio di Stato di Modena.

<sup>1</sup> Cfr. A. BIONDI, *Il Pasquillus extaticus di Celio Secondo Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del Cinquecento*, in: *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 2008, pp. 5-14.

riparo dalle fascinazioni più pericolose del dissenso religioso, un libretto capace di attrarre uomini di ogni condizione e cultura prese a circolare con insospettata intensità. Una caccia senza precedenti mostrò all'Inquisizione quanto l'eterodossia dei modenesi fosse radicata, e se libelli e scritti filoriformati erano spesso diventati prove di colpevolezza,<sup>2</sup> mai come in quel caso lo sguardo dei giudici si concentrò sui passaggi di mano di uno specifico testo: l'incriminato e sospettatissimo *Pasquino in estasi*.

La denuncia partì da un parroco preoccupato per la salute del suo gregge. Francesco Magnani, rettore dell'antica chiesa di Santa Maria di Marzaglia, aveva segnalato all'inquisitore Eliseo Capys<sup>3</sup> che i nobili Pindaro e Guido Rangoni – padre e figlio<sup>4</sup> – erano al centro di un esteso reticolo di contatti e complicità che aveva finito per convogliare tra le mura del loro palazzo i pa-

<sup>2</sup> Per il caso modenese sia sufficiente ricordare il ruolo svolto dal *Beneficio di Cristo* e dal *Sommario della Sacra Scrittura* all'interno del movimento eterodosso. Cfr. per tutti C. GINZBURG-A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, Einaudi, 1975; gli abbondanti riferimenti alla diffusione del *Beneficio* e al coinvolgimento del vescovo Giovanni Morone in *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, a cura di M. FIRPO-D. MARCATTO, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995 (ora in nuova edizione), e S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura»*. *Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997.

<sup>3</sup> Di origini veneziane, Eliseo Capys si formò nel convento della città natale e, per la perizia teologica dimostrata, fu ascritto tra i famigliari dell'arcivescovo di Praga. Prese parte ai lavori del Concilio di Trento. Cfr. J. QUETIF-J. ECHARD, *Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti*, t. II, Lutetiae Parisiorum, apud J.B.Ch. Ballard [et] N. Simart, 1721, p. 179. Qualche nota sul suo inquisitorato bolognese in G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999, pp. 385-388.

<sup>4</sup> Pindaro Rangoni, figlio di Guido *senior* e Anna Valentini, aveva ricevuto dal matrimonio con Violante tre eredi: Fabrizio, Guido *junior*, e – secondo i costituiti inquisitoriali cui ci si rifarà qui di seguito – Ercole, morto in tenera età. Cfr. P. LITTA, *Famiglie celebri d'Italia*, Milano, Giusti, 1819, Rangoni di Modena, tav. II.

trimoni librari di uomini di dubbia ortodossia.<sup>5</sup> Nella dimora nobiliare sulle rive del Secchia avevano trovato rifugio i volumi scampati alla stretta inquisitoriale abbattutasi contro il capitano Tommaso Bonvicino e molti altri dissidenti del distretto di Sassuolo. La pessima fama che Bonvicino si era acquistato aveva portato all'immediata estradizione del sassolese a Roma, dove era stato giudicato dalla congregazione del Sant'Uffizio e punito probabilmente con un periodo di confino a Malta (1567).<sup>6</sup> A sette anni da quella vicenda, che aveva agitato gli inquisitori non meno che la diplomazia estense (Bonvicino era il luogotenente del signore di Sassuolo Ercole Pio),<sup>7</sup> incartamenti chiusi e non più riaperti sembrarono riprendere vita.

Era dal 1574 che don Magnani aveva reso noto ai frati di san Domenico i suoi sospetti e non ci volle molto perché emergesse con chiarezza che i libri erano davvero il centro della trama. Bastò ascoltare la deposizione resa dal prete il 4 febbraio di quell'anno per toccare con mano la pericolosità dei torchi da cui uscivano, più o meno clandestinamente, testi anticattolici e riformati. Il vecchio e malfermo Pindaro Rangoni aveva chiesto

<sup>5</sup> La denuncia di don Magnani è in ASMO, *Inquisizione*, 7, 25 (cfr. in particolare il costituito del 26 febbraio 1575).

<sup>6</sup> Su Bonvicino si vedano A. ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in: ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, vol. I, Firenze, Olschki, 2008, pp. 45-199; A. PROSPERI, *Lorenzo Penni: un incisore calvinista nella Modena del Cinquecento*, in: *Tracce dei luoghi, tracce della storia. L'Editore che inseguiva la Bellezza. Scritti in onore di Franco Cosimo Panini*, Roma, Donzelli, 2008, pp. 227-238; AL KALAK, *L'eresia dei fratelli*, cit., pp. 221-226. Per il processo subito a Roma e le misure che ne seguirono: ACDF, *Sant'Ufficio, St. St.*, EE 1-a; ACDF, *Sant'Ufficio, Decreta 1565-1567*; ASMO, *Avvisi e notizie dall'estero*, 6.

<sup>7</sup> A sua volta trattenuto nelle carceri inquisitoriali romane e rilasciato con la promessa di consegnare Bonvicino e gli altri dissidenti che trovavano riparo in territorio sassolese. Cfr. ASMO, *Avvisi e notizie dall'estero*, 6. Ercole Pio fu signore di Sassuolo dal 1555 al 1571.

al parroco di poter consultare l'Indice dei libri proibiti per far pulizia nella propria biblioteca («voleva vedere se negli suoi libri ne aveva dei proibiti perché li voleva abbrugiare») e, temendo di essere ormai prossimo alla morte, desiderava – forse per motivi più patrimoniali che spirituali<sup>8</sup> – «vivere secondo la santa madre Chiesa». Guido Rangoni, figlio di Pindaro, era stato invece assai meno rassicurante, sino al punto di ingaggiare con don Magnani una disputa a dir poco singolare:

Alle volte mi ha domandato che cosa io adopero a fare i miei sermoni allo altare – riportò il parroco – et io li dissi che adoperava la Catena aurea di San Tomaso, Nicolò da Lira et molti altri sermonarii; il che sentendo detto messer Guido disse: Omè perché non adoperate dei libri moderni come io ne ho visti di quelli del Buonvicino et di don Pietro Giovanni [Monzone], quale furono perseguitati dai frati et i quali libri furono portati a mio frate e a me?<sup>9</sup>

Nelle intenzioni di Guido, i libri «moderni» di Bonvicino e di don Pietro Giovanni Monzone (personaggio in odore di eresia su cui torneremo) avrebbero dovuto guidare la predicazione del rettore di Marzaglia, quasi a voler riportare la storia ai quaresimali cripto-riformati di Bernardino Ochino, Bartolomeo della

<sup>8</sup> Motivazioni simili avevano animato gli ultimi istanti di vita di un altro Rangoni – Giovanni –, morto esule a Sondrio *religionis causa*. Sulla sua vicenda e il ruolo rivestito nella comunità eterodossa modenese, si vedano A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 991-1030, ora in: ID., *Studi di storia ereticale*, cit., vol. I, pp. 201-247; C. BIANCO, *La comunità di «fratelli» nel movimento ereticale modenese del '500*, in: «Rivista storica italiana», XCII (1980), pp. 621-679; M. AL KALAK, *Gli eretici di Modena. Fede e potere alla metà del Cinquecento*, Milano, Mursia, 2008.

<sup>9</sup> Questa e le citazioni precedenti sono tratte da ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, costituito del 4 febbraio 1574.

Pergola e Giovanni Francesco da Bagnacavallo.<sup>10</sup> La stagione, per Modena e per l'Italia, era tuttavia un'altra e il parroco pensò immediatamente di riferire ogni cosa agli inquisitori. Che il prete non fosse incline a coprire le malefatte degli illustri parrocchiani risultò subito evidente agli stessi Rangoni, che cercarono di dissuadere il religioso adottando i metodi cui erano soliti ricorrere in occasioni simili. Anticipando di oltre mezzo secolo gli sgherri manzoniani, Guido e Pindaro avevano proceduto a far tenere sotto osservazione don Magnani, ordinando di piantonare la sua abitazione giorno e notte. L'inquisitore Desiderio da Modena, nello scrivere ai colleghi ferraresi il 3 gennaio del '75, consigliava di muoversi con cautela e circospezione perché quei «maligni spiriti i quali vogliono vivere in spiritu libertatis et dire sfazatamente le heresie» iniziavano a sospettare della delazione di Magnani («l'hano in sospetto che li habb[i]a deposti al Santo Officio per luterani»): bisognava dunque evitare che il «povero prete» venisse ammazzato «avanti il tempo».<sup>11</sup>

In un modo o nell'altro le cose dovettero trovare un loro esito: don Magnani conservò la sua incolumità e di fronte al crescente potere dell'Inquisizione romana la nobile casata dei Rangoni poté ben poco. Come era accaduto a un altro esponente della famiglia – quel Giovanni Rangoni che era morto in esilio a Sondrio dopo una scomunica più volte procrastinata –, il sacro tribunale riuscì a vincere le ormai tenui resistenze degli Estensi, sempre più minacciati di perdere la loro capitale.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Per la predicazione modenese dei tre si veda *Il processo inquisitoriale*, cit.; ROTONDÒ, *Atteggiamenti*, cit., pp. 234 sgg., in part. nota 88 e C. BIANCO, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CLI (1982), pp. 3-49.

<sup>11</sup> La lettera è conservata nell'incartamento contro Guido Rangoni (ASMO, *Inquisizione*, 7, 25).

<sup>12</sup> Il duca Alfonso II venne tenuto al corrente della vicenda riguardante i

A partire dalla denuncia di Magnani, gli indizi di colpevolezza raccolti dai frati domenicani erano molti: sotto il «portego della ostaria» Guido Rangoni aveva contestato la «indulgentia mandata dal papa», coinvolgendo popolani e contadini;<sup>13</sup> il predicatore Francesco da Cremona, giunto a Marzaglia su mandato del vescovo di Modena Sisto Visdomini nella quaresima del 1574, ricordava distintamente che Guido «non mostrò un minimo segno di esser christiano, anzi vedendo passar il Santissimo Sacramento se ne stava dritto in piedi con il capello alla traversa in testa».<sup>14</sup> Quando poi le discussioni con il rettore piegavano male, Rangoni non aveva dubbi sull'argomentazione da addurre: l'autorità da invocare per confutare le tesi del prete era sempre quella dei libri, dei 'suoi' libri.<sup>15</sup> Per Guido il giorno del giudizio

Rangoni. Da Roma il cardinale di Pisa consigliò prudenza ai giudici modenesi (ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, lettera del 22 maggio 1574); eseguita la cattura da parte del podestà di Modena, quest'ultimo oppose una qualche resistenza alla consegna, tanto da provocare il ricorso di frate Eliseo Capys al segretario ducale Giovanni Battista Nicolucci (ASMO, *Inquisizione*, 293, lettera del 24 febbraio 1575). Poco dopo il governatore di Modena Antonio Bevilacqua inviava una missiva interlocutoria al sovrano (ASMO, *Rettori dello Stato, Modena*, 93, lettera del 4 marzo 1575), seguita dalla consegna di Guido Rangoni agli inquisitori il 16 marzo 1575 («Hoggi – scriveva l'inquisitore di Ferrara al duca – m'è stato dato il Rangone con il quale con quella maggior dolcezza et prestezza che giustamente sarà possibile trattarò la causa sua et d'ogni buono successo restarò sempre ubligatissimo a Vostra Eccellentia Illustrissima»; ASMO, *Inquisizione*, 1, 5, III).

<sup>13</sup> ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, costituito di don Francesco Magnani del 14 maggio 1574.

<sup>14</sup> ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, costituito del 2 gennaio 1575.

<sup>15</sup> Lo ribadì più volte don Magnani: «Messer Guido [...] disse che non bisognava [...] né operare né osservare cerimonie de perdono perché erano tutte inventioni de predetti frati et papi [...] Il quale Guido sequitando la sua opinione et impugnando la mia mi disse ch'egli haveva alchuni belli libri che insegnavano il contrario di quello che io insegna [...] Messer Guido [...] bestemia et fa professione d'amazare pretti et frati. E quanto a me lo tengo

venne presto. Mentre da Roma si soprintendeva all'*iter* processuale, curando che i colpi di coda del dissenso fossero ricondotti all'obbedienza, il Sant'Uffizio modenese disponeva l'arresto di Rangoni e avviava gli interrogatori di rito.

Le prime battute, nel marzo del '75, furono riservate alle discussioni che Guido aveva intrattenuto con i contadini di Marzaglia riguardo al «cogliere la semenza di felece» e ai rimedi amorosi smerciati da frati di dubbia onestà.<sup>16</sup> Quelle ammissioni non erano però quanto i giudici volevano sentire. I testimoni escussi e le prove raccolte promettevano molto di più: ai frati bastò pronunciare il nome di uno dei complici di Guido – quel don Pietro Giovanni Monzone richiamato sopra – per vedere l'imputato arrossire e, di fatto, autodenunciarsi. A quel punto, fu questione di qualche giorno. Il 28 marzo 1575 agli inquisitori si dischiuse la

per homo eretico per haver dato favori al Bonvicino et alli libri suoi et di don Pietro Giovani ambi duoi eretici manifesti et il detto Guido s'è avatato d'haver recapitato li libri de quei eretici pubblicamente et in più luogi» (ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, costituito del 26 febbraio 1575).

<sup>16</sup> ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, costituito del 18 marzo 1575. Durante la deposizione Guido riferì di un episodio occorso a suo fratello. Un certo frate Bernardino – disse – aveva consegnato a Fabrizio Rangoni una formula da scrivere su un'ostia che, somministrata a una donna, l'avrebbe costretta ad amarlo. Di fronte all'accaduto, Guido portò tutto al suo confessore che gettò nel fuoco gli strumenti magici. Per la diffusione di questi e altri riti stregoneschi in territorio modenese si vedano, nella vasta produzione a riguardo, C. GINZBURG, *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Lettere storia e filosofia, s. II, XXX (1961), pp. 269-287, ora in ID., *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 3-28; A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in ID., *Umanisti*, cit., pp. 67-97; ID., *La signora delle erbe e la magia della vegetazione*, in *Cultura popolare nell'Emilia Romagna*, vol. V, *Medicina, erbe e magia*, Milano, Silvana Editoriale, 1981, pp. 185-203; M. DUNI, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Olschki, 1999.

porta rimasta lungamente serrata e la lingua di Guido si sciolse. Oltre ad Aretino, Erasmo, Alfonso de Valdés e molti libri di umanità, le letture di Rangoni includevano, come i frati sapevano fin dall'inizio, il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione.<sup>17</sup>

La satira curioniana non era nuova a Modena e vi erano precisi indizi della sua circolazione tra uomini di estrazione sociale e culturale diversa.<sup>18</sup> Erano però molti anni che nelle stanze dell'Inquisizione non compariva più lo spettro di Pasquino, e toccò a Guido Rangoni restituirgli carne e sangue: «Ho letto Pasquino et Morforio in estesi – ammise – e questo è il più nefando libro che mai mi habbi letto».<sup>19</sup> Anche se l'imputato non se ne rendeva conto, lo sfaldamento di ogni possibile difesa era avviato: a Rangoni non restò che confessare accusando tutti coloro che, in un modo o nell'altro, lo avevano condotto all'incontro con Pasquino.

Mi ha prestato questo Pasquino in hestesi un preto dei Passarini credo che si domanda don Benedetto che sta da San Pietro, homo di statura grande, biondo e bello e credo de ità de 30 anni et [...] mi diede questo libro questa estade passata in casa sua di

<sup>17</sup> Sul *Pasquino* mi limito a segnalare, come già in precedenza, BIONDI, *Il Pasquillus extaticus*, cit., e la ricca raccolta *Ex marmore. Pasquini, pasquinisti, pasquinati nell'Europa moderna*. Atti del Colloquio internazionale (Lecce-Otranto, 17-19 novembre 2005), a cura di C. Damianaki-P. Procaccioli-A. Romano, Manziana, Vecchiarelli, 2006. Per un'analisi della nutrita bibliografia curioniana si veda l'intervento di Lucio Biasiori in questo stesso volume.

<sup>18</sup> I processi inquisitoriali modenesi annoverano, tra i fruitori del *Pasquino*, i tessitori Antonio Maria Ferrara e Paolo da Campogalliano, il bresciano Gian Giacomo Tabita (forse uno stampatore) e Andrea Antonello Luci. Cfr. rispettivamente ASMO, *Inquisizione*, 7, 4; 3, 15; 3, 12; 3, 34. Al di là delle specifiche occorrenze processuali è verosimile che la satira di Curione avesse una buona circolazione negli ambienti eterodossi cittadini.

<sup>19</sup> ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, costituito del 28 marzo 1575, da cui è tratto anche lo stralcio riportato di seguito.



comessione di messer Camillo Cemisello modanese et [...] l'urigine di questo libro fu che essendo io a Robiera questa estate passata in casa di messer Camillo Cemisello e dimandandoli io qualche bel libro da legere mi rispose: Se volete vedere il più bel libro del mondo andate da quel prete don Benedetto Passarino da parte mia che vi darà una cosa che molto vi piacerà. E così io andai et hebbi detto libro et [...] né il prete né quel messer Camillo mi dissero cosa alcuna se non che lo tenesse secreto e così lo tenni quindeci giorni et lessi, poi lo rimandai a messer Camillo. E perché da lì a pocco tempo ricercai di nova detto libro da messer Camillo, lui mi rispose che non l'haveva ma che l'haveva dato a uno de Pasini [...] Alogiando a Marzaglia in casa de un mio cognato il signore Allesandro Orso gentilomo parmesano che studia in Bologna et parlando de varii libri, io le laudai questo Pasquino et lui mi pregò ch'io lo facessi havere et per tal causa io lo mandai a messer Camillo et questo giovine de li Orsi disse che ne haveva de li altri prohibiti et che era andato a Venetia a posta per comprarne [...] Io sono ignorante ma son homo christiano et catolico perché legendo quel Paschino et udendolo sileratissimo in molte cose, massime de sacramento del altare, io non volsi seguire più oltra ma lo resi subito a messer Camillo.

La trama descritta da Rangoni apparve in tutta la sua ampiezza, mostrando un quadro di gravità forse insospettata. Il perno del meccanismo era costituito da Camillo Cimiselli – un nome non affiorato dalle deposizioni di don Magnani – e Guido Rangoni, per quanto pervaso da uno spiccato zelo proselitistico, non rappresentava che uno dei tasselli di un mosaico decisamente affollato. Rangoni si era rivolto su indicazione di Cimiselli a un certo don Benedetto Passerini che gli aveva consegnato il *Pasquino*. Qualche tempo dopo la restituzione a Cimiselli, Guido aveva reclamato il libretto nella speranza di poterlo sottoporre a un suo conoscente – Alessandro Orsi –, ma il *Pasquino* risultò già consegnato a un uomo dei Pasini dal solito Cimiselli. A non comparire era invece il più volte citato don Pietro Giovanni Monzone che,

secondo le confessioni di Guido, era stato ospite dei Rangoni quando questi era ancora in tenera età: estraneo al meccanismo di circolazione del *Pasquino* (ma non di altri libri!), Monzone si doveva piuttosto considerare un amico di Pindaro Rangoni,<sup>20</sup> sebbene i mesi successivi avrebbero svelato una complicità che sapeva passare di padre in figlio.<sup>21</sup>

Quando gli inquisitori ebbero chiara la situazione, non restò che avviare a conclusione il processo contro Guido per seguire passo passo le tracce che proprio lui aveva offerto. L'incartamento contro Rangoni si sarebbe chiuso la vigilia di Natale con l'abiura dell'imputato e diverse penitenze salutari: in attesa di quel momento era bene non restare con le mani in mano e presto i domenicani iniziarono a vagliare i vari personaggi chiamati in causa dal nobile di Marzaglia.

Appena un giorno dopo la confessione di Rangoni, don Benedetto Passerini, cappellano presso il potente e sospettato monastero benedettino di San Pietro,<sup>22</sup> comparve davanti al ve-

<sup>20</sup> «Mi arcondo anco che già molti anni, già forse 14 anni, che alogiai a Fossedoda con don Pietro Giovanni sopradetto [...] il quale in qui giorni parlò molte cose circa della fedà ma io non mi aricordo perché era un putto e so che mi disse di haver libri prohibiti et che lui li legeva et credo ancora che una volta ricercasse mio padre che li salvasse questi libri prohibiti et mio padre non volse e so che mio padre mi ha detto che il detto don Pietro Giovanni haveva molto bene de simili libri» (ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, costituito di Guido Rangoni del 28 marzo 1575).

<sup>21</sup> «Io ho havuto don Pietro Giovanni Monzzona da Modona per huomo de cativa fama che fosse poco catolico [...] È vero ch'io l'alloggiai in casa nostra il mese di 7<sup>bre</sup> passato non obstante che egli mi dicesse di havere pena dal Santo Offitio centi scudi di non andare o venire da me et che era venuto senza licentia» (ASMO, *Inquisizione*, 7, 25, costituito di Guido Rangoni del 23 dicembre 1575).

<sup>22</sup> Cfr. le considerazioni di S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tension religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Angeli, 1979, pp. 193-195, in cui si riferisce tra l'altro dell'incarcerazione di un non meglio precisato cappellano del monastero, da identifi-

scovo – l'ex-inquisitore Visdomini – per esporre la propria versione dei fatti. Pur tentando di limitare la propria compromissione, Passerini non negò la mediazione di cui si era reso protagonista: quel libro – che, precisò, non aveva mai letto – gli era stato dato cinque anni prima da Camillo Cimiselli e da un anno almeno riposava tra le mani di Guido Rangoni.<sup>23</sup>

Qualche giorno più tardi Passerini, convocato e incarcerato dagli inquisitori, ripeté un copione analogo. Confermò di aver consegnato il libro a Rangoni, rivoltosi a lui «da parte di messer Camillo Cimisello», e tentò ancora una volta di prendere le distanze dal gesto compiuto («Guardate come tenete questo libro perché è un mal libro», avrebbe detto a Rangoni).<sup>24</sup> Buono o cattivo che fosse, quel libro era stato capace di legare fra loro esistenze toccatesi nei luoghi più diversi e la sua capacità di correre attraverso le campagne lo teneva lontano dal territorio cittadino dove il potere dell'Inquisizione aveva evidentemente saputo mettere ordine.

L'abboccamento pasquillesco per don Passerini era avvenuto tra i campi di Mugnano, un sobborgo a sud-est di Modena. Il cappellano di San Pietro vi si recava periodicamente per recitare messa e poiché i Cimiselli avevano possedimenti in quelle zone finì per conoscerli e stringere amicizia con loro. Tra un pasto e l'altro, al prete capitò di osservare le attente letture in cui era

care certamente con don Passerini (cfr. nota 93).

<sup>23</sup> «Io ho dato un libro a messer Guido Rangone il quale si chiama Pasquino in estasi et può essere circa un anno et egli me lo dimandò [...] Questo libro io l'havevo havuto da messer Camillo Cemisello il quale sta qua a Modona essendo noi fuori in villa et sono più di cinque anni [...] Messer Guido venne a dimandarmelo a nome di messer Camillo Cemisello [...] Io manco l'ho letto con tutto ch'io l'habbi ritenuto circa tre anni» (ASMO, *Inquisizione*, 7, 28, costituito del 29 marzo 1575).

<sup>24</sup> ASMO, *Inquisizione*, 7, 28, costituito del 16 aprile 1575.

immerso uno dei suoi ospiti – Camillo Cimiselli, appunto. La curiosità fece il resto: «Gli domandai che cosa legeva – raccontò Passerini – et egli mi disse che era Pasquino in estesi; onde pensando io che fusse qualche pasquinata delle comune che si solevano leggere li domandai detto libro [...] Il primo giorno che hebbi il detto Pasquino come ho detto lo lessi tutto». Una voracità che spiegava molte cose.<sup>25</sup>

Come già aveva fatto Rangoni, anche don Passerini si profuse in una condanna risoluta del *Pasquino*. Il testo che per Guido Rangoni era stato il peggiore mai letto, per Passerini diventava lo «sceleratissimo libro de Pasquino».<sup>26</sup> Ma non era tutto: i costituti del prete aggiunsero altri particolari all'intricato quadro di circolazione del libretto. Riportando gli estremi di un colloquio con Cimiselli, don Passerini aveva gettato luce su alcuni passaggi di mano di cui Guido Rangoni – il primo a offrire ai giudici una ricostruzione del percorso del *Pasquino* – non era al corrente:

Io li dissi [a Cimiselli]: Guardate che non vaga più ne le mane de niuno. Lui mi rispose: Io l'ò restituito a chi me l'haveva dato cioè a un certo Pompeo che sta a Castellovedro o vero Livizano et è giovane, quasi circa 35 anni et era figliolo de un che stava per fattore con il conte Hercule e credo che si domandasse Beltramon o vero Beltramin, il quale Pompeo ha un fratello che si domanda Ottaviano il quale ho visto praticare assai in casa del conte Hercule Rangone.<sup>27</sup>

Lo schema che i giudici avevano potuto ripercorrere voleva dunque aggiornato e ampliato, sino ad arrivare, come in un gioco di specchi, a un altro esponente della famiglia Rangoni.

Cimiselli non era il proprietario del libro, come si sarebbe po-

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> ASMO, *Inquisizione*, 7, 28, costituito del 13 aprile 1575.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

tuto credere: lo aveva a sua volta ricevuto in prestito da un certo Pompeo, figlio di Beltramin, fattore del conte Ercole Rangoni, cui lo aveva restituito all'epoca del processo inquisitoriale contro Passerini.

Il *Pasquino* dimostrava un raggio di circolazione tutt'altro che trascurabile e per una copia di cui si erano ritrovate le tracce, ve ne erano probabilmente molte altre di cui non si sapeva nulla. Il libro di Pompeo da Levizzano (o da Castelvetro) era giunto a Mugnano, di qui forse a Modena (nel monastero di San Pietro dove officiava don Passerini), quindi a Marzaglia, per invertire di nuovo la rotta e tornare a Levizzano/Castelvetro passando tra le mani di Cimiselli, probabilmente durante uno dei suoi soggiorni a Rubiera (Tavola 1).

Sulla base dei costituiti processuali, è inoltre possibile ipotizzare che questo percorso, dall'inizio alla fine, fosse durato tre o quattro anni, presentando un andamento relativamente lento con fasi diffusive specifiche nei diversi snodi. In altre parole, non è inverosimile che lo smercio del libro attuato da Cimiselli a partire da Mugnano (quello che aveva coinvolto Guido Rangoni e Passerini) fosse stato replicato in modo analogo anche nelle altre 'soste' del *Pasquino*. Si è visto, a riguardo, come proprio Rangoni avesse ricercato il libro per prestarlo a un conoscente di Parma, con cui era entrato in contatto durante un passaggio bolognese: in quel caso Pasquino aveva imboccato un'altra strada; diversamente avrebbe forse varcato i confini estensi a est, verso i domini pontifici, o a ovest, verso gli Stati farnesiani.

La circolazione dei libri proibiti nelle campagne presentava meccanismi differenti rispetto a quelli registrati in città – tendenzialmente più lineari<sup>28</sup> – e l'incedere della satira di Curione

<sup>28</sup> Lo si deduce ad esempio dai costituiti dell'eretico Pietro Antonio da Cervia, che descrisse la cadenza con cui i libri gli erano prestati, uno per volta, dai compagni di

assunse i contorni tortuosi dei fiumi e canali che rigavano i campi del modenese.

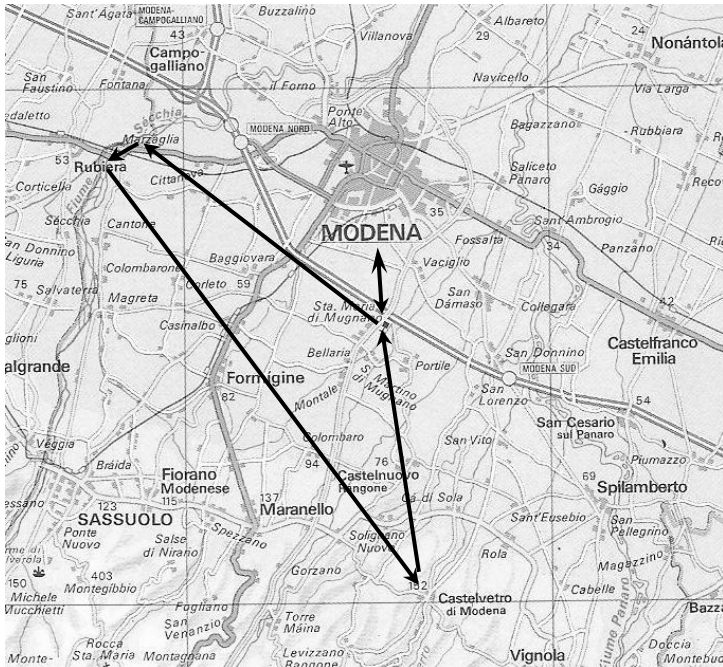


Tavola 1: Circolazione del *Pasquino* (Costituti di Guido Rangoni e Benedetto Passerini)

fedele. Alla restituzione di ogni volume corrispondeva il prestito di un altro testo proibito. Oltre a questo, le botteghe e le case dei principali dissidenti costituivano un punto di approvvigionamento sicuro, in cui poter reperire i volumi che alimentavano la protesta religiosa. Cfr. J.A. TEDESCHI-J. VON HENNEBERG, *Contra Petrum Antonium a Cervia Relapsum et Bononiae Concrematum*, in *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, a cura di J.A. Tedeschi, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 245-268; BIANCO, *La comunità di «fratelli»*, cit.

Che il *Pasquino* non fosse un caso isolato lo mostrarono le ammissioni dello stesso Passerini che, vedendosi esibita dai giudici una copia del Nuovo Testamento di Erasmo, accusò un prete di Sorbara – don Fulvio Fontana – di averglielo lasciato «in casa» tempo addietro.<sup>29</sup> Insomma, le periferie della città erano tutto fuorché quiete.

Per il processo Passerini l'epilogo arrivò velocemente e il 17 novembre 1575, dopo l'abiura, fu emessa una sentenza puntellata di penitenze, rosari e digiuni.

Tra la primavera e gli inizi dell'autunno a Roma e Ferrara erano state prese le decisioni di massima destinate a guidare il decorso di una vicenda che non si voleva riproponesse le frizioni giurisdizionali degli anni Cinquanta e Sessanta. Il duca era stato tenuto aggiornato dal sacro tribunale e non si può escludere che fossero state concordate le penitenze salutari con cui di fatto si chiuse il processo per tutti gli imputati.

Il giorno di Pasqua (il 3 aprile 1575), l'inquisitore ringraziava Alfonso II per la collaborazione e lo rassicurava che le accuse contro Pindaro Rangoni provenivano da «persone neutralissime et degnissime di fede», confermate persino dal figlio dell'imputato, Guido. Quest'ultimo – proseguiva il domenicano – nonostante altre abiure di cui si era persa documentazione continuava a «ten[ere] libri heretici et pratica[re] con heretici», tra cui Cimiselli e Passerini che, prevedendo la convocazione dei giudici, avevano inutilmente concordato di negare quanto era accaduto.<sup>30</sup> Il terreno su cui si muoveva l'Inquisizione entro i

<sup>29</sup> «Ostenso ei [Passerini] libro in octavo statim cognovit librum dicens: Questo libro non è mio e credo sia il Testamento novo d'Erasmo anzi so che è traductione d'Herasso, ma il libro non è mio, ma è di don Fulvio Fontana che sta a Sorbara [...] È molto tempo che il detto don Fulvio Fontana mi lasciò questo libro in casa» (ASMO, *Inquisizione*, 7, 28, costituito del 7 aprile 1575).

<sup>30</sup> Cfr. ASMO, *Inquisizione*, 1, 5, III. Del tentativo di accordo tra Cimiselli e don

confini estensi sembrava assai più fermo che in passato e il 31 agosto 1575 venivano letti dalla congregazione del Sant'Uffizio di Roma gli atti relativi ai tre propagatori del *Pasquino*.<sup>31</sup>

La lettera con cui il 3 aprile l'inquisitore aveva presentato lo *status quo* al duca esponeva in modo sostanzialmente attendibile la strategia seguita dal tribunale: i giudici avevano realmente concentrato le proprie attenzioni su Guido Rangoni, Camillo Cimiselli e Benedetto Passerini, non dando un peso particolare a personaggi chiamati in causa obliquamente rispetto al filo rosso dell'intera vicenda (il *Pasquino*).

Pindaro Rangoni, padre di Guido e possessore di una biblioteca a dir poco scottante, aveva subito un rapido procedimento desunto, come si evince dagli incartamenti inquisitoriali, dal fascicolo processuale del figlio. Le accuse contro di lui si riferivano al possesso di libri proibiti, alla scarsa frequenza alla messa, al rifiuto di impartire gli ultimi conforti al figlioletto morente e a credenze magiche legate all'eucarestia.<sup>32</sup> A trascinarlo davanti ai giudici erano state le connivenze con don Pietro Giovanni Monzone più che l'ospitalità concessa a uno dei capi della co-

Passerini aveva riferito lo stesso prete nei suoi costituiti. Quando Passerini disse a Cimiselli di temere le accuse di Rangoni («Adesso ci acuserà tutti doi»), questi gli rispose di non avere paura perché «se lo confesserà, noi negaremo perché niuno lo sa se non noi tre» (ASMO, *Inquisizione*, 7, 28, costituito del 16 aprile 1575).

<sup>31</sup> ACDF, *Sant'Ufficio, Decreta, 1574-1575*, c. 133v (cartulazione originale).

<sup>32</sup> Così si legge sulla coperta del fascicolo intitolato a Pindaro Rangoni, privo di abiura o sentenza conclusiva: «Indicia contra Pindarum Rangonum ex processu Guidi Rangoni eius filii. Primo petiit Indicem ut combureret libros prohibitos, f° primo; 2° parum frequentat missam et parum curat de ea preter evangelium, f. 2; 3° neglexit sacramenta filio morienti, f. 2; 4° dixit verba consecrationis eucharistiæ etiam deservire ad alium finem, f° 3; 5° abgiuravit, f. 7» (ASMO, *Inquisizione*, 7, 27). I riferimenti, come dichiarato dall'estensore, sono al fascicolo processuale di Guido Rangoni e alla cartulazione originaria dello stesso (ASMO, *Inquisizione*, 7, 25).



munità dei «fratelli» – il movimento eterodosso prosperato a Modena dalla metà degli anni Quaranta alla grande repressione del 1566-1568. Anche se i giudici sapevano bene che in casa Rangoni per parecchio tempo aveva trovato rifugio lo scomunicato Piergiovanni Biancolini, la loro azione sembrò non voler riaprire vecchie ferite.<sup>33</sup> Gli inquisitori preferirono approfondire la natura dei rapporti intercorsi tra Pindaro e don Monzone imbattendosi per l'ennesima volta nel *leit-motiv* di tutti i processi gravitanti attorno ai Rangoni di Marzaglia, quei libri, cioè, che in un modo o nell'altro costituivano il corpo principale del reato. Se Pindaro a riguardo aveva sfumato non poco le proprie responsabilità,<sup>34</sup> don Monzone fu più esplicito. Nei suoi trascorsi, oltre a una serie considerevole di spostamenti da una pieve all'altra, annoverava amicizie compromettenti con esponenti del dissenso religioso modenese (Giovanni Maria Tagliati, Filippo Valentini, Girolamo Teggia, Giulio Sadoletto e Giacomo Graziani, per fare qualche nome, assieme a quel Tommaso Bonvicino da cui ha preso avvio questa storia).

I libri che aveva fatto pervenire a Pindaro Rangoni erano molti e molto compromettenti, ancora di più se si considera che i testi di don Monzone erano quelli scampati alla repressione sassolese contro il capitano Bonvicino e i «luterani» che questi proteggeva. Il prete aveva maneggiato e fatto arrivare a Rangoni

<sup>33</sup> L'ospitalità che Biancolini aveva trovato a Marzaglia presso i Rangoni venne ugualmente appuntata sulla coperta del fascicolo di Pindaro. Per la vicenda che aveva coinvolto Biancolini e Fabrizio Rangoni, figlio di Pindaro, cfr. BIANCO, *La comunità di «fratelli»*, cit., in particolare pp. 669-670, nota 238.

<sup>34</sup> «Il detto prette don Pier Giovanni – depose Pindaro Rangoni – mi disse da solo a solo come lui haveva accusato d'havermi dato duoi libri prohibiti [...] Io gli dissi che non mi ricordava cosa alcuna. Et egli rispose: Non è maraviglia perché sono più de 20 anni [...] Mi disse, se ben mi ricordo, che mi havea dato l'epistole di San Paulo volgaria et non so che opere de San Cipriano» (ASMO, *Inquisizione*, costituito del 29 ottobre 1575).

le prediche di Savonarola, un'operetta di Vergerio e le omelie di Giulio da Milano.<sup>35</sup> Confessioni che riportavano con la mente a parecchi anni prima. Don Monzone era uno degli ultimi residui della vasta comunità dei «fratelli», di cui aveva condiviso la fede pur senza ruoli di rilievo, e fu verosimilmente questo il motivo dell'asprezza con cui il tribunale si pronunciò (immurazione perpetua, poi convertita in carcere perpetuo). Fatto sta che tanto Monzone quanto Pindaro Rangoni erano in certa misura partiti di un mondo passato, estranei ai nuovi circuiti scavati sotto le insegne di Pasquino.

Dalla complessa architettura giudiziaria costruita dagli inquisitori restava invece problematicamente escluso quel Camillo Cimiselli che dei passaggi di mano della satira curioniana era il perno indiscusso. Una nota sulla coperta del procedimento a carico di don Passerini potrebbe far pensare a un tentativo, poi tramontato, di istruire una causa contro Cimiselli a partire dai costituiti del prete modenese («Contra dominum Benedictum Passarinum et Camillum Cemisellum», si legge). Non è però difficile ipotizzare cosa poté ostacolare l'azione dei giudici.

La situazione prese infatti una china pericolosa che nessuno aveva nemmeno immaginato: bisognava prestare molta attenzione a non mettere le mani sul Camillo Cimiselli sbagliato perché, come si scoprì, a quel nome rispondevano due diverse persone. Mentre i giudici esaminavano uno dei tanti malcapitati che sfilavano nelle stanze di San Domenico («un reo a caso»),

<sup>35</sup> «Diedi alcuni libri al detto messer Pindaro – ammise Monzone – i nomi de quali si chiamano: le Prediche del Savonarola et un'operetta picciola del Vergiero volgara [...] Ancora diede al detto messer Pindaro un libretto picciolo il tenore del quale erano Prediche di mastro Giulio da Milano [...] I quali libri hebbi il Vergerio da messer Iacomo Malchiavella [...] il quale mi disse di haverle [sic] havuto dal Bonvicino insieme con le Prediche» (ASMO, *Inquisizione*, 7, 32, costituito dell'11 maggio 1575).

quell'omonimia potenzialmente esplosiva era affiorata. «Ho inteso – si affrettò a scrivere l'inquisitore al duca – che sono doi Camilli Cemisselli et tuti doi stavan a Rubiera». Per non fare «equivoco in gran pregiudicio dell'innocente» era necessario che Alfonso II impartisse ordini precisi e disponesse la cattura non «del moderno governor di Rubiera»,<sup>36</sup> ma del nipote luogotenente che da lui aveva tratto il nome.

A un nipote dedito a letture proibite corrispondeva dunque uno zio incolpevole, tale, come adombrò l'inquisitore, almeno fin quando non fossero emerse prove contrarie («del [...] governatore io non ho cosa alcuna *sin hora* al Santo Uffitio»).<sup>37</sup>

Nel novembre 1575, constatato che i complici erano da tempo rinchiusi in prigione e che i contorni della vicenda erano ormai noti al sacro tribunale, lo stesso Cimisselli ritenne opportuno comparire davanti ai giudici per chiarire la propria posizione. Ancora una volta i documenti mostrano nitidamente che il vero ricercato era il «libro sceleratissimo et iscomunicatissimo» di Curione. L'inquisitore di Ferrara informò il duca di quella comparizione spontanea e dei burrascosi eventi che ne erano seguiti con una lettera concitata:<sup>38</sup>

Serenissimo signor duca,  
Camillo Cemissello veduti alcuni sui complici pregiati nel Santo Uffitio, dubitando non esser accusato, da sé viene al Santo Uffitio et si acusa giuridicamente haver letto un libro sceleratissimo et

<sup>36</sup> Camillo Cimisselli *senior*, zio del Camillo coinvolto nei processi al *Pasquino* del 1575, fu rettore estense a Rubiera dal 1571 al 1580 (cfr. ASMO, *Rettori dello Stato, Reggiano, Rubiera*, 14). Secondo l'informazione offerta al duca dai figli del governatore, quest'ultimo morì a causa di una febbre maligna intorno al 12 luglio 1593 (ASMO, *Particolari*, 381; documenti riguardanti la famiglia). Altre carte relative a Cimisselli sono reperibili in ASMO, *Particolari*, 380.

<sup>37</sup> Lettera del 6 aprile 1575 conservata in ASMO, *Inquisizione*, 1, 5, III.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

iscomunicatissimo, il quale deride et nega tutti i sacramenti della nostra fede; confessa haverlo dato ad altri et finalmente si costituisce prontissimo alla penitenza et ogni ubbidienza dando sicurezza de 500 ducati per ubbidire. Volendo dunque il Santo Uffizio giuridicamente procedere doppo i consulti de dottori, havendogli io comandato che si presenti alla prigione per finir la sua causa la quale patisce molte difficoltà da chiarire, il detto Camillo oltra molte parole ingiuriose al Santo Uffizio del quale Vostra Altezza è nobilissima parte s'è partito et non ha voluto ubbidire. Io non posso per gravità del uffizio se non dichiararlo incorso nella pena de 500 ducati ma non farò cosa alcuna, massime di darne avviso a Roma, se prima non ho il consenso di Sua Altezza [...] Modona a 9 di novembre 75. Di Vostra Altezza humilissimo servitore,  
 l'Inquisitore di Ferrara.

Chiamando in causa Alfonso II, fra Eliseo Capys stigmatizza il comportamento di Cimiselli: nonostante i primi propositi di collaborazione, l'imputato aveva opposto al Sacro Tribunale «parole ingiuriose» rifiutando di presentarsi presso le prigioni inquisitoriali. Il personaggio-chiave della vicenda pasquillesca scivolava tra le mani di giudici insolitamente cedevoli, che si erano lasciati sfuggire l'importante accusato. Insieme ai percorsi del *Pasquino* nelle campagne intorno a Modena, i costituiti di Cimiselli avrebbero potuto illuminare le vie seguite dal libretto in mezzo alle colline da dove era sceso (Castelvetro-Levizzano), ma nulla – stando alle carte processuali – se ne poté cavare.

Difficile capire dai documenti rintracciati come la questione si risolvesse. Essa probabilmente andò ridimensionandosi forse proprio a causa del nervo scoperto che si era andati a toccare. Quanto è sicuro è che, ad anni di distanza, quell'episodio fu utilizzato da un anonimo estensore – forse il consigliere ducale Crispo – per lamentare lo strapotere e i soprusi dell'insop-

portabile tribunale di fede. Partendo dai tempi esecrandi dell'inquisitore Camillo Campeggi,<sup>39</sup> la peccata memoria di parte estense fissava nero su bianco le ragioni della protesta e invocava tra le prove principali la facilità con cui i giudici trascinavano in carcere uomini accusati senza fondamento:

In Modena l'inquisitione volendo procedere contro un Camillo Cimisello volea far carcerare il governatore di Robiera che havea il detto nome di Camillo et se Sua Altezza non havesse voluto intendere il negotio si saria fatto un gran disordine perché non era il detto governatore quel Camillo ch'esso inquisitore ricercava ma fu un altro, sì come poi si processe contra quello.<sup>40</sup>

Quella dei «disordini» provocati dall'operato dell'Inquisizione era un'argomentazione tanto ricorrente quanto inutile. La ricostruzione offerta dall'oppositore del sacro tribunale celebrava il provvido intervento del principe che aveva evitato il perpetrarsi di un'inaccettabile ingiustizia e, in ultima analisi, mostrava come a devoluzione ormai imminente l'orgoglio della casa d'Este fosse fiaccato, ma non abbattuto.

Se le ho raccontato tutto ciò, caro professore, è perché penso che l'insolita caccia al *Pasquino* consumatasi a Modena in anni in cui si è soliti ritenere quasi spento il movimento filoriformato

<sup>39</sup> La cui intransigenza si era fatta conoscere prima nel ducato estense poi in quello di Mantova. Un profilo sintetico del suo operato nelle voci biografiche di V. MARCHETTI, *Campeggi, Camillo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974, pp. 439-440, e A. PROSPERI, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. I, pp. 252-253.

<sup>40</sup> ASMO, *Inquisizione*, 293, VI. L'attuale attribuzione del documento, non dato, al consigliere Crispo è di mano archivistica e come tale resta da verificare.

renda ragione di intuizioni e indizi che già lei aveva intravisto ed esplorato.

Anzitutto l'importanza capitale del libro di Curione divenuto, nelle mani di Rangoni, Cimiselli e Passerini, la bandiera e il manifesto di una pervicace resistenza antiromana.<sup>41</sup> Non uno dei tanti libri proibiti circolanti negli ambienti del dissenso locale, ma il libro «heretechissimo»; un libro da cui persino gli imputati sentirono di dover prendere le distanze in modo netto perché ciò che esso dimostrava era una colpa inconfutabile e senza appello.

È poi un'altra delle direttrici da lei tracciate a trovare nei processi dei tardi anni Settanta ulteriore conferma: l'importanza, cioè, delle campagne nell'evoluzione della complessa e stratificata riluttanza al disciplinamento romano. Quando le capitò di volgere lo sguardo agli abitanti del contado, vi scopri i segni della «signora delle erbe», i panni stesi a raccogliere la rugiada estiva e il pullulare di riti e pratiche che invano sinodi e decreti tentavano di sradicare. La strada su cui Pasquino ci ha condotti sembra aggiungere qualcosa di più: le campagne dove si raccoglievano felce ed erbe magiche sono le stesse in cui la protesta continuava a crescere, ibridandosi – come accadde per Guido Rangoni – con filtri d'amore e ostie arrossate di sangue.

Le bastò infine sfogliare le cronache prodotte con abbondanza dai suoi compatrioti modenesi per rendersi conto del senso di appartenenza alla Comunità che sempre governò gli affari della piccola città in cui erano nati Ludovico Castelvetro, Carlo

<sup>41</sup> A tale proposito l'analisi di Biondi sui contenuti del *Pasquino* – un libro in cui i dissidenti «deggevano, espressa nella forma immaginosa della visione, la nozione riformata del carattere surrettizio e parassitario dell'istituzione ecclesiastica» – e le più recenti considerazioni di Antonio Rotondò sui libelli circolanti a Modena volti a dimostrare l'incarnazione dell'Anticristo nelle strutture della Chiesa cattolica, paiono convergere (BIONDI, *Il Pasquillus extaticus*, cit., p. 7; ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa*, cit.).

Sigonio e Giovanni Battista Spaccini. I potentati di antico lignaggio e gli uomini nuovi partoriti dai rivolgimenti di una società in fermento<sup>42</sup> furono una questione con cui anche i duchi di Ferrara dovettero misurarsi e finché poterono accordarono a essi tutto il loro appoggio, in un complicato gioco di equilibri e convenienze. I nomi di Cimiselli e Bonvicino – luogotenenti di feudatari e funzionari dello Stato estense – non sono che le vestigia delle strenue difese giurisdizionali condotte dai duchi negli anni Quaranta e Cinquanta a vantaggio di molti sudditi reclamati dal Sant’Uffizio. Quando esporsi apertamente divenne troppo rischioso per i sovrani, fu a livello periferico, dove il potere di magistrati e signori era più forte e meno stringente il controllo inquisitoriale, che il dissenso religioso poté trovare nuove zone di protezione. Le frizioni tra podestà e inquisitori non a caso caratterizzeranno la fine del XVI secolo, mostrando la vitalità delle mai tramontate ragioni della politica.<sup>43</sup>

Ma lei queste cose le ha sempre conosciute e del resto sono io che, salutandola, confesso di averle imparate da lei.

<sup>42</sup> Si vedano a riguardo L. MARINI, *Lo Stato estense*, Torino, UTET, 1987 e M. CATTINI, *Tremilacinquecento Modenesi al Governo del Comune*, in *Al governo del comune. Tremilacinquecento modenesi per la comunità locale dal XV secolo ad oggi*, a cura di M. Cattini, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 1996, pp. 9-23.

<sup>43</sup> Cfr. S. PEYRONEL RAMBALDI, *Podestà e inquisitori nella montagna modenese. Riorganizzazione inquisitoriale e resistenze locali (1570-1590)*, in: *L’Inquisizione Romana in Italia nell’età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali – Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, pp. 203-231.





Contro i falsari.

Gaspar Barreiros censore di Annio da Viterbo

*Giuseppe Marcocci*

## 1. Annio da Viterbo fra storia e antiquaria

«Non si sottolineerà mai abbastanza», ha scritto Albano Biondi, «il contributo dato all'organizzazione dell'universo di discorso storiografico [...] dall'erudizione quattro-cinque-centesca». In quel processo, una tappa decisiva fu rappresentata dai «falsi di Annio da Viterbo», a cui Biondi ha dedicato ricerche tuttora insuperate.<sup>1</sup> Particolare attenzione ha rivolto alle riprese e alle confutazioni del celebre falsario quattro-centesco nel contesto della penisola iberica del Cinquecento. E ha individuato un decisivo momento di svolta nella polemica ingaggiata, alla metà del secolo, da un confratello di Annio da Viterbo (ca. 1432-1502), il teologo domenicano Melchor Cano (1509-1560), intellettuale tra i più autorevoli nella Spagna del *Siglo de Oro*.<sup>2</sup> In questo saggio intendo muovermi lungo il solco tracciato da Biondi, affrontando il caso di un contemporaneo di Cano: il portoghese Gaspar Barreiros (ca. 1500-1574).

<sup>1</sup> A. BIONDI, *Tempi e forme della storiografia*, ora in ID., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Modena, Archivio Storico del Comune di Modena, 2008, pp. 513-554 (le citazioni sono tratte da p. 531).

<sup>2</sup> Il primo saggio dove A. Biondi ha messo a fuoco il problema è *Melchor Cano: la storia come locus theologicus*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXXX (1971), pp. 43-54.

Nelle pagine che seguono intreccerò a più riprese vicende italiane e vicende iberiche. Per entrare dunque da subito nel genere letterario rispetto al quale **Barreiros** espresse le sue critiche ad **Annio**, partirò da una citazione tratta dall'introduzione della *Descrittione di tutta Italia*, opera di **Leandro Alberti** (1479-1552), anch'egli domenicano, pubblicata a Bologna nel 1550:

questa nobilissima Provincia hora ITALIA addimandata, hebbe il suo principio glorioso, così di tempo, come di popoli (però che cominciò ne' tempi dell'Aureo secolo) sotto gl'illustri Precipii **Giano, Camese, & Saturno** Fenici, & saggi, riputati dagli antichi Dei. Et fu questa natione la prima, che mandasse habitatori per il Mondo dopo il Diluvio universale, come scrive **Catone** nell'Origini. A questa parte furono posti diversi, & varij nomi, secondo la diversità, & varietà de' tempi. Conciosia cosa che prima fu detta GIANICOLA da **Giano** overo **Noè** detto altrimenti **Enotrio** come piu oltre mostra **Catone**.

Alberti proseguiva poi riferendo altri antichi nomi dell'Italia: Enotria, Camesena, Saturnia.<sup>3</sup> Quell'elenco era teso a dimostrare che le città italiane non erano state fondate dai greci, come affermato da autori quali **Strabone** o **Dionigi di Alicarnasso**. **Alberti** si richiamava a una tradizione alternativa, che identificava l'Italia come la prima terra ad essere stata ripopolata dopo il diluvio universale. Sua fonte dichiarata erano le *Origines* di **Catone il Vecchio**, opera oggi perduta come al tempo di **Alberti**, alla quale era facile perciò attribuire storie inventate o falsificate ad arte. I lettori di **Anthony Grafton** avranno forse riconosciuto subito, dietro al nome di **Catone il**

<sup>3</sup> Cito dalla recente ristampa anastatica dell'edizione veneziana del 1568: **L. ALBERTI**, *Descrittione di tutta Italia... aggiuntavi la descrittione di tutte l'isole*, Bergamo, Leading Edizioni, 2003, II, c. 1r.

Vecchio, l'ombra di Annio da Viterbo – detrattore dell'influenza degli antichi scrittori greci sulla cultura umanistica italiana –, una presenza diffusa nell'opera di Alberti, come hanno messo in luce i recenti e puntuali lavori di Giancarlo Petrella.<sup>4</sup>

Predicatore, esorcista, autore di profezie, uomo potente alla corte di papa Alessandro VI, Annio da Viterbo fu tenuto per grande erudito e editore di manoscritti di opere perdute dell'antichità.<sup>5</sup> Ma solo in parte fu un antiquario nella definizione proposta da Arnaldo Momigliano nelle sue lezioni sulle *Radici classiche della storiografia moderna* (1961-1962): «il tipo d'uomo che s'interessa di fatti storici senza essere interessato alla storia».<sup>6</sup>

<sup>4</sup> G. PETRELLA, *Fra Leandro e le falsificazioni di Annio da Viterbo*, in ID., *L'officina del geografo. La «Descrittione di tutta Italia» di Leandro Alberti e gli studi geografico-antiquari tra Quattro e Cinquecento*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 59-76. L'accenno a Anthony Grafton si riferisce naturalmente a *Falsari e critici. Creatività e finzione nella tradizione letteraria occidentale*, Torino, Einaudi, 1996 (ed. or. *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton, Princeton University Press, 1990). Sul falso Catone cfr. E. FUMAGALLI, *Un falso tardo-quattrocentesco: lo pseudo-Catone di Annio da Viterbo*, in *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, a cura di R. Avesani et al., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, I, pp. 337-363. Su Annio da Viterbo e la Grecia antica cfr. E.N. TIGERSTEDT, *Ioannes Annius and Graecia Mendax*, in *Classical, Mediaeval and Renaissance Studies in Honor of Berthold Louis Ullman*, a cura di Ch. Henderson jr., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, II, pp. 293-310.

<sup>5</sup> A. GRAFTON, *Traditions of Invention and Invention of Traditions in Renaissance Italy: Annius of Viterbo*, in ID., *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1991, p. 76-103. Stimolante il saggio di N. TEMPLE, *Heritage and forgery. Annio da Viterbo and the quest for the authentic*, «Public Archaeology», II (2001), 3, pp. 151-162. Sull'interessi escatologici cfr. C. VASOLI, *Profezia ed astrologia in uno scritto di Annio da Viterbo*, in ID., *I miti e gli astri*, Napoli, Guida, 1977, pp. 17-49.

<sup>6</sup> A. MOMIGLIANO, *Le radici classiche della storiografia moderna*, a cura di R. Di Donato, Firenze, Sansoni, 1992 (ed. or. *The classical foundation of modern historiography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1990), p. 59.

Momigliano, infatti, descrisse l'antiquario come un amante di «fatti disparati e oscuri», consapevole però che «dietro elementi singoli, apparentemente incoerenti, c'era l'Antichità, misteriosa ed augusta». <sup>7</sup> Sostenne, pertanto, che la «famigerata parola» Rinascimento fosse un termine quanto mai appropriato per esprimere il ritorno, tra Quattro e Cinquecento, all'«antica ricerca erudita come disciplina autonoma, da non confondersi con la storia». <sup>8</sup> Sarebbe stata piuttosto la filologia a incontrarsi di nuovo con l'antiquaria: «erano state inseparabili nell'antichità; furono di nuovo inseparabili nel Rinascimento». <sup>9</sup> Momigliano, del resto, lo aveva già scritto in un conciso, ma illuminante passaggio del suo precedente saggio *Storia antica e antiquaria* (1950): la nozione di antiquario come «un amante, un collezionista e uno studioso» di iscrizioni epigrafiche, monete e resti, fu uno dei più tipici concetti dell'età degli umanisti. <sup>10</sup> Già allora, l'antiquario non era uno storico, anche se «nei titoli dei libri del XV secolo la parola “antiquitates” significa semplicemente storia». <sup>11</sup>

Annio collezionò numerose iscrizioni relative alla sua città natale – Viterbo –, tese a esaltarne la passata grandezza. Ma si trattava per la maggior parte di falsi fabbricati ad arte. Nel 1498 furono date alle stampe le sue annotazioni alle opere perdute di antichi autori greci realmente esistiti, come Archiloco, il caldeo Beroso e l'egizio Manetone, ma anche inventati, come Metastene, nonché dei nobili romani Catone il Vecchio, Fabio Pittore e

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> A. MOMIGLIANO, *Storia antica e antiquaria*, ora in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984 [ed. or. *Ancient History and the Antiquarian*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XIII (1950), pp. 285-315], p. 10.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

**Properzio**. I *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium* – questo il titolo dell'opera di **Annio** nella sua prima edizione romana – presentavano un *corpus* di testi che offriva una «cornice cronologica precisa» in grado di colmare le lacune nella conoscenza della storia universale. Da questo punto di vista, proprio come rilevato da **Momigliano**, le *Antiquitates* di **Annio** (così divenne consueto riferirsi ad esse dopo l'edizione parigina del 1512, intitolata *Antiquitatum variarum volumina XVII*) erano un libro di storia. Gli autori che vi si pubblicavano erano noti allora soltanto perché citati da altri scrittori greci e latini. Così, i lettori di **Annio** vi trovarono risposte a domande antiche e dubbi, a partire dai nodi lasciati irrisolti dal racconto biblico.

Due erano le principali peculiarità formali degli scritti messi in circolo da **Annio**: da un lato, il continuo ricorso a serie genealogiche; dall'altro, la tendenza a spiegare nessi e collegamenti inattesi attraverso l'etimologia. **Annio** dichiarava di avere personalmente ritrovato in biblioteche private e monasteri i manoscritti delle opere tornate alla luce. Da **Beroso** e **Catone** ricavò le prove per dimostrare che Viterbo e l'Etruria erano il luogo di origine della più antica sapienza.<sup>12</sup> Sulla scorta dei presunti frammenti delle *Origines*, respinse la teoria di una fondazione greca delle città italiane. Ma soprattutto, l'*Historia Chaldaica* di **Beroso** forniva una narrazione della sorte dell'umanità dopo il diluvio universale, tracciando un quadro coerente della tradizione noachica: **Noè** sarebbe stato un gigante che, grazie alla propria sapienza astrologica, avrebbe previsto il diluvio e messo in salvo se stesso e i suoi figli.

<sup>12</sup> La proposta ebbe poi notevoli sviluppi in Toscana sotto il granduca **Cosimo I**. Per una rapida sintesi cfr. **R. FUBINI**, *Annio da Viterbo nella tradizione erudita toscana*, ora in ID., *Storiografia dell'umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 335-342.

Dall'Armenia, i discendenti di Noé avrebbero poi ripopolato tutte le terre, mentre il patriarca si sarebbe stabilito in Italia, cambiando nome in Giano. Annio accreditava simili storie, spiegando l'esatto significato dei misteriosi testi che affermava di aver scoperto. Da antiquaria e filologia passava così alla vera e propria storia, tanto da fissare tre regole per decretare l'autorevolezza di una fonte: bisognava stabilire se essa proveniva dagli archivi ufficiali di una delle «quattro monarchie» dell'antichità (Caldea, Persia, Grecia e Roma), da iscrizioni epigrafiche, o da un'indagine etimologica comparata.

## 2. Lettori iberici di Annio da Viterbo

In qualche modo, le *Antiquitates* di Annio godettero di quello che Carlo Ginzburg, in polemica con Roland Barthes, ha chiamato l'«effetto di verità» di un libro di storia.<sup>13</sup> Beroso e il commento anniano divennero così un *best seller* del Rinascimento. Nella costruzione del suo artificio, Annio fece uso di tutti gli ingredienti tipici degli umanisti, dall'erudizione alla filologia, all'antiquaria. Soprattutto, dai suoi falsi gemmò una nuova storiografia dalle molteplici applicazioni, compreso lo studio dell'origine dei popoli, un problema avvertito come urgente nel Cinquecento segnato dal proto-nazionalismo delle monarchie europee.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> C. GINZBURG, *Descrizione e citazione*, ora in ID., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 16.

<sup>14</sup> In questa direzione si è mosso W. STEPHENS, *Giants in Those Days. Folklore, Ancient History and Nationalism*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1989.

Fu particolarmente evidente nel caso della penisola iberica.<sup>15</sup> Nel 1512 il grammatico e umanista Elio Antonio de Nebrija ripubblicò le *Antiquitates* di Annio, un'opera – bene ricordarlo – dedicata ai Re Cattolici e nella quale era stata inserita, sebbene all'ultimo momento, una sezione dal titolo *De primis temporibus, & quatuor ac viginti regibus Hispaniae & eius antiquitate*, tesa a mettere in risalto come la grandezza ispanica fosse di gran lunga precedente al periodo romano e visigotico (era forse un segno di omaggio per il pagamento dei costi dell'*editio princeps* da parte dell'oratore spagnolo a Roma, Garcilaso de la Vega).<sup>16</sup> Qualche anno più tardi, nell'*Historia natural y general de la Indias* (1535), Gonzalo Fernández de Oviedo estese anche agli indios d'America la teoria migratoria dell'umanità di Beroso, mettendo in connessione la loro genealogia con la Bibbia.<sup>17</sup> E ancora: nominato cronista regio nel 1539, Florián de Ocampo, allievo di Nebrija, nella sua produzione storica sulla Spagna avrebbe dato veste ufficiale alla teoria di derivazione anniana circa la discendenza della «nazione spagnola» (*nación Española*) dal gigante Tubal, nipote di Noé e padre di Ibero.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Sulla circolazione di Annio nel mondo iberico resta fondamentale R.B. TATE, *Mythology in Spanish Historiography of the Middle Ages and the Renaissance*, «Hispanic Review», XXII (1954), pp. 1-18. Cfr. anche S. MACCORMACK, *History, Memory and Time in Golden Age Spain*, «History and Memory», IV (1992), 2, pp. 38-68.

<sup>16</sup> *Opuscula in hoc volumine contenta. Archilochus de temporum antiquitate & boomeris octo... Antonius Nebrissensis... dispunctit, interpunctit atque pro virili ex inemendato exemplari castigavit & imprimi curavit*, Burgis, in officina Frederici Alemani, 1512.

<sup>17</sup> G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale. Dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 16.

<sup>18</sup> A. SAMSON, *Florián de Ocampo, Castilian Chronicler and Habsburg Propagandist: Rhetoric, Myth and Genealogy in the Historiography of Early Modern Spain*, «Forum for Modern Language Studies», XLII (2006), 4, pp. 339-354.

Furono soltanto alcuni esempi del successo del modello anniano, che a un livello più ordinario permise a tanti storici di comporre «genealogie incredibili», intrecciando i lignaggi delle grandi famiglie nobili europee.<sup>19</sup> Più creativo e efficace fu **Guillaume Postel**, che proiettò l'antica sapienza anniana sullo sfondo di una religione mitica, composta da una pluralità di elementi di diversa origine, a cui **Biondi** consacrò un penetrante articolo nel 1972.<sup>20</sup> **Annio**, infine, ispirò gli autori di descrizioni, il genere letterario della geografia antiquaria, cui appartiene anche il trattato di **Alberti**, sul quale conviene tornare ora brevemente a concentrarsi.

La descrizione fu una tipica forma umanistica di storiografia. **Marica Milanesi** ne ha indicato il principale obiettivo nel restaurare una corrispondenza tra i nomi moderni e la posizione dei luoghi da un lato, e il diverso modo in cui questi ultimi furono indicati dagli scrittori classici.<sup>21</sup> L'antiquaria e la filologia furono gli strumenti privilegiati di quella che prese il nome di geografia storica, in cui la parola degli antichi era più autorevole delle testimonianze prodotte dall'esperienza personale di un autore moderno. Così fu per **Alberti**. È un fatto che egli percorse gran parte dell'Italia, ma a preoccuparlo di più nella sua opera non era la geografia fisica che aveva sotto gli occhi, bensì la possibilità di conciliare il presente con il passato. Perciò, facendosi filologo, usava le etimologie anniane per conservare il nome di un fiume ricavato da un verso in latino o greco, o per decifrare epigrafi. Allo stesso modo, le genealogie

<sup>19</sup> **R. BIZZOCCHI**, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995.

<sup>20</sup> **A. BIONDI**, *Annio da Viterbo e un aspetto dell'orientalismo di Guillaume Postel*, ora in ID., *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 217-235.

<sup>21</sup> **M. MILANESI**, *Per una storia della geografia storica*, «Geographia Antiqua», x-xi (2001-2002), pp. 41-57.



anniane, o più spesso il loro modello, gli permisero in più di una occasione di sciogliere dubbi, per esempio sulla fondazione di una città.

Nonostante la fioritura di riprese da **Annio**, oppositori e detrattori non tardarono a comparire. E in tal senso, il caso degli intellettuali iberici del Rinascimento riveste uno speciale interesse per il rilievo teorico delle critiche mosse e per la pluralità dei punti di vista espressi. La precoce stroncatura di **Juan Luis Vives** conobbe una certa fortuna. Nel commento a *De civitate Dei*, dato alle stampe a Basilea nel 1522, il dotto umanista valenciano, residente allora a Lovanio, bollò gli scritti ritrovati da **Annio** come «feccia» (*fecce*), «libelli frivoli e di incerto autore» (*libellis frivolis & incertorum autorum*), composti «per stupire lettori inesperti» (*ad stupefaciendos imperitos lectores*).<sup>22</sup> In quelle parole si avverte tutto il fastidio del sostenitore di una severa erudizione fondata sulla conoscenza della grammatica e delle lingue classiche, in sintonia con la lezione del maestro e amico **Erasmus** (che pure si era attirato le ironie di colleghi umanisti per avere ripreso uno dei falsi anniani – il *De temporibus* di Filone – in una nota del suo *Novum Instrumentum*, 1516).<sup>23</sup>

I primi argomentati attacchi ad **Annio** da parte di autori iberici, tuttavia, uscirono dai torchi solo quattro decenni più tardi. A formularli non furono umanisti erasmiani, che pure non mancavano nella penisola iberica (come ha insegnato

<sup>22</sup> Cito per comodità da un'edizione successiva: **AGOSTINO D'IPPONA**, *De Civitate Dei Libri XXII. Ad priscae venerandaeque vetustatis exemplaria denno collati, eruditissimisque insuper Commentarijs per undequaque doctiss. virum Ioann. Ludovicum Vivem illustrati & recogniti*, Basileae, apud Hieronimum Frobenium et Nicolaum Episcopium, 1555, lib. 18, col. 993.

<sup>23</sup> Cfr. la lettera di **Erasmus** a **Cuthbert Tunstall**, Lovanio, 22 ottobre 1518, in *Opus Epistolarum Des. Erasmi*, a cura di **P.S. Allen-H.M. Allen**, III, Oxford, Clarendon Press, 1913, p. 425.

Marcel Bataillon), bensì due religiosi di vasta cultura, il domenicano spagnolo Melchor Cano e il portoghese Gaspar Barreiros.<sup>24</sup> Consolidarono così la tradizione risalente a Vives, destinata ad avere fortuna ancora agli inizi dell'Ottocento.<sup>25</sup>

La critica di Cano è ormai nota da tempo agli studiosi, anche grazie a Biondi, e mi limiterò qui a richiamarla per sommi capi. Nel penultimo libro dei suoi monumentali *De locis theologicis libri duodecim* – lavoro di una vita pubblicato postumo e incompleto a Salamanca nel 1563, per volontà dell'inquisitore generale Fernando de Valdés –, Cano tentò di reintegrare i precetti della storiografia umanistica, ai quali non era stato insensibile in gioventù (come ha ricordato in un penetrante saggio Michele Olivari), all'interno di una teologia scolastica militante, intesa come arma di una battaglia per la verità da condurre anche nella realtà profana del mondo terreno.<sup>26</sup> In un'ampia riflessione sui titoli di credibilità e di autorevolezza delle fonti storiche, Cano sviluppò un discorso specifico sulla storia degli uomini, prendendo di mira le regole anniane e dimostrando, senza fatica, la falsità degli antichi testi editi dal confratello italiano.

<sup>24</sup> Sull'erasmismo nel mondo iberico cfr. M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*, a cura di Ch. Amiel, Genève, Droz, 1991, 3 voll.; ID., *Études sur le Portugal au Temps de l'Humanisme*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian-Centre Culturel Portugais, 1974; A. MOREIRA DE SA, *De re erasmiana. Aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1977.

<sup>25</sup> Nell'originale a stampa di una *Disertación histórico-geográfica sobre el origen, nombre y población de Madrid*, datata 1802, si avvertiva ancora l'esigenza di rifiutare il modello di Annio, osservando come «lo convencieron de apócrifo Rafael Volaterrano, Luis Vives, Melchor Cano, Gaspar Barreiros y especialmente el canónigo Juan de Vergara», in Archivio Historico Nacional, *Consejos*, leg. 51.625, c. 2v (citato in V. MORENO GALLEGÓ, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2006, p. 279, nota 54).

<sup>26</sup> M. OLIVARI, *Le diverse facce di Melchor Cano*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. Prosperi con la collaborazione di M. Donattini e G.P. Brizzi, Bulzoni, 2001, Roma, I, pp. 149-176.

Che quell'operazione derivasse dall'esigenza di difendere l'esegesi biblica tradizionale, o piuttosto dal disagio provato verso gli scritti agiografici, come ha scritto Momigliano nella sua recensione alla traduzione di Cano curata da Biondi, non vi sono dubbi che il riconoscimento del valore della storia profana, seppure in un quadro di indiscussa superiorità della teologia, lasciò in eredità una nuova consapevolezza critica alla storiografia d'età moderna.<sup>27</sup>

### 3. Gaspar Barreiros lettore di Leandro Alberti

Se la critica del professore universitario Cano nacque nelle sale del convento di San Esteban a Salamanca, nel cuore della roccaforte della teologia scolastica e in risposta a una cultura storica spagnola sempre più sensibile al fascino delle genealogie anniane, la polemica sollevata negli stessi anni dall'erudito portoghese Barreiros – meno studiato, ma comunque noto – pare aver avuto origine da un intenso soggiorno nell'Italia del Rinascimento ormai maturo.<sup>28</sup> L'operazione di Barreiros fu senz'altro meno ambiziosa e qualificata di quella di Cano, ma si nutrì anch'essa di una miscela di cultura umanistica e preoccupazioni ortodosse. Grossomodo coetaneo del teologo

<sup>27</sup> M. CANO, *L'autorità della storia profana*, a cura di A. Biondi, prefazione di L. FIRPO, Torino, Giappichelli, 1973 (la preziosa introduzione di Biondi è riprodotta ora in Id., *Umanisti, eretici, streghe* cit., pp. 455-492). La recensione di Arnaldo Momigliano apparve sulla «Rivista Storica Italiana», LXXXVI (1974), 4, pp. 770-772.

<sup>28</sup> Ne ha sottolineato l'importanza, accanto alla critica dell'umanista Antonio Agustín, W. STEPHENS, *When Pope Noah Ruled the Etruscans: Annius of Viterbo and his Forged Antiquities*, «MLN», CXIX (2004), 1, pp. S201-S223 (ma nessuna attenzione è prestata al contesto culturale in cui Barreiros maturò le sue posizioni).

domenicano, ma forse privo delle sue inquietudini giovanili, **Barreiros** espresse anch'egli una ferma condanna nei confronti di **Annio**, sebbene per una via all'apparenza indipendente da **Cano**, di cui pare non aver conosciuto le posizioni.

**Barreiros** era cugino per parte di madre di uno dei più autorevoli umanisti nel Portogallo del Cinquecento, **João de Barros** (1496-1570), autore di una celebre cronaca delle origini dell'impero lusitano in Oriente – le *Décadas da Ásia*, che iniziarono a uscire a stampa dal 1552. Fu inoltre un protetto del principe **Enrico**, potente inquisitore generale di Portogallo, al cui servizio operò come notaio del Sant'Uffizio di Évora nei primi anni Quaranta, dopo aver studiato retorica e teologia a Salamanca. Nel 1546 si recò a Roma per porgere il ringraziamento ufficiale a **Paolo III** da parte del principe **Enrico**, eletto cardinale l'anno precedente.<sup>29</sup> Come **Cano**, **Barreiros** tentava di coniugare erudizione umanistica e orgogliosa difesa dell'ortodossia. A Roma alternò i doveri diplomatici, agendo anche da spia dell'Inquisizione contro i *conversos* fuggiti in Italia, ai suoi interessi di antiquario e di storico. Entrò in contatto con grandi umanisti ormai prossimi alla morte, come i cardinali **Pietro Bembo** e **Iacopo Sadoleto** (in passato già in stretto contatto con l'umanista portoghese **Damião de Góis**).<sup>30</sup> Ebbe anche l'opportunità di leggere molti testi, tra i quali forse una versione manoscritta della *Descrittione* di **Leandro Alberti**, entrata in circolazione prima della pubblicazione (nel 1536 l'umanista

<sup>29</sup> Su questi e sui seguenti dati biografici rinvio alla mia voce *Barreiros, Gaspar*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da **A. Prosperi**, con la collaborazione di **V. Lavenia** e **J. Tedeschi**, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, I, pp. 139-140.

<sup>30</sup> Su questo punto mi permetto di rinviare il lettore al mio articolo *Gli umanisti italiani e l'impero portoghese: un'interpretazione della Fides, Religio, Moresque Aethiopum di Damião de Góis*, «Rinascimento», XLV (2005), pp. 307-366.

Giovanni Antonio Flaminio ne aveva ricevuto in lettura una prima versione).<sup>31</sup>

Fu durante il soggiorno romano, protrattosi fino al 1548, che Barreiros compose la prima stesura di un erudito resoconto del suo viaggio dalla penisola iberica all'Italia: una *Chorographia* del tragitto da Badajoz a Milano, scritta – pare – proprio su richiesta del cugino Barros. La descrizione di Barreiros sarebbe stata pubblicata soltanto nel 1561 in circostanze particolari, come si dirà, ma la dedica originaria al cardinale infante è datata al gennaio 1548. Come vi si poteva leggere, Barreiros adottò il modello della descrizione umanistica, soffermandosi sulla consueta questione dei nomi geografici e della fondazione delle città:

se il tempo non avesse mutato, né alterato la divisione e i nomi delle province e dei luoghi, dei fiumi e dei mari, dei monti e dei capi, non sarebbe necessario questo mio lavoro, dato che possediamo ancora alcuni autori greci e latini che scrissero dottamente i siti e le qualità delle terre. Ma poiché la monarchia di Roma declinò nella sua potenza e ad essa succedettero nazioni barbare senza alcuna educazione [...], tutto fu mutato, alterato e rovinato. I nomi cambiarono in altri, le città si spopolarono, gli edifici crollarono, molti libri andarono perduti, con cui si perse anche la notizia di molte cose che si leggono nei pochi testi di geografia che sono rimasti.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> A. PROSPERI, *L'Italia di un inquisitore*, in *L'Italia dell'inquisitore. Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella «Descrittione» di Leandro Alberti*, a cura di M. Donattini, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp. 7; 9.

<sup>32</sup> «[...] se o tempo nã variara nem alterãra á repartiçam & os nomes das provincias & lugares, dos rios, & dos mares, dos môtes & dos cabos, desnecessario for a este meu trabalho, onde temos ainda algûs autores Grægos e Latinos que tam doctamente screvêram os sitios & qualidades das terras. Mas como á monarchia de Roma fez declinaçam em sua potentia, & n'ella soccedêram nações barbaras sem algũa policia [...], tudo logo foi

Come per **Alberti**, dunque, anche per **Barreiros** si poneva anzitutto l'esigenza di colmare un vuoto d'ignoranza, ma il pronto richiamo alla passata grandezza di Roma equivaleva a schierarsi sul fronte opposto rispetto al domenicano italiano. **Barreiros** non avvertiva, infatti, il problema di fondare una geografia antiquaria su una base distinta e più remota della tradizione classica, che peraltro in Portogallo, a differenza che in Spagna, non era ancora apertamente insidiata dai falsi anniani. Anzi, nel tentativo di coniugare il primato dei greci e dei latini con la superiorità dell'esperienza personale e autoptica, egli arrivava a porre in continuità ideale le opere di autori classici che avevano viaggiato, come **Plinio**, **Polibio**, **Strabone** o **Sallustio**, con i successi delle scoperte portoghesi al tempo del re **Emanuele I** (1495-1521). Seguiva, sempre nella dedica a **Enrico**, un rifiuto netto del metodo di **Annio** (di cui si taceva però il nome), liquidato come una «contagiosa malattia»:

poiché vedevo la fama di alcune opere degli antichi coperta dalla selva della barbarie che crebbe su di essa, da cronache di Spagna, Francia e Italia composte in tempi oscuri e barbari, e poiché vedevo alcuni autori moderni affetti da questa contagiosa malattia, che contrassero per la lettura di tali cronache, e che non solo le città, ma persino i monti, i fiumi, i ponti e gli edifici erano intitolati a **Ercole**, **Tubal**, **Gerione**, e la gente del popolo, ma anche molti nobili, erano persuasi da queste frottole e sciocchezze, ho deciso, per quanto è dato al mio povero talento e al mio debole

trocado, alterado & diminuido. Hus nomes se mudaram em outros, despovoãramse cidades, destroiramse edificios, perderãse muitos livros, com que tâbê se perdeo a noticia de muitas cousas que stam scriptas n'esses poucos que da geographia ficaram» (G. **BARREIROS**, *Chorographia de alguns lugares que stam em hum caminho, que fez... o anno de M.D. xxxxiij. começado na cidade de Badajoz em Castella té á de Milam em Itália, cõ algumas outras obras...*, em Coimbra, por Ioã Alvarez impressor da Universidade, 1561, cc. iiij v-.\*j r).

ingegno, di dare a **Cesare** quel che è di Cesare, e a ciascuno il suo, perché è fuori di ragione che la fama di **Ercole** approfitti di ciò che hanno meritato i romani con maggiori fatiche delle sue famose dodici, né che i nome di **Tubal** e **Gerione** siano associati a città e edifici che non hanno mai fondato, né costruito.<sup>33</sup>

La netta presa di distanza da **Annio** si sarebbe fatta esplicita soltanto all'interno della *Chorographia*, proprio quando **Barreiros** si accingeva a trattare della confusione intorno ai nomi dell'Italia, in aperto riferimento al passo citato in apertura del presente articolo: «venendo alla ragione dei nomi di questa provincia, lasciando da parte quelli dati da **Leandro Alberti** e **Giovanni Annio**, di cui parlerò più avanti, non conosco autore grave o classico, come essi lo appellano, che dica che l'Italia abbia avuto tanti nomi».<sup>34</sup> Quelle parole seguivano un duro attacco a «**Beroso**, **Catone** de originibus, **Sempronio**, autori adulterini, e **Annio** loro interprete», assimilati a una pianta infes-

<sup>33</sup> «[...] vendo eu a fama d'algũs trabalhos dos antigos, cuberta do mato da barbaria que sobre ella creceo, de chronicas d'Hespanha, França, & Italia, cõpostas em tempos obscuros & barbaros, & vendo tambem algũs authores modernos, tocados d'este mal contagioso, que selhe apegou da liçã d'estas taes chronicas, & que nam somente as cidades, mas os montes, os rios, as pontes, & edificios, stavã intitulos em **Hercules**, em **Thubal**, em **Geriam**, & a gente popular com muita da nobre, persuadida d'estas patranhas & vaidades, determinei conforme à valia de meu pobre talento, & fraco engenho, dar ó de **Caesar** á **Caesar**, & á cada hum o seu, porque nam parece razam, que á fama de **Hercules** logre, o que merecêram os Romãos com mores trabalhos, que os seus doze fabulosos, nem menos que os nomes de **Thubal** & **Geriam**, stem postos em cidades & edificios, que elles nunca fundaram, nem fabricaram» (*ivi*, c. \*iv v).

<sup>34</sup> «[...] vindo à razã dos nomes d'esta provincia, passando por os que lhe deu **Leandro Alberti**, & **Ioannes Annio**, em que depois falarei, eu nã tenho visto author grave ou classico como lhe elles chamã, que diga aver tido Italia tantos nomes» (*ivi*, cc. 191r-v)

tante (la «veccia»). Il credito accordato loro da autori moderni come **Alberti** e **Ocampo**, ma soprattutto da **Nebrija** e **Agostino Steuco** (nel *De perenni philosophia*, 1540), confessava **Barreiros**,

mi ha indotto a uno sforzo per smascherare l'imbroglio di questo autore, chiunque egli sia, che ha vestito **Beroso** e altri illustri scrittori con una stoffa così umile, come sono i libri pubblicati sotto il loro nome, dei quali ho scritto una censura [...] dato che sinora nessun dotto ha voluto mostrare la verità a coloro che non sono in grado di intendere.<sup>35</sup>

**Barreiros** alludeva alle sue *Censuras... sobre quatro livros intitulos em M. Portio Catam de Originibus, em Beroso Chaldae, em Manethon Egyptio, & em Q. Fabio Pictor Romano*, apparse in appendice alla prima edizione della *Chorographia*, uscita, come si è detto, nel 1561 a Coimbra. Il fratello **Lopo de Barros**, curatore dell'edizione a stampa della raccolta (conteneva anche un trattato in latino su Ofir e un'orazione contro i turchi del **vescovo di Évora, Garcia de Meneses**), chiarì che, dopo essersi consultato con «alcuni uomini dotti» (e averli sottoposti al canonista **Juan de Morgovejo**,

<sup>35</sup> «E a ervilhaça d'outros com as chronicas das terras, & com **Beroso**, **Catam** de Originibus, **Sempronio**, authores adulterinos & com **Annio** seu interprete, deixaremos para quem d'elles se quiser aproveitar: como fez **Leandro Alberti** per todo discurso de sua Italia, & **Floriã do Câpo** na sua geographia, & outros muitos a que estes livros enganaram, em que entraram **Antonio de Nebrissa**, & **Augustinho Eugubino** barões doctissimos, cada hum em seu genero de profissam & facultade de letras: de que mais me spanto que dos outros, cujo nome nam chegou ao d'estes dous. O que nos moveo trabalhar por descubrir os enganos d'este author, quem quer que foi, que vestio a **Beroso** & a outros illustres scriptores, de tam baixa estofa de pano, como sam os livros intitulos em seus nomes, de que fizemos huma censura que antre outras nossas vai scripta, acerca do que se deve crer d'este & dos outros authores que com elle andam iuntos, vendo que nenhum dos doctos te gora quis mostrar a verdade d'isto aos que tão nam entendem» (*ibidem*).



censore dell'Università di Coimbra) aveva deciso di pubblicare gli scritti di Barreiros «vedendo [...] correre molte cose, estratte da un esemplare che egli prestò ad alcune persone dietro loro insistenza, mal digerite e imperfette, poiché composte di prima mano e molto differenti da quelle scritte nel secondo esemplare». <sup>36</sup> Sottolineò anche come il fratello «avesse iniziato a tradurre le censure in latino, ma poiché il tempo non gli ha concesso di terminarle, sono rimaste nell'originale portoghese, che pure egli aveva deciso di non pubblicare». <sup>37</sup>

Il tempo era mancato a Barreiros perché, durante il soggiorno di Francisco de Borja in Portogallo (1560-1561), dove era stato accolto dal cardinale infante Enrico in sfida all'Inquisizione spagnola dopo la condanna contenuta nell'Indice di Valdés del 1559, aveva risolto di seguirlo a Roma per farsi gesuita. Quella scelta venne compiuta allora anche da Postel e dal fantasioso scrittore portoghese Fernão Mendes Pinto, attivo in Estremo Oriente e autore di una celebre *Peregrinação* (edita a stampa solo nel 1614), nella quale si spinse ad applicare all'origine dell'impero cinese lo schema genealogico anniano (identificando il primo imperatore con un principe fuggito dalla Germania 639 anni dopo il diluvio universale); <sup>38</sup> un dettaglio forse non secondario, che evidenzia un legame inesplorato tra il disomogeneo e conflittuale mondo della storiografia profana e la Compagnia di

<sup>36</sup> «[...] vendo [...] andarem muitas cousas trasladadas de hum exemplar, que elle per importunaçam d'algũas emprestou, mal digestas & imperfectas, por serem compostas da primeira mão, & mui differentes das que no segundo exemplar stavam scriptas» (epistola dedicatoria di Lopo de Barros al cardinale infante Enrico, Coimbra, 20 settembre 1561, *ivi*, c. iij r).

<sup>37</sup> «As censuras stavam começadas em Latim, mas como o tempo lhas nam deixou acabar, ficãram nos mesmos originaes da lingua Portugues, em que elle nam tinha determinado de as publicar» (*ivi*, c. iij v).

<sup>38</sup> F. MENDES PINTO, *Peregrinação e outras obras*, a cura di A.J. Saraiva, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1962, II, pp. 138-139.

Gesù. Ma come nel caso di **Postel** e di **Mendes Pinto**, il desiderio di **Barreiros** non si realizzò. In precedenza, infatti, aveva fatto voto di entrare nell'Ordine francescano.

#### 4. **Barreiros**, **Annio** e la Sibilla cumana

Proprio con un affermato teologo e futuro cronista **francescano**, **Marcos de Lisboa**, dedicatario delle *Censuras*, **Barreiros** avrebbe a lungo discusso di **Annio** nei primi anni Cinquanta (oltre a scrivere lui stesso una vita di **san Francesco** in latino, di cui pure dette notizia il fratello **Lopo de Barros**).<sup>39</sup> Parallela a quella di **Cano** nei tempi di composizione (dalla data dell'epistola dedicatoria si ricava che una versione portoghese era pronta almeno dal 1557), la critica di **Barreiros** a **Annio** fu la prima a vedere la luce nella penisola iberica. Essa però non aveva come bersaglio la cultura erudita lusitana. Era ancora lontana l'epoca dei monaci di Alcobaça che, tra Cinque e Seicento, nei primi decenni della dominazione spagnola (1580-1640), avrebbero esaltato il ruolo provvidenziale dei portoghesi nella storia attraverso la definitiva proclamazione del miracolo di Ourique – la prodigiosa apparizione di Cristo al condottiero **Afonso Henriques** nel corso di una battaglia contro i musulmani (1139), dopo la quale sarebbe stato proclamato primo re di Portogallo.<sup>40</sup> In quel contesto, come ha ricordato **Charles**

<sup>39</sup> Sull'autore della *Crônicas da Ordem dos Frades Menores*, che iniziò a essere pubblicata dal 1557, cfr. *Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e Bispo do Porto*, a cura di **J.A. de Freitas Carvalho**, Porto, Faculdade de Letras, 2002.

<sup>40</sup> **A.I. BUESCU**, *A memória das origens: Ourique e a fundação do reino*, ora in EAD., *Memória e Poder. Ensaios de História Cultural (séculos xv-xviii)*, Lisboa, Cosmos, 2000, pp. 11-28.

Ralph Boxer, si registrò una convinta ripresa dell'idea di una discendenza diretta dei re di Portogallo da Tubal.<sup>41</sup>

Fu nella sezione delle *Censuras* riservata a Catone che Barreiros provò la falsità dei frammenti commentati da Annio, chiamati con disprezzo il «nuovo Catone» (*novo Catam*). Filologo avvezzo a discutere tanto i testi degli antichi, quanto i passi tratti da autori moderni come Marc'Antonio Sabellico e Raffaele Maffei, gli argomenti proposti da Barreiros si possono ridurre a tre categorie: 1) il principio di implausibilità, quando il «nuovo Catone» è in contrasto con il contenuto delle opere di scrittori antichi, come Strabone e Dionigi di Alicarnasso; 2) il principio di incompatibilità, quando il «nuovo Catone» presenta contraddizioni interne, come accade per la questione della fondazione greca delle città italiane, prima negata in generale, poi confermata da esempi particolari; 3) il principio dell'incongruenza stilistica e lessicale, dato che eloquenza e linguaggio del «nuovo Catone» non suonano affatto come se appartenessero a un antico romano, ma a un moderno barbaro.<sup>42</sup> Era il «rasoio filologico» di Valla – per riprendere un'espressione cara a Biondi –, che operava spesso anche in altre parti delle *Censuras*.

In generale, a Barreiros sfuggì l'esatta portata delle contraffazioni di Annio, poiché lo considerò soltanto un lettore superficiale di testi antichi a cui, di conseguenza, aveva dato erroneamente credito, e non come il loro estensore. Barreiros non soltanto respinse l'autenticità dei frammenti anniani, ma non nascose il sarcasmo verso i commenti del falsario di

<sup>41</sup> CH.R. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, Manchester, Carcanet Press, 1991 (ed. or. London, Hutchinson, 1969), p. 375.

<sup>42</sup> G. BARREIROS, *Censuras... sobre quatro livros intitulados em M. Portio Catam de Originibus, em Beroso Chaldaeo, em Manethon Aegyptio, & em Q. Fabio Pictor Romano*, em Coimbra, per Ioam Alvares impressor da Universidade, 1561, cc. C-Dviiij.

Viterbo, con particolare riguardo per le etimologie inventate. Così si legge nella censura di **Beroso**:

considero non solo deboli, ma ridicoli gli argomenti a cui **Annio** sembra dare tanta importanza, da rivoltare il mondo intero per trovare conferme del suo **Beroso**. Non appena scopre che in un altro autore il nome di un luogo è appena differente, subito con una piccola lanterna pensa di trovare le orme della preda di cui va a caccia e gli pare di averla uccisa. E se la soluzione escogitata non lo soddisfa, fa a pezzetti una parola e per una parte si serve dell'ebraico, per un'altra del greco, per un'altra ancora del latino, fino a far dire loro tutto ciò che desidera.<sup>43</sup>

Si osservi che la pungente ironia di **Barreiros** non apriva affatto in direzione di una qualche indulgenza. Poche righe dopo, infatti, si insinuava in modo velato l'opportunità di far proibire i falsi di **Annio** dall'Inquisizione, una richiesta da cui si può misurare tutta la distanza allora esistente tra l'ansia per l'ortodossia nella penisola iberica e in quella italiana (basti pensare all'atteggiamento dell'inquisitore di Bologna, **Leandro Alberti**).<sup>44</sup>

Il discredito gettato da **Barreiros**, nella censura a **Manetone**, su quello che potremmo definire un uso proto-nazionalistico del modello anniano sembra confermare che suo obiettivo

<sup>43</sup> «Eu tenho todos estes argumentos nam somente por fracos mas por ridiculos, de que **Annio** faz tanto caso que para confirmar qualquer cousa d'estas do seu **Beroso** anda revolvendo o mundo. E inda bem nam acha nos authores nome d'algum lugar que tenha huma pequena desemelhança cō os do seu **Beroso** logo com qualquer pequeno faro cuida que acha rasto da caça que busca & lhe parece que mata. E se alguns nam fazem em todo ao seu proposito parteos em pedaços. E para hum pedaço vai buscar a lingua Hebraica & para outro a Graega & a Latina para outro, com que dizem tudo o que elle quer que digam» (*ivi*, cc. Fviii v-G r).

<sup>44</sup> *Ivi*, c. Giii v.

polemico era soprattutto la grande cultura umanistica europea, di cui si sentiva parte. Il falsario di Viterbo era in tal senso considerato all'origine di una spiegazione in termini razziali della storia non solo politica, ma anche sociale – un percorso destinato a culminare nel famoso *pamphlet* di Sieyès sul Terzo Stato. E fu giusto a proposito dell'origine dei francesi, che Barreiros affrontò questo particolare aspetto, respingendo il mito dell'origine troiana, rilanciato da Jean Lemaire de Belges nelle *Illustrations de Gaule et Singularitez de Troye* (1511-1513):

Quello che dicono le cronache di Francia è cosa che si deve perdonare a tutte le nazioni, che non appena crescono in onore e potenza, subito si sforzano di acquistare nobiltà e antichità di origini, come facevano i romani quando pretendevano che Romolo, loro primo re, fosse il figlio di Rea Silvia e del dio Marte. Tito Livio scrive che tutte le nazioni assoggettate furono costrette a tollerare tale vanagloria con la stessa pazienza con cui tolleravano il giogo del dominio.<sup>45</sup>

Nel Cinquecento, i portoghesi furono soprattutto vittima della vanagloria di altre monarchie europee, come avvenne con gli Asburgo d'Austria. Nel 1557 lo storico imperiale Wolfgang Laz pubblicò una ponderosa storia della migrazione dei popoli, vero e proprio monumento alla storiografia anniana. Vi difese

<sup>45</sup> «O que dizem as chronicas de França sam cousas que avemos de perdoar a totalas nações de gentes, que como crecem em honrra & potencia logo trabalhã por adquerir nobreza & antiguidade acerca de suas origens, como fezeram os Romãos com deos Marte, de que fingiram parir Rhea Sylvia mãi de Romulo seu primeiro rei. A qual vã gloria diz T. Livio que totalas nações sobiectas a elles lhe deviã sofrer cõ paciencia assi como lhe sofriam o iugo da sobieçam» (*ivi*, cc. Gv v-Gvj r). Sul caso francese cfr. R.E. ASHER, *National Myths in Renaissance France. Francus, Samothes, and the Druids*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1993.

l'idea di una comune origine teutonica dei popoli europei, dopo la crisi innescata dalla caduta dell'impero romano e dalle invasioni barbariche. I portoghesi, ad esempio, avrebbero avuto origini sveve e il loro primo sovrano, il re Afonso Henriques, altri non sarebbe stato che il figlio del duca Enrico di Lotaringia.<sup>46</sup> Nessun stupore, dunque, nello scoprire che Laz fu anche un antiquario e che impiegò la sua erudizione per decifrare epigrafi in ebraico ritrovate vicino a Vienna, grazie alle quali poté provare che gli Asburgo discendevano direttamente dai patriarchi, stabilitisi in Austria dopo il diluvio universale.<sup>47</sup>

L'atteggiamento di Laz consente di introdurre un ultimo bersaglio delle critiche di Barreiros. Come ho accennato, egli fece ritorno a Roma nel 1561. Vi avrebbe trovato un ambiente favorevole alla ricezione delle proprie censure di Annio, che, a suo dire, erano lette direttamente in portoghese e oggetto di dispute tra eruditi. Il cardinale Marco Amulio avrebbe perciò chiesto a Barreiros di tradurre in latino almeno il suo commento al Beroso anniano, che uscì nel 1565 con il titolo di *Censura in quendam auctorem qui sub falsa Berosi Chaldaei inscriptione circumfertur*. La nuova edizione sarebbe stata infatti provocata da un appassionato alterco tra Barreiros e un suo anonimo oppositore nel corso di un pranzo alla presenza del cardinale Amulio. La censura latina non era una traduzione letterale dell'originale portoghese. Se le argomentazioni erano le stesse, e continuavano a mancare tracce di una lettura di Cano (allora possibile), la nuova opera era più estesa e conteneva ampie riflessioni sulla polemica contro Annio.

<sup>46</sup> W. LAZ, *De gentium migrationibus, sedibus fixis, reliquijs, linguarumque initijs & immutationibus ac dialectis libri XII...*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1557, pp. 104-106, 477-478.

<sup>47</sup> GRAFTON, *Falsari e critici* cit., p. 33.

Inoltre, **Barreiros** riservò una speciale attenzione a un episodio portoghese, che costituiva un valido esempio di quale genere di falsificazioni egli combattesse. Vorrei concludere con una citazione che, nel contesto della cultura imperiale portoghese, mostra una volta di più lo stretto vincolo tra storia e antiquaria nel Rinascimento:

Vi racconterò – scrive **Barreiros** – che cosa accadde a Lisbona più o meno quando il re **Emanuele** di Portogallo soggiogò l'India. C'era a quel tempo un poeta portoghese, di nome **Henrique Caiado**, che era stato discepolo di **Angelo Poliziano** e pubblicò un libretto di epigrammi. Aveva prodotto una falsa epigrafe in marmo con un oracolo sibillino in versi latini, che per giri di parole dava ad intendere che i portoghesi avrebbero dominato sugli indiani. Le pietre furono poi danneggiate ad arte, così da apparire antiche, e **Caiado** ordinò di sotterrarle ai piedi del monte Artabro, vicino alla città di Sintra. [...] Un giorno invitò alcuni amici a casa sua, che era vicino al luogo dove i marmi erano stati sotterrati. Dopo pranzo, un contadino si presentò alla casa e informò **Caiado** di aver trovato alcune pietre mentre stava arando un campo [...]. Gli ospiti si alzarono da tavola e si diressero di corsa al luogo indicato, dove ricolmi di gioia ammirarono le iscrizioni dissotterrate e poterono leggere i versi sibillini.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Per comodità cito da un'edizione ottocentesca: «Narrabo quid acciderit Ulissipone eodem anno, aut paulo post, quam inclytus **Portugalliae Rex Emmanuel** Indiam subegerit. Florebat illa tempestate in poetica laude **Hermicus Cajadus**, homo Lusitanus, **Angeli Politiani** quondam auditor, et discipulus, cujus est Epigrammatum libellus. Is Latinis carminibus commentus fuerat Sibyllinam vaticinationem, in columnis marmoreis incisam, que per ambages significabat, Indos sub imperium, et ditionem Lusitanorum esse venturos; eoque, lapides data opera detruncatos, ut aliqua inessent antiquitatis vestigia, obrui praecipit in extremitate promontorii Artabri, prope Syntram oppidum. [...] ad certam diem, simulata delectationis causa, invitat amicos in

**Barreiros** riportava il testo dell'oracolo, invertendo «Occidente» e «Oriente» rispetto all'originale, come in tutte le fonti cinquecentesche relative alla lapide (in cui si legge: «Sibylla vaticinium, occiduis decretum. / Volventur saxa litteris, et ordine rectis. / Cum videas *Occidens Orientis* opes. / Ganges, Indus, Tagus erit, mirabile visu / Merces commutabit suas uterque sibi») e riferiva le prime reazioni.<sup>49</sup> Trascriveva poi la lettera inviata dall'umanista tedesco **Valentinus Moravus** (noto anche con il nome portoghese di **Valentim Fernandes**) a **Hieronymus Münzer** per informarlo dell'inusuale scoperta. A proposito di quella missiva, inclusa poi in una raccolta di epigrafi antiche stampata a Ingolstadt nel 1534 da **Petrus Apianus** e **Bartholomaeus Amantius**, **Barreiros** commentò secco: «A tal punto la favola sibillina ha viaggiato e acquistato vigore».<sup>50</sup>

La storia del ritrovamento nei dintorni di Lisbona di una falsa iscrizione di marmo, datato da **Moravus** al 1505, è vera. La prima impressione è che **Barreiros** sia ritornato sull'episodio per respingere un'interpretazione della storia dell'impero portoghe-

villam suam, quae proxima erat loco, ubi obrutum latebat vaticinium. Cum igitur accubuissent omnes, ecce villicus nunciat **Hermico**, mercenarius ejus operas, dum in fundo fossionibus incumberent, incidisse in lapides [...]. Nec mora, omnes simul, alacritate ingenti, relictis epulis, accurrunt, defossas intuentur columnas, confestimque extrahi jubent, in quibus incisa hujusmodi erant carmina Sibillyna» (**G. BARREIROS**, *Censura in quendam auctorem qui sub falsa Berosi Chaldaei inscriptione circumfertur*, in *Collezione Classica, ossia Tesoro delle Antichità Giudaiche, Indiane, Egiziane, Greche, Latine, e di altre Nazioni...*, a cura di **G.G. Martinetti**, IV/I, Roma, presso A. Boulzaler, 1827, pp. 42-43).

<sup>49</sup> Sull'alterazione del testo dell'oracolo sibillino cfr. **M. KRIEGEL-S. SUBRAHMANYAM**, *The Unity of Opposites: Abraham Zacut, Vasco da Gama and the chronicler Gaspar Correia*, in *Vasco da Gama and the Linking of Europe and Asia*, a cura di **A.R. Disney-E. Booth**, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 48-71: 65.

<sup>50</sup> «Ita Sybillina fabula vires acquirit eundo» (**BARREIROS**, *Censura*, cit., p. 45). Cfr. *Inscriptiones Sacrosanctae Vetustatis non illae quidem Romanae, sed totius fere orbis, Ingolstadii, in aedibus P. Apiani, 1534*, p. II.



se nella prospettiva del profetismo pagano (non è forse fuori luogo ricordare qui come **Beroso** fosse ritenuto il padre della Sibilla cumana), in linea con il sospetto ormai generalizzato delle autorità lusitane verso ogni forma di propaganda a sfondo millenaristico-providenziale.<sup>51</sup> La presa di posizione di **Barreiros**, infatti, seguiva la ricostruzione fornita nella cronaca delle conquiste in Asia di **Fernão Lopes de Castanheda** (1551), che aveva accusato **Moravus** di essersi attribuito il merito della scoperta, da retrodatare al 1499 nel contesto del trionfale ritorno di **Vasco da Gama** dal primo viaggio in India.<sup>52</sup> Dietro alla confutazione indiretta di **Castanheda** da parte di **Barreiros** sembra celarsi non solo il tentativo di smentire il rivale del cugino (che si affrettò a dare alle stampe il primo volume delle sue *Décadas* l'anno seguente), ma anche un complesso episodio dello scontro più generale intorno alla memoria controversa della figura di **Vasco da Gama** (su cui non occorre qui insistere dopo la magistrale biografia di **Sanjay Subrahmanyam**).<sup>53</sup> Se infatti nella polemica a distanza di **Castanheda** con **Moravus** – lui stesso autore di scritti venati di un acceso millenarismo all'inizio del secolo (si pensi all'epistola dedicatoria della sua traduzione di **Marco Polo** pubblicata nel 1502) – si può cogliere un conflitto ancora tutto interno a una lettura in chiave profetica della navigazione verso l'India, nell'intervento di **Barreiros** pare agire una volontà di isolare la figura di **Gama** analoga a quella che

<sup>51</sup> Sulla condanna del millenarismo portoghese mi permetto di rinviare al mio studio *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*, Roma, Carocci, 2011, pp. 58-65. Per **Beroso** e la Sibilla cumana cfr. **STEPHENS**, *When Pope Noab Ruled the Etruscans*, cit., pp. 209-210.

<sup>52</sup> **F. LOPES DE CASTANHEDA**, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, a cura di **M. Lopes de Almeida**, Porto, Lello & Irmão, 1979, I, pp. 71-72.

<sup>53</sup> **S. SUBRAHMANYAM**, *The Career and the Legend of Vasco da Gama*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1997.

avrebbe forse spinto gli eredi di quest'ultimo a impedire la pubblicazione delle *Lendas da Índia* del cronista Gaspar Correia, dove si legge un racconto alternativo del celebre viaggio, fortemente ispirato a una visione provvidenzialistica.<sup>54</sup>

La data difesa da Barreiros resta più persuasiva, a mio parere, sia per la centralità di Moravus nella definizione della retorica pubblica della corona portoghese all'inizio del Cinquecento, sia perché le prime tracce documentate di un uso politico del millenarismo alla corte di Emanuele I sono successive al passaggio di secolo.<sup>55</sup> Piuttosto, rimane ancora irrisolta una aporia rilevata già da Momigliano. Per muovere la sua critica all'oracolo sibillino, il censore Barreiros divenne egli stesso falsario: vittima della sua polemica finì infatti per essere il poeta Caiado, che tuttavia, al tempo in cui sarebbe stata fabbricata la falsa iscrizione, non si trovava in Portogallo, ma in Italia.<sup>56</sup> Se si esclude l'ipotesi di un *divertissement* per attirare la curiosità dei lettori romani citando uno dei pochi umanisti portoghesi forse a loro noto (negli *Adagia*, Erasmo aveva dedicato un ricordo

<sup>54</sup> Il collegamento tra la sorte della cronaca di Correia e la vicenda narrata da Castanheda è stato avanzato da KRIEGEL-SUBRAHMANYAM, *The Unity of Opposites*, cit., pp. 64-67 (dove la data del 1499 è accolta senza riserve e si trascura il ruolo avuto nella vicenda da Moravus, nonché la presa di parola di Barreiros). Per un esempio dei toni millenaristici di Moravus, cfr. la sua epistola al re Emanuele I di Portogallo in *O Livro de Marco Paulo. O Livro de Nicolao Veneto. Carta de Jeronimo de Santo Estevam*, a cura di F.M. Esteves Pereira, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1922, pp. 3-5.

<sup>55</sup> Per le fonti note rinvio ai due principali studi in materia: L.F. THOMAZ, *L'idée impériale manueline*, in *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du colloque*, a cura di J. Aubin, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian-Centre Culturel Portugais, 1990, pp. 35-103, e S. SUBRAHMANYAM, *Sixteenth-Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges*, in ID., *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, New Delhi, Oxford University Press, 2005, pp. 102-137.

<sup>56</sup> A. MOMIGLIANO, *Enrico Caiado e la falsificazione di C.I.L. II, 30*, «Athenaeum», XLII (1964), pp. 3-11.

alla morte di Caiado per alcolismo, avvenuta a Roma nel 1509),<sup>57</sup> magari con una punta di arguta ironia verso l'attendibilità dei grandi filologi italiani del Quattrocento (Caiado era stato «discepolo di Poliziano», si osservava), si impone una domanda che sembra confermare la lezione di Grafton su quanto fosse labile il confine che separava allora falsari e critici: la «contagiosa malattia» anniana infettò forse anche Barreiros? Quale che sia la risposta, continua a sfuggirci il messaggio nascosto nella sorprendente presenza di Caiado nella gustosa, ma ambigua invettiva contro i falsari appena letta.

<sup>57</sup> M. BATAILLON, *La mort d'Henrique Caiado*, in ID., *Études cit.*, pp. 1-8. Proprio come Erasmo, Barreiros usa la forma «Hermicus» per indicare il nome di Caiado.



## Processo e morte di Flaminio Fabrizi (1587-1591)

Vincenzo Lavenia

Ricordo Albano **Biondi** seduto nella solita postazione che per consuetudine gli era riservata alla Biblioteca Estense. Ero ancora studente e frequentavo Modena per consultare in vista della tesi le carte del tribunale dell'Inquisizione conservate nell'Archivio di Stato della città. **Biondi**, allora, lavorava al saggio su **Candido Brugnoli**<sup>1</sup> e leggeva il ponderoso *Alexicacon* facendosi distrarre soltanto dalle domande di chi, come me, gli chiedeva lumi sulla storia del Sant'Uffizio. Non gli ho parlato tante volte, né per molto tempo; ma l'impressione che conservo di lui è quella di uno studioso che amava profondamente il suo lavoro e lo affrontava con grande attenzione al particolare. È lecito dire che nel 'particolare' è riposto il dio della tradizione italiana, e immagino che una simile considerazione non gli sarebbe dispiaciuta: la sua indagine, senza alcuna concessione al provincialismo, era infatti di stile italiano e intesa a costruire una storia della Penisola partendo da un libro o da un caso. E forse oggi il titolo di un suo saggio può suonare inattuale: *Il primato culturale italiano* (1989). Ma che **Biondi** non avesse in mente l'idea di primato nazionale propria di un **Guizot** o di un **Gioberti**, è faci-

<sup>1</sup> A. **BIONDI**, *Tra corpo ed anima: medicina ed esorcistica nel Seicento (l'«Alexicacon» di Candido Brugnoli)* (1994), ora in ID., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. **Donattini**, introduzione di A. **PROSPERI**, Modena, Archivio storico del Comune di Modena, 2008, pp. 427-440.

le comprenderlo: egli studiava la Penisola all'acme della sua civiltà, quando la curiosità per la natura, la retorica umanistica, la filologia e l'analisi storica ne fecero un faro della società europea; quando esercitava una funzione di avanguardia e di egemonia e indicava una strada che l'Italia, per prima, non avrebbe affatto percorso: una via 'moderna', fatta di «nuovi spazi mentali ed emozionali», con «nuovi paradigmi di immaginario».<sup>2</sup> Negli ultimi anni la ricerca di Biondi parve poi orientarsi a rintracciare un filo rosso che potesse spiegare le radici del 'disincanto del mondo', tanto che, a quell'arco di tempo, risalgono sia il saggio su Bekker<sup>3</sup> sia quello su Mersenne, in cui sfilano i nomi di Francesco Zorzi, Postel, Cardano e Giulio Cesare Vanini.<sup>4</sup> E tuttavia se ne dovrà aggiungere un terzo, di qualche anno precedente, dedicato alla Ferrara libertina del Seicento, che non è stato incluso nella raccolta curata da Donattini. In questa terza prova Biondi dimostrava il suo gusto per le storie 'minori',<sup>5</sup> che sapeva analizzare alla stregua di un volume di Canò, di Pico o di Muratori. E la domanda che emerge in quelle pagine, come nelle più tarde, mi pare quella già dichiarata a chiare lettere in un saggio che Biondi aveva dedicato alla figura di Decembrio: non sarà riduttiva la tesi di Febvre che voleva la 'mentalità' cinquecentesca del tutto incapace di pensarsi senza il Dio cristiano?<sup>6</sup>

<sup>2</sup> A. BIONDI, *Il primato culturale italiano* (1989), ora *ivi*, pp. 285-316, in part. p. 292.

<sup>3</sup> ID., *Balthasar Bekker (1634-1698): il 'disincanto del mondo' come progetto* (1998), ora *ivi*, pp. 441-452.

<sup>4</sup> ID., *L'esegesi biblica di frate Marin Mersenne* (1992), ora *ivi*, pp. 409-425.

<sup>5</sup> ID., *Libri e libertini a Ferrara a metà del '600*, «Schifanoia», II (1986), pp. 22-30.

<sup>6</sup> ID., *Angelo Decembrio e la cultura del Principe* (1982), ora in ID., *Umanisti, eretici, streghe*, cit., pp. 253-267, in part. p. 255. Si fa riferimento alla tesi formulata in L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942 (trad. it. *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. L'opera di Rabelais*, Torino, Einaudi, 1978). Per una discussione cfr. N. DAVIDSON, *Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700*, in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, a

La magia naturale non ha forse preparato le domande della scienza; e la libertà intellettuale che si respirò per qualche tempo nell'Italia del Cinquecento non ha prodotto storie di miscredenza che vale la pena di ricostruire? Invitato a questo incontro pensavo di scrivere qualcosa sull'esorcista **Brugnoli**; poi ho deciso di narrare di nuovo una storia sulla quale sto lavorando e che forse sarebbe piaciuta anche a **Biondi**, fornendo ai lettori la trascrizione dell'atto che ha chiuso questa significativa vicenda, che non figura nelle storie del Sant'Uffizio.<sup>7</sup>

Il caso inquisitoriale di **Flaminio Fabrizi** (1557?-1591)<sup>8</sup> è documentato da un ricco e vivace doppio processo senese e portò a una delle prime condanne a morte per ateismo. Il termine «atheista», come vedremo, compare anche in uno dei decreti che stabilirono il rilascio al braccio secolare di un uomo che sarebbe meglio definire 'miscredente'. Per comprendere perché la fonte rivesta grande importanza converrà forse partire dalla storia che emerge da quelle carte, che si aprono, come spesso succede con i documenti processuali del Sant'Uffizio, con una delazione. La

cura di **M. HUNTER-D. WOOTTON**, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 55-85. Di grande utilità la consultazione dei testi e dei dibattiti del gruppo di ricerca francese dell'EHESS che gestisce il sito <http://dossiersgrnh.revues.org/>.

<sup>7</sup> Cfr. **V. LAVENIA**, *L'arca e gli astri. Esoterismo e miscredenza davanti all'Inquisizione (1587-1591)*, in *Storia d'Italia. Annali 25. L'esoterismo*, a cura di **G.M. Cazzaniga**, Torino, Einaudi, 2010, pp. 289-321.

<sup>8</sup> I documenti sulla causa **Amerighi-Fabrizi** sono stati segnalati anche da **A. PROSPERI**, *Note sul centenario (di Sozzini e di Cantimori)*, ora con il titolo *Sozzini in ID., Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna, II: Inquisitori, ebrei e streghe*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 301-312, p. 308 nota; e **O. DI SIMPLICIO**, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 72-74, che attribuisce erroneamente la sentenza di morte comminata a **Flaminio Fabrizi** al Sant'Uffizio di Siena e parla di un episodio che vede protagonisti alcuni «epigoni di una tradizione di magia anche civica, forse non del tutto esaurita ma anemica».

vicenda, infatti, venne alla luce subito dopo il Natale del 1587, quando, spinti dal confessore, due gentiluomini denunciarono all'inquisitore di Siena che un giovane piuttosto noto nella città, il nobile **Niccolò Amerighi** (che discendeva da una famiglia di fieri difensori della Repubblica senese contro il dominio fiorentino, e rivestiva cariche pubbliche)<sup>9</sup> durante una cena con amici svoltasi nel Palazzo della Signoria aveva manifestato opinioni contrarie alla retta fede. In una cittadina come Siena il timore di deviazioni ereticali era tutt'altro che astratto: i nomi di **Ochino, Mino Celsi, Niccolò Spannocchi, Aonio Paleario, Fabio Cioni, Achille Benvoglienti**, potevano ricordare a tutti la presenza di un'infezione tanto radicata da avere mobilitato la neonata Compagnia di Gesù e mosso i fulmini del Sant'Uffizio.<sup>10</sup> Dopo la morte del feroce **Pio V** le indagini per eresia quasi cessarono; il dissenso poté camuffarsi sotto il velo dell'attività delle accademie.<sup>11</sup> Ma già con l'avvento al potere del debole **Ferdinando de' Medici** il Sacro Tribunale ebbe di nuovo mano libera: il processo in contumacia contro **Fausto Sozzini**, apertosi qualche settimana dopo le rivelazioni contro **Amerighi**, fu coronato dalla sentenza capitale proprio nel febbraio del 1591, come avvenne per la causa che si racconta.<sup>12</sup> E tuttavia nel Natale del 1587 il giudice della

<sup>9</sup> Cfr. **R. CANTAGALLI**, *La guerra di Siena (1552-1559)*, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 1962, *ad indicem*.

<sup>10</sup> Cfr. **P. PIRRI**, *Episodi della lotta contro l'eresia a Siena*, «Archivum Historicum Societatis Iesus», XXXII (1963), pp. 103-132; **V. MARCHETTI**, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; ID., *Ultime fasi della repressione dell'eresia a Siena nel tardo Cinquecento*, «Rassegna degli Archivi di Stato», XXX (1970), pp. 58-87.

<sup>11</sup> Cfr. adesso **G. McCLURE**, *Heresy at Play: Academies and the Literary Underground in Counter-Reformation Siena*, «Renaissance Quarterly», LXIII (2010), pp. 1151-1207.

<sup>12</sup> Cfr. **L. SZCZUCKI**, *Il processo di Fausto Sozzini a Siena (1588-1591)*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, a cura di **H. Méchoulan et alii**, Firenze, Olschki, 2001, I, pp. 375-394.



fede fra **Giuliano Causi** si trovò davanti a un insieme di proposizioni che non potevano ricondursi tanto facilmente alle eresie (anche le più estreme) circolate in città in un passato ancora prossimo. **Amerighi** infatti avrebbe sostenuto, tra le altre cose, che il Vecchio Testamento aveva valore di libro sacro solo per gli ebrei e non per i cristiani; che i profeti di Israele erano tutti sapienti astrologi o abili capi politici che avevano fatto uso di falsi prodigi per farsi obbedire dal loro popolo; che il diluvio noachico non fosse stato universale e che **Mosè** avesse finto di parlare con Dio e di compiere miracoli approfittando della segreta conoscenza di fenomeni comunque naturali (infatti avrebbe attraversato il Mar Rosso sfruttando il flusso e il riflusso delle maree).<sup>13</sup> L'inquisitore non perse tempo e fece subito arrestare l'indiziato, che sin dai primi costituiti confermò le 'spontanee deposizioni' dei suoi accusatori, negando però di invocare i diavoli e di credere che gli astri potessero condizionare il libero arbitrio, come pretendevano i seguaci dell'arcieretico filosofo **Pietro Pomponazzi**.<sup>14</sup> **Amerighi** si diletta di conoscere le stelle, voleva imparare l'ebraico, stilava natività e aveva let-

<sup>13</sup> Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano (ACDF), *Inquisizione di Siena*, Processi 11, fasc. 15, cc. 690r-869v: «1587 et 1588. Contra messer **Nicolò Amerigho** senese. Espedito [...] come vero formale heretico» (d'ora in avanti *Causa Amerighi*), cc. 693r-696v. Una copia parziale forse a uso difensivo, con i costituiti dal febbraio al maggio 1588, in Processi 87, cause 1587-1589, cc. 390r-560v. Per l'astrologia a Siena cfr. **M.A. CEPPARI RIDOLFI**, *Maghi, streghe e alchimisti a Siena e nel suo territorio (1458-1571)*, presentazione di **M. ASCHERI**, Siena, Il Leccio, 1999; **P. TURRINI**, *'De occulta philosophia'*. *Cultura accademica e pratiche esoteriche a Siena alla metà del XVI secolo*, Siena, Il Leccio, 2003.

<sup>14</sup> Per ricostruire la persistenza delle idee del **Peretto** nell'Italia del Cinquecento è ancora utile **G. ZANIER**, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del "De incantationibus" di Pomponazzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

to alcuni libri in volgare: Euclide, Oronce Finé,<sup>15</sup> Patrizio Tricasso,<sup>16</sup> Giovanni Antonio Magini.<sup>17</sup> Soprattutto, si dichiarava convinto che i racconti del Vecchio Testamento (letto in latino, disse) fossero inverosimili: si poteva credere che Eva fosse nata da una costola di Adamo? Non si leggeva nel Genesi che Dio «masculum et feminam creavit? Et però io credo più presto questo che quello della costa d'Adamo». E si poteva credere che Dio avesse bisogno di un'arca per ripopolare il mondo? e che una piccola imbarcazione potesse contenere tante specie d'animali? e che la terra si fosse riempita di uomini e di guerre in un breve lasso di tempo? E che il diluvio fosse stato universale? Le recenti scoperte rivelavano che certe specie di animali si trovavano in India come in America, e altre solo in alcune regioni della terra: «Oh, e come vi sonno andate, chi ce l'ha portate?», disse l'imputato. «Io credevo che la fede mia, anzi la nostra fede christiana, non havesse a fare con il Testamento Vecchio»; «credevo che fusse la fede delli hebrei, et historie scritte da gl'hebrei, né manco hora credo che la fede nostra christiana habbia da fare con quella delli hebrei». Come si poteva prestare fede a quelle favole? Si leggeva di padri e fratelli che «se imbricavano», e spesso «de figliole andavano dal padre a farsi impregnare acciò non si perdesse la sua razza, si come fu

<sup>15</sup> Per Finé Amerighi si riferisce forse alla fresca edizione promossa da uno stampatore senese: ORONTIO FINEO, *Opere divise in cinque parti: aritmetica, geometria, cosmografia et orioli tradotte da Cosimo Bartoli [...], et gli Specchi tradotti dal cavalier Ercole Bottrigaro [...], nuovamente poste in luce*, in Venetia, presso Francesco Franceschi, 1587.

<sup>16</sup> Sull'opera proibita di Tricasso cfr. L. DE BONI-G. MARINI, *Fra libro a stampa e manoscritto: l'«Epitoma Chyromantico» di Patrizio Tricasso da Ceresara*, in *La città dei segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (XV-XVIII secolo)*, a cura di F. Troncarelli, Milano, F. Angeli, 1985, pp. 239-260.

<sup>17</sup> Per la fortuna delle natività di Magini vedi E. CASALI, *Le spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2003.

quello uscì da Sodoma, che credo fusse **Lotte**». «Queste et simile cose – osservò – me parevano pazzie». I racconti biblici contenevano altre falsità, invenzioni e verità occulte: i magi che visitarono **Gesù** bambino erano savi astrologi che avevano previsto l'avvento del Messia; **Mosè** finse di avere un contatto con Dio senza testimoni che potessero confermarlo e dopo avere imparato le arti magiche in Egitto. I cristiani, pertanto, dovevano credere solo al Nuovo Testamento e confutare le credenze degli ostinati ebrei per convertirli. **Amerighi** disse di avere ritenuto che le sue opinioni fossero ortodosse, e aggiunse di averne discusso con alcuni teologi e padri gesuiti e con due membri della comunità ebraica senese, persuasi, a loro volta, che Cristo fosse un impostore. Egli tuttavia aveva replicato che i prodigi di **Mosè** erano diversi dai miracoli di **Gesù**: si trattava infatti di mezzi escogitati per suscitare il timore politico, «et [...] n'ho dato exempio de **Maccometto** che fengeva anco lui che gl'avesse parlato l'angelo **Gabrielle** per tenere il populo in timore». In ogni modo, con la morte di Cristo, il Testamento Vecchio era stato «anichillato». «La legge de **Moise** – osservò – dice vendetta et la legge de Christo dice misericordia; la legge de **Moise** dice odia il tuo nimico et la legge de Christo dice diligite inimicos vestros». Il Vecchio Testamento si doveva leggere alla stregua di una cronaca: «Vediamo come sono scritte le historie romane? Sotto tale et tale imperatore passò la tale et la tale cossa; così anco credevo che fussero state scritte le cose del Testamento Vecchio». <sup>18</sup> L'inquisitore, tuttavia, dubitò della buona fede dichiarata dall'imputato e volle approfondire la cultura e le relazioni di **Amerighi**, che affermò anche di credere all'astrologia, alla chiromanzia e all'oniromanzia e citò come sue fonti i libri di

<sup>18</sup> *Causa Amerighi*, cc. 700r-747v.

Francesco Giuntini,<sup>19</sup> di Johannes Garcaeus il giovane, di Johannes Schöner<sup>20</sup> e di Girolamo Cardano. Da quei testi (soprattutto da Cardano e Giuntini, è lecito supporre) aveva imparato a diffidare dei miracoli e degli eventi naturali interpretati come prodigi. Abramo era stato sul punto di sacrificare Isacco per tentazione diabolica; Mosè aveva fatto scaturire l'acqua dalle pietre grazie ad abili stratagemmi occulti. Ma al giudice la confessione non bastava: informato per altre vie delle frequentazioni di Amerighi, gli chiese chi fosse il suo precettore. A quel punto, e dopo molte resistenze, venne fuori il nome di un giovane e ignoto romano che era stato a lungo suo ospite.<sup>21</sup>

La carcerazione fu prolungata fino a primavera, e nella cella di Amerighi si affollarono i confessori, pronti a convincerlo a ritrattare e a denunciare i complici. Così il 7 marzo 1588 fu evocato ancora una volta il nome di Flaminio Fabrizi, che gli aveva insegnato l'astrologia e diceva di avere disputato di materie di fede durante un soggiorno a Parigi. Amerighi si era trasformato – suo malgrado – in un delatore («mi farete aggravare la coscienza», protestò con il giudice), e negli interrogatori successivi raccontò che l'uomo si era trasferito nell'abitazione di una prostituta di nome Polonia, che ne subiva il fascino («oh – avrebbe

<sup>19</sup> L'opera di Giuntini non figurava negli Indici romani nonostante la sua 'pericolosità': cfr. *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and Index*, a cura di U. Baldini-L. Spruit, I, *Sixteenth-century*, 4 tt., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, t. II, pp. 1878-1884.

<sup>20</sup> Sulla proibizione di Schöner, incluso nell'Indice di Paolo IV tra gli autori di prima classe, cfr. *Sixteenth-century*, cit., t. III, pp. 2333-2339. Amerighi aveva forse letto G. SCHONERO, *I tre libri delle natività tradotti [...] in italiano per m. Gio. Battista Carello*, in Vinegia, nella libreria d'Erasmus, appresso Vincenzo Valgrisi, MDLIII. Quanto a Giuntini, egli poteva conoscere l'edizione lionese del 1581 dello *Speculum Astrologiae*, e di Garcaeus l'*Astrologiae Methodus* (Basilea 1576).

<sup>21</sup> *Causa Amerighi*, cc. 747v-752v.

detto –, ho paura che costui non sia un diavolo»). Flaminio aveva profetizzato l'elezione di un papa francescano (Sisto V, nel 1585); si dichiarava incredulo di ogni religione e appariva incline al dileggio e alla bestemmia: la Bibbia, avrebbe detto Fabrizi, è piena di «cogliinarie», i papi si fanno obbedire istillando il timore di Dio e della Chiesa, gli indemoniati e i diavoli non esistono, il paradiso è un luogo noioso, l'inferno una cuccagna popolata di papi e re, i miracoli di Cristo opere di prestigio già dileggiate da Averroè. Flaminio, del resto, si diceva ammiratore di Agrippa von Nettesheim, e di lui Amerighi e Fabrizi avevano letto avidamente le opere.

A inquietare l'inquisitore non fu tuttavia solo la miscredenza manifestata dai due amici; gravi erano anche le opinioni di Fabrizi circa la natura di Gesù, che Flaminio riteneva un corpo «diafano» il cui destino era stato influenzato dalle stelle, come si poteva leggere negli oroscopi di Cristo allora circolanti (uno assai celebre venne stilato da Cardano).<sup>22</sup> Cristo, avrebbe aggiunto, forse era morto disperato, e questo era anche il pensiero di Salomone, l'amico ebreo con il quale aveva disputato di religione, che così aveva interpretato le parole pronunciate sulla croce: «Eli Eli Lamazza Battani». Ne era seguito un terremoto preconizzato negli astri che molti avevano scambiato per un miracolo. Si trattava forse di un antitrinitario? O solo di un astrologo che, per di più – come rivelò Amerighi –, si prendeva

<sup>22</sup> Sulle teorie di derivazione araba che facevano dipendere le mutazioni religiose dall'influsso degli astri e sull'oroscopo di Cristo di Cardano, riportato in alcuni paragrafi del commento al *Tetrabiblos* (II, 5-9) di Tolomeo vedi la trad. commentata di G. CARDANO, *La natività del Salvatore e l'astrologia mondiale*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Milano, Mimesis, 2002. Cfr. G. ERNST, *Veritatis amor dulcissimus'. Aspetti dell'astrologia in Cardano*, ora in EAD., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, F. Angeli, 1991, pp. 191-219.

gioco della bolla di Sisto V contro le divinazioni e i sortilegi (*Coeli et Terrae*, 1586), componendo acide pasquinate e burlandosi dei preti come «nemici de gli huomini che sanno»? E la bolla sistina non individuava forse nell'amore degli astri l'origine della miscredenza, lanciando un allarme giudiziario che il caso senese dimostra più che fondato?<sup>23</sup> Di certo dal racconto di Amerighi Flaminio Fabrizi emerse come carattere eccentrico e ribelle, al punto che, ancora ventenne, avrebbe progettato di cedere le isole Tremiti ai turchi ordendo un complotto negli anni in cui vi aveva soggiornato come povero soldato al servizio di Venezia. Lo scopo dei suoi racconti, osservava il senese, era quello di stupire il mondo con la conoscenza di segreti; di meravigliare un pubblico miscredente e curiosissimo.<sup>24</sup>

L'eretico romano venne arrestato intorno alla metà di aprile e in carcere rimproverò Niccolò per averlo tradito. Il suo processo fu avviato già in maggio e pose davanti all'inquisitore un uomo che non nascondeva affatto la sua sete di conoscenza e la volontà di non obbedire ad alcuna forma di disciplina e di ortodossia. Flaminio, infatti, confermò con una sfrontata iattanza

<sup>23</sup> Si coltivano le scienze astrologiche e divinatorie, denunciava il papa, «non sine magno periculo erroris et infidelitatis». Cfr. il testo del 1586 nella raccolta di *litterae apostolicae* poste in appendice a N. EYMERICUS, *Directorium inquisitorum [...] cum commentarijs Francisci Pegnae*, Romae, in aedibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587, pp. 142-144. Sulla bolla e la sua importanza cfr. P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe e riti nel Rinascimento*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 175; G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, *passim*; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 336-367. Più in generale, sul rapporto tra sapere astrologico, ateismo e fonti arabo-giudaiche della teoria della impostura delle religioni di grande acume A. MOTHU, *Dieu et sa concurrence astrale*, «La Lettre Clandestine», XVIII (2010), pp. 269-292 (ringrazio il collega Jean-Pierre Cavaillé per avermi segnalato il testo).

<sup>24</sup> *Causa Amerighi*, cc. 752v-773v.

quanto aveva denunciato l'amico e disse di avere vissuto come un autentico scellerato: «ho tenuto assai vita licentiosa et sono stato assai libero nel dire et nel opere curioso de tutte le scienze, maxime divinatorie». Egli aveva imparato l'ebraico da un dotto di nome **Salomone**; e con lui e con un altro ebreo di nome **Guglielmo** aveva discettato di impostura delle religioni persino in casa dell'arcivescovo di Siena.<sup>25</sup>

**Flaminio** dubitava da tempo dei miracoli e dell'autorità della Chiesa, seguendo **Averroè**, forse sin da quando aveva subito un primo processo per negromanzia nella sua città natale, Roma, da dove era stato bandito (1579). A suo avviso il diluvio narrato dalla Bibbia non era stato universale, e i racconti del Vecchio Testamento erano in gran parte inventati (Sodoma e Gomorra, per esempio, erano state distrutte da un sisma simile a quello che aveva colpito il fragile suolo di Pozzuoli).<sup>26</sup> Saputo che a

<sup>25</sup> In un censimento degli ebrei residenti a Siena nel 1580 nella zona detta Luparello, risultano i nomi di un «**Salomone de Tivoli**» e di un «**Guglielmo medico**» (forse il **maestro Guglielmo** attestato a Siena dopo la metà del Cinquecento). Cfr. P. **TURRINI**, *La comunità ebraica di Siena. I documenti dell'Archivio di Stato dal medioevo alla restaurazione*, prefazione di **M. ASCHERI**, Siena, Pascal, 2008, pp. 26, 30-31. L'arcivescovo di Siena era allora **Francesco Bandini Piccolomini**, appartenente a una famiglia non priva di simpatie eretiche. Fu più un politico che un pastore di anime, e fu talmente inviso ai principi fiorentini da vivere in una sorta di esilio a Roma dopo la caduta della repubblica. Si segnalò durante la prima fase del concilio di Trento per avervi sostenuto la giustificazione per sola fede, attirandosi i malumori dell'assemblea (5 luglio 1546). Cfr. **D. BANDINI**, *Francesco Bandini arcivescovo di Siena (1505-1588)*, «Bullettino Senese di Storia Patria», II (1931), pp. 101-126; **G. ALBERIGO**, *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 364-365; **C. VASOLI**, *Bandini Piccolomini, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, v, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1963, pp. 735-737.

<sup>26</sup> Questo passaggio del costituito lascerebbe supporre una conoscenza almeno indiretta del *De conflagratione agri Puteolani* dell'eretico **Porzio**. Cfr. **C. VASOLI**, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés: note su Simone Porzio*,

Siena una donna era esorcizzata come indiavolata, aveva detto che i demoni erano spiriti inabili a possedere i corpi umani e aveva attribuito le convulsioni alla melancolia. **Fabrizi** dubitava anche che ci fosse un aldilà, che **Maria** fosse vergine, che il mondo fosse eterno e creato al tempo di **Adamo**, e che il Dio trinitario fosse il solo principio del bene e del male (immaginava infatti «dua Dij»). Aveva viaggiato molto (Germania, Parigi, i mari solcati al tempo in cui era soldato); infine, era approdato a Siena, dove aveva costituito una sorta di circolo di gentiluomini (e chierici?) curiosi di astrologia: uno era **Antonio Maria Malaspina**, che aveva tentato di comporre con **Flaminio** sortilegi *ad amorem*. Con il marchese si era preso gioco del culto dei santi e dei miracoli di Cristo, aveva parlato di pasquinate romane contro cardinali spagnoli accusati di marranesimo e aveva invocato nuove leggi del potere secolare che limitassero una volta per tutte i lasciti testamentari alla Chiesa e il potere del Sant'Uffizio, che opprimeva gli animi liberi. Le sue letture erano molte e tutte orientate alle scienze occulte e astrologiche: insieme ai libri condivisi con **Amerighi**, figuravano infatti **Ermete Trismegisto**, la medicina di **Paracelso**, **Pietro d'Abano**, **Christoph Clavius**, e soprattutto **Cardano**, di cui **Fabrizi** forse aveva tentato di imitare lo 'stile di vita'. L'uomo infatti era andato in giro per la città quasi nudo d'inverno e coperto d'estate, «tutto armato di corsaletto et de armi» per «fare credere ad altri che lui dominava gl'elementi». Tre nomi non furono mai citati: quelli di **Pomponazzi**, di **Girolamo Borri** e di **Niccolò Machiavelli**; ma è lecito supporre che le proposizioni sull'impostura delle religioni dovessero molto anche a quegli autori.<sup>27</sup> Come che sia, il nobile

«Rivista di Storia della Filosofia», LVI (2001), pp. 561-607.

<sup>27</sup> Le citazioni sono tratte da ACDF, *Inquisizione di Siena*, Processi 16, fasc. 33, cc. 706r-777v, «Copia. Processo contro **Flaminio Romano**. Confessione. Et l'originale è in Roma per ordine delli Illustrissimi Cardinali» (d'ora in avanti



**Amerighi**, denunciando lo spiantato amico, se la cavò con pene miti, e il 2 luglio del 1588 abiurò quaranta capi di imputazione subendo una condanna al carcere perpetuo domiciliare (poi attenuato) e a una multa di duecento scudi che avrebbe contestato dichiarandosi povero.<sup>28</sup> Per **Fabrizi**, al contrario, la fase senese del processo (la sola che ci sia rimasta) fu l'anticamera di un castigo più severo.

La Congregazione del Sant'Uffizio, infatti, chiese che il processo fosse rimesso a Roma, tanto più che **Flaminio** – nato in una casetta lungo le rive del Tevere – poteva considerarsi un relapso. Così il 17 e il 18 giugno del 1588 **l'inquisitore di Siena** formulò un sommario della causa a cui fece seguito un lungo elenco di capi di imputazione (ben ottanta). Al primo posto figurava l'eresia antitrinitaria, ma seguivano le opinioni emerse negli interrogatori: «che le stelle possano creare un profeta»; «che il mondo fusse eterno»; che il «ius» dei pontefici non vincoli la coscienza; «che li spiriti che guardino le miniere sono spiriti animali, morono et nascono come disse il **Paracelsi**»; «che gl'huomini et le donne spiritate non siano demonij ma si bene humori». Lo si accusò inoltre di avere creduto alla «Maggia di **Cornelio Agrippa**» e di avere suggerito ai nobili di Siena che «non lassassero essercitare detto Santo Officio nelli loro stati sendo che era stato causa della perdita di molti regni».<sup>29</sup> Per di più era lo stile di vita dell'inquisito che suggeriva alla Congregazione dei cardinali del Sant'Uffizio di vederci più chiaro: quello stile di vita che in **Fabrizi**, come nel modello che egli forse imitava, quello di **Cardano**, era tutt'uno con le opinioni eterodosse e con la curiosità per l'occulto:

*Causa Fabrizi*), costituiti dal 4 al 18 maggio 1588, cc. 706r-736v. Per i costituiti dal 2 al 14 giugno 1588, cc. 737r-762v.

<sup>28</sup> *Causa Amerighi*, c. 796r sgg., c. 808v sgg., cc. 854r-858v, 860r-863r.

<sup>29</sup> *Causa Fabrizi*, cc. 763r-777v.

quando **Cardano** metteva a nudo nel *De propria vita* le sue follie e fissazioni – ha osservato **Grafton**, riferendosi a un'opera che tuttavia era inedita nel XVI secolo – era fedele al rigoroso impegno profuso nell'astrologia, così come l'aveva concepito molti anni prima. Sopportando l'incomodo di fungere da oggetto della lezione di anatomia da lui stesso condotta, interpretava, almeno dal suo punto di vista, la parte dell'eroe della scienza; e più profonda era l'umiliazione che rischiava, più coraggioso era il tentativo operato.<sup>30</sup>

Nel concepire il percorso dell'empio astrologo come una sfida temeraria alle autorità e come esibizione di un *habitus* eccentrico che intendeva significare la capacità di dominio della natura **Fabrizi** sembra prendere a modello proprio **Cardano**, che tanto amava leggere. Il modo con cui ribadì le sue credenze davanti ai giudici non ha certo dell'eroico (tanto più che gli eroi ammessi nel *pantheon* antinquisitoriale italiano devono aver lasciato libri a stampa, e non fu il caso di **Fabrizi**); ma è un fatto che egli lamentò di temere il martirio («ho detto tanto che basterebbe a far morire cento uomini») senza fare nulla per schivarlo. Così, se aveva dimostrato di non subire gli effetti del caldo, non poté preservare il suo corpo dalle fiamme del rogo che lo attendeva.

Il fascicolo processuale approdò a Roma nell'estate del 1588. Udito in carcere il 28 luglio,<sup>31</sup> **Flaminio** attese il 5 aprile del 1589 per essere sentito una seconda volta<sup>32</sup>. Cosa abbia detto in quegli interrogatori, alla presenza dei cardinali del Sant'Uffizio, non

<sup>30</sup> **A. GRAFTON**, *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999 (trad. it. *Il signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 242).

<sup>31</sup> ACDF, *Decreta* 1588, c. 344r.

<sup>32</sup> ACDF, *Decreta* 1589, c. 66r.

è dato sapere; ma è certo che la Congregazione votò sul caso nella seduta dell'11 ottobre 1589. Il fiscale **Anselmo Canuto** propose la condanna a morte, non come relapso, ma come anti-trinitario negatore della verginità della Madonna e dunque colpito dalla bolla di **Paolo IV** *Cum quorundam hominum pravitas* (1555) che per quella fattispecie gravissima di eresie prevedeva il rogo alla prima caduta. Inoltre qualificò l'imputato come «athei-sta», un termine raro, a quell'epoca, nei documenti del tribunale. A opporsi alla pena capitale, chiedendo l'*immuratio*, furono tuttavia alcuni consultori e **il maestro del Sacro Palazzo**.<sup>33</sup> I roghi si erano fatti rari e i giudici del tribunale si mostrarono turbati dal caso, rimandando la decisione a una seconda seduta alla presenza del pontefice. Seguì un terzo interrogatorio, ma **Flaminio** deluse la 'misericordia' che gli era stata offerta (18 ottobre 1589).<sup>34</sup> Così il 29 novembre si votò per la seconda volta con il testo della bolla di **Paolo IV**. Il commissario del Sant'Uffizio definì **Fabrizi** eretico «scelestissimum»; il **maestro del Sacro Palazzo** lo qualificò come «dogmatista», un consultore come infedele. Altri rincarò la dose: «non vidi – si legge – hominem pestilentiorum et nequitiorum isto in vita mea». Solo l'assessore del tribunale si mostrò cauto: «placeret tamen mihi ut dictus **Flaminius** perpetuo immuraretur». Gli altri membri votarono unanimi per la morte e rimisero la decisione a **Sisto V**, che l'approvò. Il 22 dicembre l'imputato fu affidato alle cure di un confessore, ma la prevista abiura e la remissione al braccio secolare furono ritardate anche dalla morte del papa.<sup>35</sup> Trascorse un anno, e il 18 dicembre 1590 i cardinali decisero di concedere a **Fabrizi** altri giorni per ritrattare. E preso atto che non aveva smentito quan-

<sup>33</sup> *Ivi*, cc. 169v-170r.

<sup>34</sup> *Ivi*, c. 173r.

<sup>35</sup> *Ivi*, cc. 193v-195r, 205r.

to risultava dal processo, la sentenza fu resa esecutiva.<sup>36</sup> Passarono però ancora alcune settimane, durante le quali fu stilata un'articolata sentenza che fu inviata a Siena perché vi fosse pubblicata a esempio dei fedeli.<sup>37</sup> Se conosciamo altri particolari di questa storia, è grazie a quella copia approdata al tribunale che aveva aperto il processo. **Flaminio** dunque fu condannato anche per avere creduto all'oroscopo di Cristo di **Cardano**; per avere dichiarato che la profezia fosse dono delle stelle; per avere disprezzato le leggi dei pontefici, «in particolare la Bolla contro l'astrologia»; per avere ritenuto che «la sommersione di Sodoma e Gomorra fusse venuta per esser la terra di natura minerale e sulfurea», come a Pozzuoli, e che la creazione potesse avvenire per generazione spontanea dal fango; per avere tenuto «l'opinione de' Manichei»; per avere detto che «prima della natività [...] ci fusse un solo Iddio senza la Trinità delle persone»; per essersi burlato del paradiso «dicendo che non ci vanno se non desgratiati, poveri, meschini, e mal franciosati, e fanciulli piccioli, e che non vi è buon stare; ma è meglio star nell'inferno, dove son Re, Imperadori, Prencipi». Non lo si qualificò propriamente come ateo, ma la sentenza lo dichiarò «heretico infidele e distruttore delli fondamenti della Santa Fede» «per la numerosità, gravezza et enormità» delle eresie. Nessuna misericordia poteva darsi, né per la pena capitale né per la confisca, ma il governatore di Roma fu invitato a «mitigare il rigore» perché la morte avvenisse prima di appiccare il fuoco.<sup>38</sup> Era l'alba del 7 febbraio 1591: l'impiccagione avvenne in Campo dei Fiori e il corpo fu arso. Come attestano i registri del conforto di San Giovanni Decollato **Flaminio** morì «confessato et pentito» da

<sup>36</sup> *Decreta* 1590, cc. 358v, 360v.

<sup>37</sup> *Ivi*, c. 394v, 6 febbraio 1591.

<sup>38</sup> *Inquisizione di Siena*, Processi 2, cc. 413r-417v. Vedi il doc. in appendice.

«buon cristiano», perdonando le offese e lenendo l'atrocità delle fiamme con un atto (forse insincero) di contrizione; «et altro non fece scrivere».<sup>39</sup>

Poco tempo dopo si aprirono i processi contro **Campanella** e si chiusero quelli di **Bruno** e di **Domenico Scandella**: il mugnaio friulano **Menocchio**.<sup>40</sup> La vicenda di **Flaminio**, dunque, merita di essere collocata in quel contesto. La conservazione del processo contro **Amerighi** e **Fabrizi**, infatti, permette di gettare maggiore luce su un complesso di deviazioni ereticali e di frasi 'empie' che, sorte da un *milieu* permeato di letture esoteriche, avevano un filo conduttore e un senso ben netti. La questione che pongono quelle carte, del resto, è la stessa che da anni fa scorrere fiumi di inchiostro dalle penne degli studiosi: si può concepire l'ateismo già nel Cinquecento? O si dovrà negarlo come fece **Febvre**, ridimensionando il lascito della tradizione italiana (e **Biondi**, nel saggio su **Decembrio**, se ne rammaricava)? Si può rintracciare una netta visione miscredente del mondo in chi non ha scritto libri di dottrina? E per quali vie l'umanesimo radicale e la filosofia peripatetica divennero più tardi *libertinismo*?<sup>41</sup> come

<sup>39</sup> Il doc. è riportato in **D. ORANO**, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Livorno, Bastogi, 1904, p. 85 (rist. anast. Roma, Ramella, 1971). Il manoscritto si trova in Archivio di Stato di Roma, *San Giovanni Decollato*, b. 7, reg. 15, f. 34r-v. Cfr. **L. FIRPO**, *Esecuzioni capitali in Roma (1567-1671)*, in *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento*. Miscellanea 1, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1974, pp. 309-342, p. 322 e nota.

<sup>40</sup> Cfr. **C. GINZBURG**, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976. Ma è bene ricordare anche la storia più tarda di Saccardino: **C. GINZBURG-M. FERRARI**, *La colombara ha aperto gli occhi*, «Quaderni Storici», XIII (1978), pp. 631-639. **Fabrizi** credeva all'origine umana per generazione spontanea come i protagonisti delle storie di **Ginzburg**.

<sup>41</sup> Per una messa a punto storiografica su questa ineludibile categoria cfr. **J.-P. CAVAILLÉ**, *Libertino, 'Libertinage', Libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, «Rivista Storica Italiana», CXX (2008), pp. 604-655.

definire una serie di occorrenze ideali che rimandava comunque, già nel XVI secolo, a una vaga aria di famiglia? E come si perpetuò la tradizione ‘averroistica’ che aveva sovrapposto la tesi dell’impostura delle religioni e la curiosità astrologica a una più mondana e più disincantata visione della politica (la stessa propria di Niccolò Machiavelli)? E in questa storia di radicalismi, quanto poté contare il confronto con le comunità ebraiche europee?

Per comprendere quanto poco eccentriche fossero le opinioni espresse da Fabrizio basterà ricordare che l’idea che il diluvio non fosse stato universale poteva essergli venuta da un passo dello *Spaccio della Bestia trionfante* di Bruno, dove si descrivevano in modo piuttosto canzonatorio anche le imprese di Mosè (l’opera è del 1584).<sup>42</sup> Senza contare che tra gli scritti perduti di Bruno figura anche un’*Arca di Noè* a cui il filosofo fa cenno nell’epistola dedicatoria della *Cabala del cavallo pegaseo*. Inoltre, da quel che ci rimane del processo più celebre condotto dal Sant’Uffizio – una di quelle *causes célèbres* su cui si sprecano le puntualizzazioni e le glosse degli studiosi –, emergono diversi capi di imputazione contestati a Fabrizio, non ultimo la credenza nei preadamiti<sup>43</sup> («et me ricordo – raccontò – che circa la ternità del mondo mi era stato detto non so se da Salamone hebreo o da chi che in un so che paese era stato trovato una pietra dove

<sup>42</sup> «È impossibile che l’acqua del mare e fiumi possa gli doi ambi emisferi ricuoprire, anzi né pur un medesimo citra et oltre i Tropici o l’Equinozziale», in G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000, p. 646. Mosè aveva appreso le arti magiche in Egitto superando i maestri e usando stratagemmi per incutere timore nel popolo: «vi par che calando giù del monte Sina con le gran tavole, venesse in forma d’un uomo puro, essendo che si presentò venerando con un paio di gran corna, che su la fronte gli ramificavano?», p. 642.

<sup>43</sup> Cfr. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliioni, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 104.

era descritto una guerra inanzi **Adamo**»). Ma si guardi anche a un altro celebre episodio della storia dell'Inquisizione: nel processo napoletano per eresia del 1599 frate **Campanella**<sup>44</sup> venne accusato di sostenere alcune proposizioni che abbiamo riscontrate nel procedimento senese (che tuttavia precede, come precede quello di **Bruno**): che i diavoli erano stati inventati allo scopo di incutere terrore; che **Maria** non fosse affatto vergine; che non si poteva credere alla Trinità; che i miracoli erano stati tramandati senza testimonianze; «quod **Moises** non diviseret Mare Rubrum miraculose». A **Campanella** che aveva negato i miracoli e avrebbe vantato la capacità di farne fra **Giovan Battista Cortese** aveva ricordato l'esempio di **Mosè**; ma il **domenicano di Stilo**

disse che non era vero per che non fu che il mare si partì in due parti ma per che quel mare patisce flusso e refluxo et che allora patì refluxo et così passò **Moise** [...]. Disse ancora che l'oscurazione del sole nella morte di Christo fu naturale et non miraculosa et che fu particolare et non universale.

Per **Campanella** la fede e i sacramenti «erano solo ragione di Stato», i profeti erano stati condottieri che come Cristo avevano fatto ricorso all'impostura; gli astri annunciavano i grandi rivolgimenti; i *mirabilia* biblici erano invenzioni; i viventi erano stati generati «dala putredine dell'istessa terra»; e **Adamo ed Eva** non erano stati affatto il primo uomo e la prima donna. Come **Amerighi** e **Fabrizi**, del resto, il frate si dichiarò lettore di **Magini** e di **Cardano**.<sup>45</sup> Se si tiene conto poi che il magistero di **Pietro Pom-**

<sup>44</sup> Sul pensiero del primo **Campanella** è di grande limpidezza quanto scrive **V. FRAJESE**, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002.

<sup>45</sup> Cfr. **L. AMABILE**, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, III, *Documenti e illustrazioni*, Napoli, Morano, 1882, pp. 195, 201, 213, 589.

ponazzi<sup>46</sup> era radicato anche in Toscana, e che a Pisa insegnava-no Andrea Cesalpino e Girolamo Borri (autore di un trattato *Del flusso e reflusso del mare*),<sup>47</sup> si comprende come la vicenda del

<sup>46</sup> I *mirabilia* di Mosé, aveva scritto nel *De incantationibus*, «sono stati fatti anche dai maghi del faraone». Cito per comodità del lettore da P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, a cura di C. Innocenti, Firenze, La Nuova Italia, 1997, cap. V, p. 49. Certi eventi sono chiamati miracoli, aveva insinuato, «soltanto perché sono cose inconsuete», *ibidem*, cap. XII, pp. 191-193.

<sup>47</sup> Montaigne ricordò di avere incontrato Borri in una pagina del *Voyage*, e in un passo degli *Essais* (I, 26) lo raffigurò come un peripatetico tanto ortodosso da meritare di essere oggetto di inchieste per reati di fede; Naudé l'avrebbe definito un ateo perfetto. Già sospettato di eresia e inquisito a più riprese sin dal 1551, ricordato come uomo di dubbia ortodossia da Carnesecchi, nel processo del 1582-1583 il Sant'Uffizio gli mosse un'accusa davvero grave: Borri, infatti, abiurò per avere negato l'immortalità dell'anima. Lo salvò Gregorio XIII, che gli concesse di tornare a Pisa, dove continuò a insegnare fino al 1587, anno in cui fu costretto a lasciare la città in direzione di Perugia. I senesi lo volevano nel loro Studio, ma qualcosa evidentemente non funzionò; di certo anche a Siena circolava il trattato che Borri aveva dedicato alle maree, che nell'edizione del 1561 comparve insieme con un discorso *Della perfezione delle donne*, commissionato da Alberico I Cybo Malaspina – la stessa casata dell'amico e ospite di Fabrizi. Il tema delle donne era caro anche a Flaminio (si ricordi l'interpretazione dei passi del Genesi sulla creazione) ed era senz'altro ispirato dal *De nobilitate atque praecellentia foeminei sexus* di Agrippa von Nettesheim, su cui vedi J. WIRTH, *'Libertins' et 'epicuriens': aspects de l'irréligion au XVII<sup>e</sup> siècle*, ora in ID., *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, Droz, 2003, pp. 25-67. Ma cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *L'innocenza di Eva. Retorica e teologia nel 'De nobilitate foeminei sexus' di Agrippa*, «Bruniana & Campanelliana», XII (2006), pp. 59-80. Non meraviglia dunque che l'Inquisizione si sia occupata di entrambi i testi di Borri facendone oggetto di censura: cfr. *Sixteenth-century*, cit., t. I, pp. 665-682, 812-854. Ma vedi anche adesso S. ADORNI BRACCESI, *'Telzifilo Filogenio [Girolamo Borro] sopra la perfezione delle donne': un libro, un editore e il controllo sulla stampa nella Lucca del Cinquecento*, in *Per Adriano Prosperi*, I, *La religione degli italiani*, a cura di G. DALL'OLIO-A. MALENA-P. SCARAMELLA, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 223-235 (ringrazio l'autrice per avermene concesso la lettura in dattiloscritto). Dopo il 1577 il trattato sulle maree fu ristampato insieme con una *quaestio* dedicata al fenomeno delle inondazioni



processo senese qui raccontato – che si colloca in anni in cui sono registrati casi analoghi che poi si sarebbero moltiplicati<sup>48</sup> –

periodiche del Nilo. In quelle pagine le citazioni di Averroè, di Alessandro di Afrodisia, di Democrito, di Ermete Trismegisto, di Teofrasto non si contavano; e parlando di Egitto si insinuava la critica di prodigi come quello della manna biblica. Certi eventi, si legge, non erano «miracoli, se bene a chiunque non sà la causa loro, paiono miracoli», G. BORRO, *Del flusso e reflusso del mare, et dell'inondatione del Nilo. La terza volta ricorretto*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti, 1587, p. 210. Su Borri cfr. anche i più datati E. GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1965, pp. 123 sgg.; G. CASCIO PRATILI, *L'Università e il Principe. Gli Studi di Siena e di Pisa tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze, Olschki, 1975, ad indicem. Vedi infine S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1570*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, ad indicem; A. PROSPERI, *Anime in trappola. Confessione e censura ecclesiastica all'Università di Pisa tra '500 e '600*, ora in *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 263-296, in part. pp. 267, 274, 276; P.F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2002, ad indicem.

<sup>48</sup> Per un caso francese coevo cfr. F. BERRIOT, *Hétérodoxie religieuse et utopie politique dans les 'erreurs étranges' de Noël Jourmet (1582)*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», CXXIV (1978), pp. 236-248. Per l'Italia, nel 1586 Girolamo Garzoni venne processato a Venezia per avere tenuto «ch'el mondo sia fatto a caso». Lo stesso Sant'Uffizio della Serenissima, pochi anni prima, aveva sentenziato Alvise Capuano come ateaista per avere negato i miracoli e affermato «che tuto il Testamento Vecchio sia una superstitione» (cfr. DAVIDSON, *Atheism*, cit., pp. 58, 74). Nel 1587 a Roma Pomponio Rustici da Treia fu arso al rogo per avere creduto nel determinismo astrale e «che le historie descritte nella Bibia, le quali contengono misterii, sono degne di riso» (cfr. *Pomponio Rustici da Treia*, Premiato Stabilimento Filippo Giorgetti, Macerata, 1910). Nel Seicento i casi si moltiplicarono: basti pensare al processo senese e pisano contro Girolamo Pinelli, medico e astrologo allievo di Magini (cfr. A. PROSPERI, *Miscredenza e simulazione in un processo del Seicento*, ora in ID., *Eresie e devozioni*, II, cit., pp. 275-289) e ai documenti veneziani su cui ha posto l'attenzione F. BARBIERATO, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano, Unicopli, 2006. Resta un enigma la storia dell'anonimo trattato *De tribus impostoribus*, che, se si crede a Campanella, che a quel testo forse avrebbe replicato nell'*Atheismus Triumphatus*, circolava già nel

contribuisce a gettare luce sulla storia della teoria dell'impostura delle religioni da un versante che non è né quello del radicalismo religioso postvaldesiano o forse più semplicemente antitritonario,<sup>49</sup> né quello della cultura alta di Pomponazzi, di Cardano o degli emuli di Lucrezio, né quello della cultura bassa e popolare di un Saccardino o di un (allora) ignoto mugnaio friulano.

xvi secolo. Il punto sulla questione in G. ERNST, *L'enigma del 'De tribus impostoribus'. Note di lettura*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, a cura di M. MARANGIO-L. RIZZO-A. SPEDICATI-L. STURIESE, Galatina, Congedo, 2008, 1, pp. 127-148.

<sup>49</sup> Cfr. L. ADDANTE, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

## Appendice

ACDF, *Inquisizione di Siena, Processi*, vol. 2, 1590-1602, cc. 413r-418v

[Copia della sentenza letta a Siena il 17 febbraio 1591]

[sul retro:] 418v

All'Inquisitor de Siena

Sentenza contro **Flaminio Fabritij** romano di dannata memoria.

[413r] Noi Lodovico di Santa Anastasia Madrucci, Giulio Antonio Santori di San Bartolomeo nell'Isola di Santa Severina, Pietro di San Girolamo de gl'Illirici Deza, Giovanni Antonio di Santi Quattro Coronati, fra Girolamo Bernerio di Santa Maria sopra la Minerva d'Ascoli, e fra Costanzo di San Pietro in Montorio Sarnano chiamati de titoli Preti per la misericordia di Dio della Santa Romana Chiesa Cardinali in tutta la Repubblica Christiana contro l'heretica pravità generali Inquisitori dalla Santa Sede Apostolica specialmente deputati.

Essendo tu **Flaminio** figliuolo del quondam **Girolamo Fabritij da Milano** habitante in Roma sotto la Parrochia di Santa Maria Transpontina dell'età tua di anni 32 in circa stato inditiato prima dell'anno 1579 in questo Santo Officio

Che tu havesti accomodato ad un tuo **complice** certe scritture che contenevano diversi esperimenti necromantici ad amorem, et per havere spiriti, et in particolare una regola di arte magica di **Pietro d'Abano**, nella quale si trattava del modo d'invocare

demonij, e fare circoli di necromantia, e che tu havesti usati molti di essi. E poi dell'anno 1587 nel Santo Officio di Siena

Che facevi figure di astrologia, e di geomantia accompagnate con sogni chiamati da te oracoli,

Che havesti data una medaglia ad un tuo complice da portar' al collo contro le arme, e per farsi amare con caratteri incogniti, dicendo [413v] haverla fatta per punti, e constellationi di stelle,

Che havesti fatte Natività, et havesti molti libri prohibiti (come poi ti furono trovati, e tu hai riconosciuti) e particolarmente **Cornelio Agrippa** de occulta philosophia, et de vanitate scientiarum, et che sapevi constringere spiriti, et volevi consecrare un libro di cento Re,

Che havesti detto di essere stato tra heretici, e che da loro fosti accarezzato, e che laudasti il lor vivere,

Che havesti detto, che ci erano dui Dij, uno del bene, e l'altro del male,

Che non osservasti la Quadragesima burlandoti di chi l'osservava,

Che havesti disputato contra la santa fede, e ti fosti burlato delle Messe de' Morti, e non credesti nelli Giubilei,

Che ti burlasti della Confessione sacramentale, et havesti detto, et insegnato,

Che le cose contenute nel Testamento vecchio li christiani non siano tenuti a crederlo,

Che il diluvio a tempo di **Noe** non fusse stato universale,

Che **Moise** come nato in tal punto fusse ripieno di quelle magie, con le quali facesse, et operasse li miracoli, che faceva, et che passasse il mar' rosso nel tempo del flusso, e reflusso, qual egli ben sapeva, e non fusse vero che egli parlasse mai con Dio,

Che referendo l'opinione del **Cardano**, di Nostro Signore Giesù Christo, che le stelle lo conducevano a quella sorte di morte, havesti detto, che li cieli erano [414r] quelli, che facevano gl'huomini così grandi, e che ne havevano a nascere de gli

altri, mostrando con le tue parole, che non fusse figliuolo di Dio, e che tu ancora eri per riuscir' grandissimo huomo, se bene essendo di ciò ripreso, mostravi di burlare,

Che parimenti havesti detto, et insegnato, che gl'influssi celesti fussero di tanta autorità, che potessero far nascere un huomo, che avesse autorità sopra gl'elementi, e che gli potesse a suo modo alterare, e resuscitare i morti, e tanto maggiormente resuscitar' se stesso, e che fusse solito ogni tante centinara d'anni avvenir questo,

Che non fusse gran miracolo resuscitar' i morti, potendosi ciò fare per arte e scientia di magia,

Che Christo Nostro Signore pigliasse corpo fantastico, et

Che havesti detto d'haver animo di occupare una fortezza de Catholici con speranze d'haverne gran thesoro da alcun' Principe Christiano altramente l'haveresti data al gran Turco, e che presa detta fortezza ti saresti fatto capo di nuova setta dando ricetta ad ogni scelerato.

Et essendo ritenuti nelle carceri del prefato Santo Officio di Siena alcun tuoi complici, non solo ti nascondesti, ma anco ti absentasti, e dopo certi giorni essendo da te stesso comparso nel medesimo Santo Officio, et ivi carcerato, et esaminato, se ben' anco nell'essamine rigoroso negasti di essere sopra le predette cose delinquente, nondimeno dopo hai confessato [414v] e ratificato più volte

Che burlandoti del Paradiso, hai detto che non ti curavi di andarci, dicendo, che non ci vanno se non desgratiati, poveri, meschini, e mal franciosati, e fanciulli piccioli, e che non vi è buon stare; ma è meglio star' nell'Inferno, dove son Re, Imperadori, Principi, e buon compagni, e che a Dio non li dimanderesti il Paradiso, ma che ti desse del bene in questo mondo

Che hai trattato, e discorso con alcuni del modo, come si potria pigliare una fortezza de Catholici

Che per alcuni anni à dietro hai creduto in molti augurij, e ne' sogni, et hai fatto oratione per sognare

Che parimente hai tenuto, creduto, et insegnato, che le stelle potessero creare un Profeta, et indurre lo spirito a profetar le cose future, et che l'huomo fosse sottoposto al fato, e fusse necessitato da quello

Che l'astrologia infallibilmente facesse fare à tutti gl'huomini ugualmente le attioni, che fanno, e li sforzasse il libero arbitrio a far' così

Che li Magi preconoscessero la venuta di Christo Nostro Signore non ispirati da Dio, ma per astrologia, e lo venissero a visitar' come huomo, et non ad adorar' come Dio

Che la visione che ebbero i Magi in sogno di non ritornar' più ad **Herode** non fusse da Nostro Signore Dio, ma per arte magica

Che la morte di Nostro Signore Giesu Christo fusse stata preconosciuta per arte di astrologia

[415r] Che hai atteso alla Geomantia, e Necromantia, se bene per quanto dici le tenevi per false

Che hai ritenuti appresso di te, e letti più, e diversi libri, e scritti prohibiti delle sudette professioni

Che hai creduto che un breve superstizioso fatto da una persona Religiosa in carta vergine fusse buona contra tutti li pericoli

Che hai fatto più, e diversi esperimenti superstiziosi magici, et necromantici per farsi amar' da Principi, ed ad'altro

Che hai fatto un'esperimento necromantico di parlar' con un' spirito barbato come dici esserti comparso di notte, et haverli parlato per sapere cose future

Che gl'Angeli, che peccorno peccassero tutti ugualmente, e che li spiriti, che sono ne' corpi humani non siano spiriti, ma humori superflui

Che non hai creduta l'autorità del Papa, ma dicevi, et credevi, che li Christiani non fossero obligati ad osservar' il Ius positivo,

et ecclesiastico del Papa dispregiando in particolare la Bolla contro l'astrologia giudiziaria

Che il digiuno non fusse de iure divino, ma fusse ritrovata di Preti, e Frati, et che non fussimo obligati a farlo

Che non fussimo obligati far la Quadragesima, ne il Venere, e Sabato per la medesima ragione, et hai mangiato carne ne i prefati giorni

Che l'huomo non fusse obligato a confessarsi, e comunicarsi, e che la [415v] confessione fusse trovata da Preti, e Frati per saper le cose d'altri, et però il confessarsi fusse pazzia; dicendo, che non credevi di esserti confessato, né comunicato mai, e che non volevi praticare con quelli che si confessano, e comunicano

Che non ci fusse Purgatorio

Che le Messe, e suffragij, e l'Indulgentie non giovassero all'anima de' morti

Che San **Thomasso d'Aquino** fusse heretico, e non santo, e che quando parlò col Crucifisso doveva sognare, et ti sei burlato d'altri santi

Che non si dovessero venerar' i santi, ne riverir' le loro Imagini credendo fusse idolatria

Che le cose contenute nel testamento vecchio non fussero articoli di fede

Che nella Biblia Sacra vi fussero di molte contrarietà, e pazzie, e non si dovesse creder' a tutto quello, che scrive **Moise**

Che il mondo fusse eterno

Che la sommersione di Sodoma, e Gomorra fusse venuta per esser' la terra di natura minerale, e sulfurea, e non miracolosamente in pena de i peccati di quei populi

Che il diluvio à tempo di **Noe** non fusse stato universale, e che da lui, o suoi predecessori fusse stato previsto per astrologia, e che l'arca non potesse esser capace de gli animali, e del vitto

Che gli Antichi padri molte cose oprassero per arte magica

Che **Moisè** fusse stato astrologo, mago, e fingesse di esser' huomo di Dio, e [416r] molte cose operasse per scientia di magia, e di astrologia, e particolarmente i miracoli fatti avanti a Faraone, e che passasse il Mar rosso per il flusso, e riflusso naturale, e non per miracolo, e che la legge la pensasse da se, e ne suoi scritti vi fussero delle finzioni

Che hai havuta gran dubitatione, che la Beatissima Sempre Vergine **Maria** dopo il parto non fusse Vergine, e pareva, che lo volesti credere, e che ci sei precipitato per spatio di un'anno inclinando più a credere che non fusse

Che Christo Nostro Signore in quant'huomo fusse nato sotto le constellationi, come nella sua genitura fatta dal **Cardano**, et altri, et il suo libero arbitrio fusse sottoposto, come gli altri

Che hai recitata l'opinione de Manichei, che dicevano Christo haver' il corpo fantastico, se ben dici haver' creduto, che l'havesse elementale, e reale

Che parimente hai tenuto, e creduto, che Christo Nostro Signore con il thesoro, che li lasciorno quei Magi andasse in Egitto ad imparare le scientie, e consumato il thesoro diventasse povero

Che Christo Nostro Signore havesse fatto dell'acqua vino con arte humana, e similmente de pani, e pesci, che fussero grandi assai, e non fusse miracolo, e che li morti li resuscitasse per arte magica, dicendo altri havere fatto il simile, et

Che prima della Natività di Christo Nostro Signore nato di **Maria** sempre Vergine ci fusse un solo Iddio senza la Trinità delle persone, et Christo non fusse Dio, ne figliuolo di Dio avanti l'incarnatione, e lo Spirito Santo fusse la volontà di Dio; ma che dopo la incarnatione [416v] siano tre persone, Padre, figliuolo, e Spirito Santo, quali all'hora si unissero, et altri errori, come nel processo. Rimettendoti nel rimanente a quello, che depongono li testimonij contro di te; et che in detti errori sei



stato circa sei anni difendendone molti di essi, et che ti vanagloriavi di essere tenuto il più scelerato huomo del mondo.

Et essendo poi per ordine nostro stato condotto alle carceri di questa Santa Inquisitione, e più volte da nostri officiali, e ministri esaminato, hai ratificate tutte le predette cose, da te, come di sopra confessate al Santo Officio di Siena

Le quali cose insieme, con tutto il processo havendo noi diligentemente viste, et considerate, e proposta, e votata la tua causa nella congregatione nostra generale havemo deliberato venire alla sentenza infrascritta.

Invocato il nome di Nostro Signore Giesù Christo, e della sua gloriosissima Madre sempre Vergine **Maria** nella causa, e cause vertenti nel Santo Officio tra il magnifico **Fabritio Perugini** dell'una e l'altra legge Dottore Procurator Fiscale di esso Santo Officio da una parte, e te **Flaminio Fabritij** reo inquisito, processato, e confesso dall'altra, per questa nostra diffinitiva sentenza, che di consiglio, e parere de Reverendi Padri tanto Maestri di Sacra Theologia, come Dottori dell'una, e l'altra legge proferimo in questi scritti, Dicemo, pronontiamo, sententiamo, e dichiaramo te **Flaminio Fabritij** predetto esser stato heretico infidele, et destruttore delli fundamenti della Santa Fede, et perciò essere incorso in tutte le censure ecclesiastiche, e pene imposte da Sacri Canonì, e leggi, e constitutioni così generali, come particolari contra simili delinquenti imposte, e promulgate, e specialmente, che devi essere havuto per relasso [417r] et come tale esser punito conforme alla Bolla della Santa Memoria di **Paolo Papa Quarto** contra quei, che negano, o non credono la verità della Santissima Trinità delle persone in una essentia, la Divinità di Christo Nostro Signore et la perpetua Virginità della Beatissima **Vergine Maria Madre** di Dio; tanto maggiormente, che per la numerosità, gravezza, et enormità delle dette heresie, et errori ti sei reso indegno di ogni misericordia, et mitigatione di pena, et perciò dovere essere discacciato,

si come ti scacciamo dal foro nostro Ecclesiastico, e dalla nostra Santa et immacolata Chiesa, e dover essere rilasciato alla Corte secolare, si come ti rilasciamo alla Corte di Monsignor Governatore di Roma, o suo luogo tenente, qui presente per punirti delle debite pene, confiscando tutti tuoi beni mobili, et immobili, ragioni, et attioni secondo la forma de detti canoni, Bolle, et costituzioni, et dichiarando quelli doverli applicare, si come li applichiamo secondo le dette costituzioni ordinano a chi di ragion si devono; pregando però detto Monsignor Governatore quanto potemo, che voglia mitigare il rigore delle leggi circa la pena della tua persona, che sia senza pericolo di morte, o mutilatione di membro.

E così dicemo, pronontiamo, giudichiamo, dechiaramo, sententiamo, condanniamo, scacciamo, rilasciamo, e preghiamo in questo, et in ogni altro miglior modo, e forma, che potemo, e dovemo di raggione.

[D'altra mano] L'anno del Signore 1591 l'inditione prima e di di Domenica dicisette di Febbraro sedente **Gregorio XIII** Sommo Pontefice regnante **Rodolfo 2.o Imperatore** di Romani come [Segnore?] et Governante il Serenissimo **Don Ferdinando de Medici, Gran duca** di Toscana

[417v]

Lecta e publicata fù la supra detta sentenza d'ordine dell'Ilustrissimi et Reverendissimi Signori Cardinali Sommi Inquisitori Predetti, e commissione del molto Reverendo Padre Nostro **Nicola [Antonio? Angelo?] da Civita di Penne** [...] del ordine minore conventuale Inquisitore Generale Apostolico di Siena, e suo stato per me frate **Eleutherio Angeli** da Macerata cancelliero del Santo Officio di Siena, con alta, et intelligibile voce doppo il vespero solenne nella Chiesa di Santo Francesco di Siena, e pulpito rincontro all'Altare della Santissima Conceptione, adove per prima si era fatto il sermone per confutatione d'alcune dette heresie alla presenza del populo, et specialmente

dell'Illustrissimo Signore **Hipolito Augustini Bali** di Siena, et  
messer **Bartholomeo Picchinesi** cancelliero del Signore Capita-  
no di Giustitia costì.

Io fra **Eleutherio Angeli da Macerata Cancelliero** Rogato



## Wishful thinking: la santità come tentazione. Intorno ai quietismi del Seicento\*

*Adelisa Malena*

Al centro del mio intervento sono alcuni aspetti della storia dell'Italia religiosa del XVII secolo, e in particolare l'esperienza mistica e le forme del controllo inquisitoriale su di essa: questioni e temi sui quali il contributo di **Albano Biondi** si è distinto per la finezza dell'analisi e per l'originalità e la pregnanza di molte intuizioni. Farò riferimento soprattutto a un saggio edito nel 1991, dal titolo *L' "inordinata" devozione nella Pratica del cardinale Scaglia (ca. 1635)*,<sup>1</sup> e a una lezione tenuta nel dicembre del 1997 presso la fondazione San Carlo di Modena, all'interno di un ciclo di seminari sulle 'discipline del corpo', intitolata *Il corpo indifferente. Le difficoltà della mistica quietista*.<sup>2</sup> A proposito di quest'ultima, mi fa piacere ricordare che ero anch'io tra l'affascinato pubblico presente quella sera ad ascoltare la relazione del professor **Biondi**, al quale avrei voluto fare molte domande su quel tema, che mi stava (e mi sta) particolarmente a cuore:

\* Ringrazio gli organizzatori della giornata di studi, che mi hanno permesso di intervenire su un periodo e su temi forse meno noti degli studi di **Albano Biondi**.

<sup>1</sup> **A. BIONDI**, *L' "inordinata" devozione nella Pratica del cardinale Scaglia (ca. 1635)*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di **G. Zarri**, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 306-325.

<sup>2</sup> Desidero qui ringraziare il personale della biblioteca San Carlo di Modena che – qualche giorno prima della Giornata di studi – mi ha permesso di riascoltarne la registrazione.

domande che alla fine per la timidezza, per l'ora tarda, per un treno che partiva, non gli feci, e che mi resta il rimpianto di non avergli più fatto. Ed è da lì che prendono spunto le riflessioni sparse che sono al centro delle pagine che seguono.

In quella relazione **Albano Biondi**, a partire da un documento manoscritto conservato presso il fondo Campori della Biblioteca Estense – la relazione, fatta da un «viaggiatore bresciano», il non meglio identificato «**conte Fenaroli**» –, della spettacolare abiura del prete spagnolo **Miguel de Molinos** a Roma, nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva, il 3 settembre 1687<sup>3</sup> – riuscì a sviluppare e a rendere comprensibile a un pubblico di non specialisti, nel corso di una ‘conversazione’ – com’egli la definì – su un tema spinoso e per noi oggi piuttosto ostico come la discussione anzi, la vera e propria battaglia, che negli ultimi decenni del Seicento infuriò, in seno alla Chiesa cattolica, intorno alla mistica.<sup>4</sup> Sul piano metodologico emergeva, ancora una vol-

<sup>3</sup> Modena, Biblioteca Estense (= BEM), *Fondo G. Campori*, ms. γ.γ.6.46-47. Cfr. *infra*, *Appendice*. Il manoscritto fa parte di un gruppo di quaderni registrati nell’inventario a stampa del fondo Campori come *Viaggi* del **conte Fenaroli**. Il volume qui citato è così descritto: «Il primo di questi volumi di carte scr. 72, narra quanto di più magnifico osservò lo scrittore in Roma dal 28 marzo al 30 agosto, forse dell’anno 1687, siccome in fine del libro, in quella data, scritta dalla stessa mano si vede descritta la cerimonia eseguita alla Minerva dell’abiura del **Molinos**. [...] Lo scrittore fu persona d’alto affare, come lo denotano le accoglienze ed i riguardi usatigli da cardinali, ambasciatori ed altri personaggi».

<sup>4</sup> Su questi temi rimane d’obbligo il riferimento a **M. PETROCCHI**, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1948; si segnalano per accuratezza le voci di **E. PACHO**, *Quiétisme I. Italie et Espagne*, e di **J. LEBRUN**, *Quiétisme II. France*, del *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XII, Paris, Beauchesne, 1986, n° 83-85, rispettivamente pp. 2756-2805 e pp. 2805-2842. Mi permetto inoltre di rinviare a **A. MALENA**, *L’eresia dei perfetti. Inquisizione ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di

ta, la straordinaria capacità di penetrazione e il rispetto che **Biondi** aveva per i testi, lo sforzo di ristabilire la distanza dall'oggetto storico, dalle parole e dai loro significati – in questo caso dai termini del dibattito teologico secentesco –, con un procedimento 'archeologico'.

I termini e le fasi della lotta secentesca intorno alla mistica in ambito cattolico sono piuttosto noti, e non mi è certo possibile qui ripercorrerli se non per sommi capi; il vero punto di svolta, come **Biondi** mise bene in luce, fu segnato dalla condanna e dall'auto da fé di **Molinos**, arrestato a Roma nell'estate del 1685, condannato due anni più tardi, morto nelle carceri inquisitoriali quasi dieci anni dopo quella condanna.<sup>5</sup> Il prete di Muniesa era arrivato a Roma dalla Spagna qualche anno prima, era divenuto presto molto popolare come direttore di coscienza e vantava amicizie altolocate oltre che buone entrate e protezioni nella curia pontificia. Nel 1675 aveva pubblicato a Roma la sua opera maggiore, la *Guida spirituale*, un vero e proprio manuale di perfezione cristiana, una guida per incamminarsi e progredire sulla

Storia e Letteratura, 2003; EAD., *La costruzione di un'eresia. Note sul quietismo italiano del Seicento*, in *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)*. Atti del Convegno (Lecce, 3-6 maggio 2003), a cura di **R. Michetti-B. Pellegrino-G. Zarri**, I, Galatina, Congedo, 2009, pp. 165-184; EAD., le seguenti voci del *Dizionario storico dell'Inquisizione (= DSIInq)*, diretto da **A. Prosperi**, con la collaborazione di **V. Lavenia** e **J. Tedeschi**, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2010: *Albizzi, Francesco*, I, pp. 29-31; *Molinos, Miguel de*, II, pp. 1059-1060; *Petrucci, Pier Matteo*, III, 1026-1027; *Quietismo*, *ivi*, pp. 1288-1294. Tra i contributi più recenti cfr. **M. MODICA**, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, Viella, 2009.

<sup>5</sup> Su **Molinos** è ancora prezioso il testo (seppur datato e non privo di imprecisioni) di **P. DUDON S.I.**, *Le Quietiste Espagnol Michel Molinos (1628-1698)*, Paris, Beauchesne, 1921. Molto ampia la voce a lui dedicata da **E. PA-CHO**, *Molinos, Michel de*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, coll. 1586-1514. Cfr. anche **I. TELLECHEA IDIGORAS**, *Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1987.

via del cammino mistico, dell'orazione contemplativa, dell'unione con Dio.<sup>6</sup> Il libretto divenne ben presto un *best seller* nel panorama della letteratura spirituale del tempo, e fu tradotto in diverse lingue europee.<sup>7</sup> Un successo che difficilmente avrebbe lasciato presagire, solo pochi anni dopo, la condanna solenne

<sup>6</sup> La *Guida* fu pubblicata per la prima volta a Roma per i tipi di Michele Ercole nel 1675 in spagnolo, come *Guia espiritual que desembaraza al alma, y la conduce por el interior camino, para alcanzar la perfecta contemplacion, y el rico tesoro de la interior paz*, En Roma, por Miguel Hercules, 1675, e subito dopo in italiano con il titolo di *Guida spirituale che disinvolge l'anima, e la conduce per l'interior camino all'acquisto della perfetta contemplatione, e del ricco tesoro della pace interiore [...]*, Roma, Michele Ercole, 1675. Sulla vicenda editoriale della *Guida* cfr. l'introduzione di I. TELLECHEA IDÍGORAS a *La edición crítica de la «Guía espiritual» de Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976; cfr anche P. ZITO, *Il veleno della quiete. Mistica ereticale e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos*, Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane, 1997; EAD., *Granelli di senapa all'Indice. Tessere di storia editoriale (1585- 1700)*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2008.

<sup>7</sup> Una mappatura delle edizioni europee della *Guida* tra Sei e Settecento sarebbe molto utile a meglio comprendere la ricezione dell'opera di Molinos (e attraverso di essa, di parti della letteratura mistica cattolica) in diversi ambienti del dissenso religioso nell'età della «crisi della coscienza europea». Tra le varie traduzioni della *Guida* cfr. ad esempio quella francese di Jean Cornand de la Crose stampata ad Amsterdam all'interno della raccolta dal titolo *Recueil de diverses pièces concernant le quietisme et les quietistes, ou Molinos, ses sentiments et ses disciples*, Amsterdam, A. Wolfgang et P. Savouret, 1688; quella inglese dello stesso anno: *The spiritual guide, which disintangles the soul, and brings it by the inward way, to the getting of perfect contemplation, and the rich treasure of internal peace / Written by Dr. Michael de Molinos, priest. With a short treatise concerning daily communion, by the same author. Translated from the Italian copy, printed at Venice, 1685.* [London, s.n.], 1688; quella in latino del pietista A.H. FRANCKE, *Manuductio spiritualis, extricans animam, eamque per viam interiorem ad acquirendam contemplationis perfectionem, ac divitem pacis interioris thesaurum deducens: una cum tractatu ejusdem de quotidiana communione*, Lipsiae, sumpt. Reinhardi Waechtler; quella tedesca del 1699, a opera di G. ARNOLD: *Der geistliche Wegweiser, dienende die Seele von den sinnlichen Dingen abzuziehen und dieselbe durch den innerlichen Weg zu der vollkommenen Beschauung [...] zu führen [...]*, Franckfurth, König, 1699.



dell'uomo e delle sue dottrine. A fare da sfondo al destino individuale del prete spagnolo fu lo scontro violento (e senza esclusione di colpi) tra teologi schierati pro o contro la cosiddetta orazione di quiete e pro o contro quella che venne allora definita «nuova mistica» – laddove ‘nuovo’ è inevitabilmente sinonimo di erroneo e di ereticale. La preoccupazione maggiore era che quelle vie di perfezione potessero essere troppo facilmente intraprese da chiunque, senza mediazioni, e senza i necessari controlli ecclesiastici: da laici incolti, da uomini semplici, e soprattutto da donne: *mulierculae*, monache, ma anche semplici devote, ritenute facile preda degli inganni del Maligno, degli esseri umani e della loro stessa labile fantasia.

Sul piano disciplinare la Chiesa di Roma, soprattutto attraverso la Congregazione del Sant'Uffizio e la sua rete di tribunali, faceva i conti già da molto tempo con il problema delle insorgenze mistiche, del misticismo incontrollato e difficilmente controllabile di donne, di gruppi, talvolta di proporzioni notevoli e a forte radicamento popolare.

A usare il termine «quietisti» fu per primo – a quanto pare –, l'arcivescovo di Napoli, cardinale Caracciolo, in una sua allarmata lettera del 30 gennaio 1682 indirizzata al papa Innocenzo XI, nella quale denunciava, nella sua diocesi, «l'uso frequente dell'orazione passiva», detta «di pura fede e di quiete». Coloro che la praticavano – «che vanno acquistando nome di *quietisti*»<sup>8</sup> si ponevano

in atto supplichevole di orare, sì, ma non recitano orazioni vocali, né meditano, se ne stanno in somma quiete e silenzio muti, e come morti: e perché intendono di fare orazione mentale passiva, si sforzano di sbandire affatto, e dalla mente, e dagli occhi stessi

<sup>8</sup> Il corsivo è mio, come in seguito.

del corpo ogni materia di meditare, esponendosi, com'essi dicono, a' lumi ed alle divine influenze, che aspettano dal cielo; e senza osservar le regole, e metodi, e senza le precedenti preparazioni de' punti, e lezioni spirituali, che massimamente a' principianti sogliono assegnarsi da maestri di spirito per la meditazione, e senza attendere a vedere col lume della meditazione i proprii difetti, passioni, ed imperfezioni per emendarsene, presumono di ascendere da per loro a quel sublime grado di orazione passiva di contemplazione, che Iddio per suo liberal dono concede a chi vuole e quando vuole.<sup>9</sup>

Molto spesso – secondo quanto riferiva il cardinale – i «quietisti» rifiutavano, in generale, gli atti e le forme di culto esteriori e svalutavano la confessione auricolare, propugnando tuttavia la pratica della comunione quotidiana. **Caracciolo** auspicava e invocava pertanto un deciso intervento del pontefice: solo il papa, infatti, come «gran padre di famiglia», sarebbe stato in grado «col suo potentissimo apostolico braccio» di «sradicare» quelli che a lui, indegno «operario» nella vigna del Signore, sembravano i pestiferi germogli di una ben più «pestifera radice».

Gli episodi osservati nella diocesi napoletana erano tutt'altro che un caso isolato. Negli stessi anni, infatti, in zone diverse della Penisola, talvolta anche molto lontane tra loro, vicende analoghe sembravano riproporsi continuamente. Tuttavia, malgrado le inquietanti notizie che da ogni parte giungevano a Roma su pratiche e comportamenti fortemente sospetti, quando non palesemente devianti, le gerarchie ecclesiastiche apparivano ancora piuttosto esitanti, ben lungi dal prendere una netta posizione di condanna. Erano anni in cui all'interno della curia romana e presso lo stesso papa **Innocenzo XI** i sostenitori e i 'maestri' dell'orazione di quiete – tra i quali il vescovo di Jesi

<sup>9</sup> **PETROCCHI**, *Il quietismo*, cit., pp. 155-156.

Pier Matteo Petrucci, creato cardinale il 2 settembre 1686 – continuavano a godere di forti protezioni, mentre, al contrario, gli scritti dei loro più fieri avversari, come i gesuiti **Gottardo Belluomo** e **Paolo Segneri**, subivano censure e condanne, e venivano poste all'Indice.<sup>10</sup>

Ed è in questo contesto mutevole e pieno di contraddizioni, caratterizzato da continue oscillazioni e da equilibri instabili in seno alla curia, che bisogna collocare la genesi del documento

<sup>10</sup> Un decreto del Sant'Uffizio del 26 novembre 1681 sospendeva infatti con l'indicazione «donec corrigantur» le opere di **G. BELLUOMO**, *Il pregio e l'ordine dell'orazioni ordinarie e mistiche*, stampata a Modena presso gli eredi di Bartolomeo Soliani nel 1678 e di **P. SEGNERI**, *Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione*, edita a Firenze per i tipi di Ippolito della Nave nel 1680. Il 15 dicembre dell'anno successivo la stessa Congregazione proibì le seguenti opere: *Clavis aurea, qua aperiuntur errores Michaelis de Molinos in eius libro cui titulus est La guida spirituale*, del **chierico minore regolare Alessandro Regio**, stampata a Venezia, presso P. Bernardon nel 1681, e la *Lettera di risposta al sig. Ignatio Bartalini sopra le eccezioni che dà un direttore de moderni quietisti [...]*, pubblicata da Paolo Segneri (sotto lo pseudonimo di **Francesco Buonavalle**) a Venezia nel 1682 nella stamperia di Andrea Poletti. Cfr. **J.M. DE BUJANDA**, *Index Librorum Prohibitorum 1600-1966*, XI, Sherbrooke-Genève, Centre d'Études de la Renaissance-Edition de l'Université de Sherbrooke-Librairie Droz, 2002. Sulle censure all'opera di **Segneri** cfr. in particolare Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), *St. St.* U V 8, cc. 313 sgg. Sulla condanna e il suo contesto cfr. **P. TACCHI VENTURI**, *Lettere inedite di Paolo Segneri, di Cosimo III e di Giuseppe Agnelli intorno la condanna dell'opera segneriana la «Concordia»*, «Archivio Storico Italiano», XXXI (1903), pp. 127-165. Si vedano anche le lettere del cardinale **Gregorio Barbarigo** a **Cosimo III** sulla condanna dell'opera di **Segneri**, *Lettere di Gregorio Barbarigo a Cosimo III de' Medici*, a cura di **P. Gios**, con un saggio introduttivo di **G. GRECO**, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2003. Su questi temi cfr. inoltre **A. MALENA**, *Alessandro Regio e la «Clavis aurea» (1682)*, negli Atti del Convegno «Dall'adorazione... al servizio» – *San Francesco Caracciolo nel suo e nel nostro tempo. San Francesco Caracciolo e i Caracciolini: religione e cultura*, (Chieti, 10-11 aprile 2008), a cura di **I. Fosi-G. Pizzorusso**: «Studi Medievali e Moderni», XIV (2010), n. 27, pp. 229-244.

chiave della strategia adottata negli anni seguenti dalla Chiesa cattolica e che chiarisce quelle che furono – a mio parere – le modalità della costruzione di un’eresia quietista in senso proprio: la celebre *Scrittura* sull’orazione di quiete del cardinale Francesco Albizzi del 12 aprile 1682.<sup>11</sup> L’anziano cardinale non fondava la sua argomentazione su questioni teologico-dottrinali, ma muoveva piuttosto da considerazioni di carattere pratico e disciplinare: appariva ai suoi occhi necessario porre un freno alla diffusione dell’orazione di quiete e dei nuovi metodi di contemplazione praticati da gruppi e conventicole di spirituali disseminati in tutta l’Italia, per le potenzialità destabilizzanti, corrosive e anti-istituzionali che i fenomeni incontrollati e incontrollabili di misticismo portavano con sé. Seguendo lo «stilo» proprio della Congregazione del Sant’Uffizio romano, presso la quale Albizzi aveva ormai compiuto una lunghissima carriera, e utilizzando una specifica logica argomentativa che fu propria di tutti i suoi scritti, il cardinale attingeva a piene mani alla casistica accumulatasi negli archivi inquisitoriali, e si rifaceva ad alcune tra le più salienti decisioni della Congregazione in quella materia, citando e richiamando documenti, provvedimenti, lettere di tribunali periferici e di vescovi. In questo modo una serie di casi, vicende, personaggi tratti dalla lunga memoria dell’istituzione repressiva, venivano a formare una catena unica e ininterrotta che, dai Begardi, agli Alumbrados spagnoli, ai Pelagini della Valcamonica, profilava una vera e propria genealogia dell’eresia quietista. Una linea unica di filiazioni eterodosse, cui corrispondeva con inoppugnabile evidenza l’ininterrotta se-

<sup>11</sup> La *Scrittura* del cardinale Francesco Albizzi è pubblicata in appendice a PETROCCHI, *Il quietismo*, cit., pp. 147-157. Sulla figura di Francesco Albizzi (1593-1684), cfr. la voce di A. MONTICONE in *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 23-27; cfr. anche MALENA, *Albizzi, Francesco*, cit.

rie di condanne ecclesiastiche: a dimostrare che santa madre Chiesa in ogni tempo e luogo aveva con fermezza e sistematicità disapprovato e condannato l'orazione mistica, non in quanto tale ma «per i disordini che ne succedono». Era dunque della massima urgenza – questa la conclusione di Albizzi – un deciso intervento repressivo da parte di inquisitori e vescovi, chiamati a collaborare per estirpare quella malefica pianta proprio laddove essa nasceva e si alimentava, ossia nei rapporti (resi sempre più stabili e duraturi dalla Chiesa postridentina) tra fedeli e direttori spirituali. Bisognava ammonire i confessori e «direttori particolarmente delle monache» e istruirli a non ammettere «all'uso di tale contemplazione se non anime perfette e totalmente segregate delle faccende del secolo», alle quali «si scorgerà» che Dio «abbia concesso [...] quella grazia infusa, la quale difficilmente può acquistarsi». Albizzi riteneva inoltre necessario «sospendere tutti i libri che trattano di questa materia stampati in idioma volgare, francese, spagnuolo ed italiano», quelli, dunque, accessibili anche ai laici e alle donne.

Negli anni seguenti, tra alterne vicende e assetti variabili, alla fine fu proprio la linea antimistica indicata da Albizzi ad avere la meglio: il Sant'Uffizio progettò infatti un'istruzione destinata ai confessori e ai direttori spirituali e, più in generale, mise progressivamente a punto la definizione di un paradigma teologico del quietismo.

Un chiarimento sul piano della dottrina appariva necessario alle gerarchie ecclesiastiche per poter intervenire efficacemente sul terreno della mistica e dell'orazione contemplativa, e per impartire direzioni chiare al gregge dei fedeli, così come ai suoi pastori. A riguardo continuavano invece a esserci molte, troppe, incertezze e ambiguità. Lo mostra, tra gli altri, un anonimo fascicolo a stampa del 1685 scritto (poco dopo l'arresto di Molinos) in difesa dei nuovi metodi di orazione, intitolato *Lettera ad un prelado in Roma, scritta in risposta dell'occorrenti emergenze dell'Ora-*

*zione di quiete*, dove si legge: «Il non conoscere la diffinitione delle cose è cagione delle falsità nel giudicar di quelle». <sup>12</sup>

E più avanti:

[...] al solo rumore di quietisti, come se molti fossero ciechi, senza né men apprendere *la semplice quiddità del fatto*, senza né men riflettere se ciò che si dice sia vero o falso: ecco subito chi teme, chi si spaventa, chi dannna, chi condanna, chi afferma, chi nega; ed in somma non si sentono altro per le case, per le chiese, per le piazze e per li chiostri, che dicierie e gran varietà di parlamenti, che porta seco la varietà delli genii & inclinazioni.

Io, a dir il vero, quando sentii questi rumori non m'alterai punto, ma procurai indagare la verità del fatto. Parlai a quest'effetto con diverse persone di qualità riguardevoli, ed altre vennero a parlar meco. Domandai che rumore era questo. Mi risposero che s'era scoperta una setta pestifera di quietisti. Pregai che mi dicesero *che cosa voleva dir quietisti*. Alcuni mi dicevano ch'era certa sorte di persone, che facendo oratione non pensavano a cos'alcuna; altri ch'erano come heretici che negavano l'imagini; altri, ch'erano dell'ebraismo, che volevano adorare Dio solo; e chi mi diceva una cosa, chi un'altra; niente però con fondamento. Domandavo da chi l'avevano inteso. Ma non sapevano rispondere; solo, *che si diceva*.

<sup>12</sup> Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV), *Fondo Chigi*, B.v.88. Il documento fu pubblicato da R. GUARNIERI nel saggio *Il quietismo in otto manoscritti Chigiani (polemiche e condanne tra il 1681 e il 1703)*, in appendice a EAD., *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà» IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, pp. 685-708; pp. 689-692. A proposito del fascicolo in questione Guarnieri nota: «L'interessante “quaderno” a stampa, è ignorato, o per lo meno non citato, dal Dudon. Dalla intestazione il destinatario sembra fosse un cardinale. Lo scrivente si professa buon amico del Petrucci; e noi volentieri lo crederemmo, perché non si potrebbe, senza grave detrazione, ritenere autore dello scritto il Petrucci stesso, come fa l'indice: sarebbe in questo caso autore di lodi a se stesso troppo smaccate», *ivi*, p. 689.

Replicavo, se la Santa Chiesa aveva determinato cos'alcuna? Non ne sapevano altro; solo, che si sia sparso certo foglio manoscritto in cui son notati certi ponti degli errori principali intorno la nuova contemplatione ovvero oratione di quiete. Pregavo, da chi era venuto questo foglio? Se da persona privata, o pure fossero errori dannati dalla Sacra Congregazione? Non si sa da qual persona, è però certo non esser uscito dalla S. Congregazione.

Da queste, dunque, e da molte altre circostanze che per brevità tralascio, m'accorsi che, *se bene vi poteva esser qualche inconveniente, non era però di quella sorte ch'il volgo si supponeva*. Pensai un poco fra me stesso e dissi: «Dio buono, dobbiamo essere così insensati che, senza considerare se ciò che si sente dire sia vero o falso, temiamo a guisa de' ciechi al rumor di quietista, come temerebbe un cieco al rumor di leone? Investighiamo, di gratia, prima la verità del fatto, e poi, se vi sarà ragione di scrivere, di parlare e di condannare, si condanni, si parli, si scriva: ma andare così alla ballorda, senza sapere, né conoscere se ciò di che si parla sia vero o falso, non mi par cosa, non dico da uomo sensato, ma né meno ragionevole».

Mi fu detto, che si sarebbe proibita l'oratione di quiete. Pregai che mi dicessero *che cosa era l'oratione di quiete*. Risposero che non lo sapevano (e questo è *il parlare senza intendere la diffinitione della cosa*, dal che ne siegue l'errore e falsità), ma dicevano ch'era una oratione d'inganni; che non si pensava a cosa alcuna; che si stava otioso; che si negava l'imagini, l'orationi vocali, la frequenza de' sacramenti, le penitenze, l'ubbidienza & altri spropositi. Certo, soggiunsi, tal oratione non è oratione di quiete ma da inquietar l'anime, e meritamente, se la cosa passa come voi dite, sarà facile che sia proibita.<sup>13</sup>

La definizione dottrinale che molti attendevano e caldeggiavano, ritenendola ormai una necessità improcrastinabile, fu infine portata a compimento. Nel 1687, infatti, la condanna

<sup>13</sup> GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito*, cit., p. 690.

romana di Miguel de Molinos e delle 68 proposizioni a lui attribuite, segnò la codificazione di un paradigma che avrebbe, da quel momento in poi, definito l'essenza dell'eresia quietista. Si trattava con ogni evidenza di una svolta tardiva sul piano teologico, ma fondata nella ben più lunga storia dell'azione repressiva nei confronti di gruppi, tendenze, pratiche religiose, nella quale l'Inquisizione romana era ormai impegnata da almeno un secolo, come hanno magistralmente mostrato, tra gli altri, gli studi di Signorotto sui Pelagini della Valcamonica.<sup>14</sup> Con la fine del processo contro Molinos, celebrata dalla solenne e spettacolare abiura, raccontata tra gli altri dal viaggiatore Fenaroli, quelle tendenze e quelle pratiche religiose venivano come 'congelate' in un'eresia, in una formulazione teologica espressa nelle proposizioni attribuite al mistico spagnolo e condannate dalla Bolla papale *Coelestis Pastor* nel novembre del 1687.

Tuttavia, su un piano meramente dottrinale, nei testi dei maestri della 'nuova mistica' non c'era, a ben vedere, niente di nuovo o almeno niente che non potesse essere interpretato nel senso della mistica ortodossa, ed era proprio questa sua impalpabilità a rendere il «veleno della quiete» tanto insidioso.<sup>15</sup> Nelle sue opere a stampa, così come nelle sue moltissime lettere di direzione spirituale sequestrate nel corso delle indagini inquisitoriali, Molinos proponeva una via tutta interna e passiva alla contemplazione e all'unione con Dio attraverso l'annullamento delle potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà.

Albano Biondi, nella sua lezione del dicembre 1997, dopo aver preso in esame il testo della *Guida spirituale* – da lui letta in primo luogo come una contropartita e una controproposta ri-

<sup>14</sup> G. SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, Il Mulino, 1989.

<sup>15</sup> Riprendo l'espressione dal titolo del libro di ZITO, *Il veleno della quiete*, cit.



spetto agli *Esercizi spirituali* di **Ignazio di Loyola** -, notava, opportunamente, che i capi d'accusa imputati al prete spagnolo non erano stati tratti dalla *Guida* o da sue altre opere a stampa, ma erano stati formulati sulla base delle lettere di direzione spirituale da lui indirizzate ai suoi molti figli e figlie in spirito. Si trattava di accuse – lo ricordo per inciso – concentrate per lo più su una sorta di libertinismo sessuale giustificato su basi religiose, affermandone la non peccaminosità per chi, dedito alla contemplazione mistica, avesse intrapreso la via della passività e dell'abbandono.<sup>16</sup>

Quello della direzione spirituale era uno dei nodi, forse il nodo principale di tutta questa vicenda. **Biondi** utilizzò a questo proposito un paragone molto efficace, notando che il caso **Molin** fu costruito sulla sua pratica di direttore di coscienza e che i giudici della fede formularono le imputazioni a suo carico sulla base delle migliaia di lettere sequestrate nel suo alloggio: è come se oggi – rilevò con molta efficacia – si sequestrassero le schede di uno psicanalista per metterlo sotto processo. Del resto **Molin**, in tribunale, tentò di far valere le sue motivazioni di etica professionale, ossia il rapporto 'privato' (diremmo noi, ai nostri giorni) tra direttore di coscienza e suoi 'figli': un rapporto, e dunque dei documenti di direzione, adattati e modulati volta per volta nello specifico dei singoli casi e delle singole situazioni. Inutile aggiungere come tali argomentazioni non venissero affatto prese in considerazione dai giudici della fede.

Per loro, e per i teologi che operavano al servizio del Sacro Tribunale, fu un'ardua impresa dimostrare l'erroneità teologica di quegli ammaestramenti spirituali, che avevano conosciuto in pochi anni un'incredibile fortuna, ma alla fine la sentenza di condanna emessa contro il prete spagnolo dimostrò il successo

<sup>16</sup> Cfr. *infra*, *Appendice*.

dei loro sforzi. Il testo della sentenza – che è in questo senso, anche, un capolavoro retorico – intrecciava ad arte le gravissime colpe attribuite all'uomo e i dogmi da lui propugnati, rendendo inscindibili il peccato e l'eresia. E mentre, da un lato, erano sicuramente gli aspetti inaccettabili sul piano morale a gettare una luce sinistra sulle dottrine, queste, d'altro canto, venivano condannate in quanto tali: solo così quella condanna avrebbe avuto conseguenze di vasta portata e avrebbe liquidato, una volta per tutte, il problema dei cosiddetti 'nuovi' contemplativi. Chi da mesi e anni ormai studiava indefessamente le carte del processo **Molinos** lo sapeva bene. Il **domenicano Francesco Ottavio De Orestis**, ad esempio, che da Roma, nell'agosto del 1686, così scriveva **all'inquisitore di Como**:

Io torno a dire e dico sempre che ho da fare con diavoli, e mi creda che dico il vero, e processo il Gran Diavolo con tutta sua generazione; non si può credere se non da chi ha mano in pasta, e quel che è peggio, non si può presagire che esito vi sarà, perché *se ben conosciamo evidentemente che vi è il male, è però in tal maniera che non possiamo giudicare con evidenza che sia male.*<sup>17</sup>

Pochi mesi dopo, in un'altra lettera, **De Orestis** comunicava al suo collega che finalmente i cardinali inquisitori avevano sollecitato «la spedizione della causa del **Molinos**». A suo avviso, però, bisognava dare assoluta priorità alla condanna teologica: «io dico che se non si spedisce per editto contro il dogma et errori

<sup>17</sup> Il domenicano **Francesco Ottavio de Orestis** era un inquisitore impegnato nei processi contro i quietisti romani. La lettera citata fa parte di un più ampio carteggio relativo agli anni 1685-1687, una cui copia è contenuta nel manoscritto B 1888 della Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna (BAB). Di questo carteggio ha trattato **SIGNOROTTO**, *Inquisitori*, cit., pp. 290-296; cfr. anche **MALENA**, *L'eresia*, cit., p. 2, e più diffusamente EAD., *La costruzione*, cit., pp. 168-169.

che corrono, per quello spetta alle persone non si può spedire per sentenza se non per anni, onde voglio insistere a progettare l'editto, per vedere di liberarmi». <sup>18</sup>

E fu proprio quella, infine, la linea adottata. Il dogma venne definito in una sorta di caricatura del pensiero di **Molinos** e, più in generale, di una caricatura della via contemplativa. <sup>19</sup> E così quello diventò lo specchio, il comune denominatore, sulla base del quale sarebbero state valutate le dottrine mistiche sospette presenti, future e passate. **Molinos** il «Gran Diavolo» era perciò ritenuto l'untore, l'eresiarca, il maestro, il padre, il capo. Come suoi discepoli e «sua generazione» vennero processati e condannati, dopo di lui, tutti i «quietisti» vecchi e nuovi che, in diverse zone della penisola, incapparono nelle reti inquisitoriali.

Alcuni studi degli ultimi decenni, a partire da quello dedicato da **Signorotto** ai Pelagini, hanno illuminato diversi aspetti e momenti della costruzione inquisitoriale del 'quietismo' come eresia, mettendo sempre più in evidenza come le categorie coniate dall'Inquisizione nell'ambito di un'azione repressiva – quietismo, santità affettata, pelaginisimo, e così via – non possano essere utilizzate acriticamente come categorie di analisi storica. <sup>20</sup> Si tratta di una considerazione che può forse apparire scontata, eppure – a me pare – anche nel panorama storiografico più recente non mancano studiosi inclini (non so quanto consapevolmente) a confondere le due prospettive. <sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>19</sup> Mutuo la definizione da **SIGNOROTTO**, *Inquisitori*, cit., p. 33.

<sup>20</sup> Per una riflessione su questi aspetti, cfr. MALENA, *L'eresia*, cit., e EAD., *L'inquisizione romana e il controllo del misticismo femminile*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'inquisizione*. Atti del Convegno (Roma, 21-23 febbraio 2008), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2011, pp. 225-241.

<sup>21</sup> Ne è esempio piuttosto recente la discutibile edizione del superstite

Per **Biondi**, profondo conoscitore delle strategie di intervento e delle logiche inquisitoriali, appariva evidente come il caso **Molinos**, e dunque la costruzione di tutta quell'impalcatura argomentativa che servì a condannare l'uomo, i suoi scritti e le sue dottrine, fosse da inserire nel contesto più generale dell'azione del Sant'Uffizio romano in materia di misticismo, e dell'avanzata inquisitoriale sul fronte della santità: di quella ritenuta 'vera' (dunque riconosciuta, approvata, canonizzata), di quella vissuta, tentata, fallita e – infine – di quella condannata. Assumendo il punto di vista inquisitoriale, **Biondi** faceva rientrare tutta una gamma di pratiche, comportamenti, esperienze religiose, metodi di orazione, nei confronti dei quali l'Inquisizione romana dispiegò la sua azione disciplinante, in una categoria da lui definita – a mio avviso molto felicemente – di «inordinata devozione». <sup>22</sup> È un tema trattato soprattutto nel saggio sulla *Prattica* del **cardinale Scaglia** – manuale inquisitoriale mai dato alle stampe, ma che conobbe un'ampia circolazione manoscritta -, che già negli anni Trenta del Seicento, distillando una folta casistica raccolta dalle inquisizioni locali, delineava i tratti di quella che **Biondi** definì appunto una «fenomenologia» della «inordinata devozione». <sup>23</sup> La *Prattica* considerava tali aspet-

*Sommario del processo del dottor Molinos*, il cui curatore (che dedica il suo lavoro al cardinale **Ratzinger**) sembra – in questo caso – voler assumere piuttosto acriticamente il punto di vista dell'Inquisizione romana: cfr. **I. TELLECHEA IDIGORAS**, *El proceso del doctor Miguel de Molinos*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2005.

<sup>22</sup> **BIONDI**, *L' "inordinata" devozione*, cit.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 307, dove si legge, fra l'altro: «A fine Seicento fu considerato un trionfo dell'inquisizione romana l'aver smascherato la sensualità al cuore del movimento che seguiva **Miguel Molinos**. Ma era solo un momento in un processo cominciato molto tempo prima [...], ben definito nel Cinquecento nella Spagna di *alumbrados* e *alumbradas*, ben controllato dall'inquisizione nell'Italia del primo Seicento: sicché la fenomenologia codificata [...] nella

ti in particolare nei paragrafi dedicati ai culti non autorizzati, alle monache e alla cosiddetta «santità affettata». A partire dal testo inquisitoriale e dalle sue pieghe, Biondi svolse un'articolata disamina di quella fenomenologia, spiegando come nell'ampia gamma di pratiche e comportamenti trattati dagli inquisitori ci fosse spazio per la frode e l'inganno deliberato, ma anche per una dimensione molto – e troppo! – umana di auto-inganno, per varie forme di *wishful thinking*,<sup>24</sup> di cammini e percorsi di santità che, per diverse ragioni, incontravano il fallimento. In questo senso il termine «affettazione» sembra prestarsi meglio a racchiudere tutte le sfumature della «santità come tentazione», del fallito assalto al cielo.<sup>25</sup> Mi è sempre sembrata molto stimolante, tra l'altro, l'attenzione che Biondi rivolgeva – pur nei limiti imposti da una scrupolosa attenzione filologica nell'approccio alle fonti storiche – agli aspetti psicologici (in questo caso agli aspetti psicologici dell'esperienza religiosa).

Nella conclusione di questo contributo vorrei riprendere alcune sue riflessioni intorno a questi temi, a mio avviso particolarmente preziose.

A proposito della «affettata santità» Biondi nota come il termine avesse connotati più estesi rispetto a 'simulazione' – «è meno appiattito sulla fraudolenza e più aperto ai rischi del desiderio» -, e che pertanto «affettata santità» può significare anche

*Prattica* del cardinal Desiderio Scaglia era il distillato di una folta casistica raccolta dalle inquisizioni locali e setacciata dall'inquisizione romana, cui essa perveniva per ragioni d'istituto».

Sulla *Prattica* e sul suo autore cfr. ora J. TEDESCHI, voce *Scaglia, Desiderio* del *DSInq*, III, pp. 1390-1391.

<sup>24</sup> Riprendo questa espressione (che dà il titolo al mio contributo) dal saggio di BIONDI, *L' "inordinata" devozione*, cit., p. 307.

<sup>25</sup> Anche questa è una definizione di Biondi. «La santità come tentazione» è appunto il titolo del paragrafo conclusivo del saggio citato: *ivi*, p. 313.

santità tanto appassionatamente bramata, ma non conseguita, per umana inadeguatezza: come un conato imperfetto. Non c'è motivo di stupirsi se in un sistema di valori in cui la santità (comunque definita) viene concepita come il valore più alto, essa inneschi percorsi mentali (di pensiero e di immaginazione) e comportamenti conseguenti: e che questi percorsi siano percorsi a rischio.

Uno dei rischi è che gli spiriti deboli facciano carte false per figurarsi (dinanzi a sé stessi, con autoinganno, e dinanzi ad altri, con frode) in possesso delle qualità che, essendo considerate desiderabili, possono attrarre su di loro rispetto, in qualche caso ammirazione, e reverenza, o comunque in ogni caso l'attenzione degli altri: e questa è la santità come si dice appunto 'simulata'. Altro rischio (in un certo senso più grave e più devastante per chi lo affronta) è quello oggettivamente connesso alla difficoltà del percorso: l'esperienza psichica e comportamentale che si propone è ardua, soprattutto quando la santità si persegue per via interiore; l'esperienza della tenebra, cui i mistici si riferiscono solitamente, è una realistica metafora di condizioni effettive; ci si perde e si soffre, si ricade in se stessi svuotati. Un contatto non ha luogo.

Si può agevolmente supporre che cosa può comportare questo nell'equilibrio di spiriti non forti: essere riassorbiti nella mediocrità usuale, dopo aver tentato l'assalto al cielo. Questa chiamerei 'affettata santità'. È una dimensione al limite puramente orientativa, volta a giustificare un approccio alle carte inquisitoriali che non si appiattisca sulla qualificazione criminale a radice teologico-canonistica, ma permetta di cercarvi 'percorsi d'anime', frammenti, se si vuole, di una psicogenesi del sacro.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 313-314.

## Appendice

Modena, Biblioteca Estense, *Fondo G. Campori*, ms. γ.y.6.46-47  
(**Conte Fenaroli**, *Viaggi*)

[c. 71r] 3 settembre in giorno di mercoledì 1687.

Abiura del dottor **Molinos** alla Minerva in Roma.

Nel mezzo della Chiesa era un recinto ben barricato di tavole. In faccia vi era un palco che teneva tutta la facciata del recinto, luogo destinato a signori cardinali.

Incontro un altro palco per il Magistrato del Santo Ufficio, e consultori. A lato di questo un altro palco era inalzato per l'abiurante, e poco discosto un altro destinato a d. **Livio**<sup>27</sup> come nipote di Papa. Tutto il restante della chiesa all'intorno, così delle cappelle, come de' colonnati, restava occupato da palchi fatti da varii principi e principesse, ambasciatori, residenti, e cavalieri, e dame a numero infinito.

Era già stato condotto il detto **Michel Molinos** dalle carceri del S. Ufficio alla Minerva in una carrozza accompagnato da sbirri. Fu posto [c. 71v] in una camera, dove riposò seduto, e andava intrepidamente salutando, e discorrendo con chi veniva a vederlo. Pransò bene, e riposò dappo il pranso.

Alle venti hore cominciarono a venire i cardinali, e entrarono nel recinto accompagnati dal loro maestro di Camera, caudatario, e sempre con ciascuno uno o due gentiluomini. Quando

<sup>27</sup> Si tratta di **Livio Odescalchi, duca di Bracciano e di Ceri** (1652-1713).

furon ridotti al numero di 20, fu introdotto il **Molinos**, e fatto salire il palco con il [tabarro?] lungo attorno scoperto, in piedi ma appoggiato ad un come tripiede per sostenersi, curvo, acciò potesse appoggiarvisi, con un ministro dietro che gli asciugava il sudore.<sup>28</sup> Sopra il pulpito vi erano quattro padri domenicani del miglior tuono di voce, che a vicenda andavan leggendo il sommario del processo, e in tanto vennero altri cardinali al numero in tutto di venti sei.

Fu fatto grandissimo silenzio, e si cominciò la lettura, nella quale si cominciò a descrivere [c. 72r] **Michele Molinos**, da Saragozza di anni 60. La causa del suo arresto, il tempo della sua prigionia che era di due anni e duo mesi. Le prime colpe che gli furon date. Che da depositioni di più testimoni constava che non solo egli avesse permesso a suoi penitenti, ma proibitone il confessarsi di atti disonesti, venerei, sacrileghi così per rispetto del luogo dove furon commessi, come degli istrumenti de quali si erano valse, e di atti ancora bestiali, dicendo che simili atti non eran peccaminosi. Su la dottrina contenuta nelle propositioni, che donata che habbia un'anima i suoi arbitrii a Dio, e lasciato fare, non è essa che opera, ma Dio in lui, il quale sì come è impeccabile, così l'anima è immune dal peccato. Che queste cose Dio le permette per far prova dell'anime, e che non bisogna disturbar le operationi, e i fini di Dio, etc.

Qui si passò a opporgli le perverse sue dottrine consistenti in 60 propositioni e più, interpretate da egli stesso come appariva da moltissime lettere di suo pugno. [c. 72v]

Gli fu opposto per vanità ed ambizione ch'egli si faceva far degli anagrammi in sua lode, e diceva ch'eran compositioni divine. Che quando venne dalla Spagna diede la sua camiscia ran-

<sup>28</sup> A questo punto della pagina è un piccolo disegno, delle dimensioni di un francobollo, raffigurante una specie di treppiede.



cida, e fetente, e lacera per la incommodità di quel lungo viaggio a una sua penitente, dicendole che la tenesse cara perché un giorno quella sarebbe stata una delle insigni reliquie della Christianità. Che andava dicendo non haver egli nello spatio di 22 anni trovata in sé materia sufficiente per la confessione.

Finalmente, che da più testimonii in fatto, e da sua stessa confessione, restava convinto di haver molti anni praticato strettamente con donne, di haver passeggiato nudo con esse, misurato ventre con ventre, usati molti atti e baci disonesti, fatte rasure reciproche, senza mai recarlo a peccato, dicendo che le suddette parti erano fredde, e si può dir morte. Oltre che diceva esser necessario avvezzar la fantasia delle figlie [c. 73r] a queste specie, acciò nel punto della morte, restando tentate dal demonio con la rappresentatione di questi oggetti, non habbiano a prevaricare, come sarebbero per astenersi da simili turbationi, accostumate che vi fossero.

Per tutti questi misfatti, et altri che non mi sovengono, havuto riguardo all'espressioni sue di pentimento e di prontezza ad abiurare la falsità della sua dottrina, fu letta la sentenza della Congregatione dell'Inquisitione. Con la quale resta esso **Molinos** condannato alla perpetua carcere nelle camere della Inquisitione; che ogni giorno debba recitare il Simbolo Apostolico e la terza parte del Rosario, facendolo così praticar un atto ripugnante al di lui sentimento, che ripetava le orationi vocali inutili, e di niun frutto, obligandolo in avvantaggio a meditar i misteri della Santissima Vergine. Che quattro volte all'anno debba confessarsi, e comunicarsi ancora in quanto ne parerà bene al di lui spiritual direttore.

Che abiuri vestito dell'habito di penitentiato. Terminata [c. 73v] questa lettura, il **Molinos** discese, e messogli attorno al collo una certa pezza di veste come un capuzzo rivoltato di color cinerino, e un rosario sopra al tutto, obligato inginocchiarsi avanti il padre Commissario del Santo Officio, legger ad alta voce la sua abiura,

doppo la quale il padre Commissario l'assolse toccandolo più volte con la verga solita tenersi da Penitentiati.

Così si sciolse la funzione: partirono i cardinali restando trattando chiuso l'abiurante in un camerino sotto al suo palco.

Si come tutto il popolo all'udire le enormità di questo scellerato, prorompeva gridando: «Fuoco, fuoco!». Così vuoto che fu lo steccato de cardinali, convenne alle guardie cacciar il popolo che s'affollava intorno al luogo dove **Molinos** restò custodito.

Fu doppo esser la Chiesa in buona parte vuotata, ricondotto nel convento della Minerva, e la notte susseguente, al suo carcere.

Osservai che durante la la (sic) lettura, costui *affettava di parer che dormisse, e più volte si abbandonò [c. 74r] in atto di cadere dal sonno*, per il che fu sostenuto dal ministro, e rasciugavagli la fronte con un fazzoletto.

Durante tutta la lettura del processo egli tenne in mano una candela accesa.

Su la piazza della Minerva vi erano guardie. E per entrare i Padri diedero biglietti piccoli: ma questi non servivano, per la gran gente, e confusione. Io entrai per la porta delle dame, e stetti nel palco fatto costruire **dall'Ecc.mo Lando**, che riguardava da un angolo nel steccato istesso. Vi era l'eccellentissima sua consorte, che è di **casa Zenobria**, **una contessa Maffei veronese**, **madama Chirichelli** (?), molti poi cavalieri, etc.

Il giorno susseguente che già ero partito, abiurarono due altri religiosi.

La lettera uccide.

Su alcune implicazioni di 2 Cor. 3.6

Carlo Ginzburg

1. Parlerò di un tema molto vasto da un punto di vista molto circoscritto. Come si sa, l'espressione «prendere le cose alla lettera» ha spesso una connotazione negativa. Se ne può rintracciare l'origine nel passo della seconda lettera ai Corinzi in cui Paolo dichiara di porsi al servizio di «una Nuova Alleanza, non della lettera ma dello spirito [*ou grammatos allà pneumatós*]; perché la lettera uccide, ma lo spirito dà vita». Paolo parlava di una «lettera di Cristo» «scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra ma sulle tavole di carne dei vostri cuori».<sup>1</sup>

La contrapposizione paolina scaturiva da un impulso messianico che scomparve dopo poche generazioni.<sup>2</sup> Nel primo cristianesimo il contrasto tra «lettera» e «spirito» fu trasformato in un principio esegetico. Analizzerò alcune implicazioni di questa trasformazione decisiva, e le sue ripercussioni di lungo periodo.

Presento qui la versione italiana di *The Letter Kills. On Some Implications of 2 Corinthians 3, 6*, «History and Theory», XLIX (2010), pp. 71-89. Ringrazio Perry Anderson, Franco Bacchelli, Maria Luisa Catoni, Massimo Donattini, Alberto Gajano, Andrea Ginzburg, Martin Rueff e Silvana Seidel Menchi per i loro preziosi suggerimenti.

<sup>1</sup> *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 1980.

<sup>2</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 114 e *passim*.

Nel 383 il giovane **Agostino** lasciò l'Africa per Roma e si recò a Milano per insegnare retorica. A questo punto accadde qualcosa che cambiò la sua vita per sempre. Le prediche di **Ambrogio**, vescovo di Milano, fecero su **Agostino**, allora attratto dalle idee dei manichei, un'impressione profonda. Più di dieci anni dopo, **Agostino** ne parlò nelle *Confessioni* (V.14.24):

ben presto mi convinsi che non era temerario sostenere la fede cattolica, benché fino ad allora fossi stato persuaso che nessun argomento si potesse opporre agli attacchi dei manichei. Ciò avvenne soprattutto dopoché udii risolvere via via molti grovigli dell'Antico Testamento, che presi alla lettera mi uccidevano. L'esposizione dunque di numerosi passaggi della sacra Scrittura secondo il significato spirituale mi mosse ben presto a biasimare almeno la mia sfiducia, per cui avevo creduto del tutto impossibile resistere a chi esecrava e derideva la Legge e i Profeti.<sup>3</sup>

La lettera uccide: l'allusione alla seconda lettera ai Corinzi ritorna in maniera esplicita in un altro passo delle *Confessioni*. L'anno successivo **Agostino** intraprese il cammino tortuoso e tormentato che si concluse con la sua conversione al cristianesimo. Ricordando uno dei sermoni di **Ambrogio** scrisse:

<sup>3</sup> **SANT'AGOSTINO**, *Confessioni*, a cura di **C. Carena**, Milano, Mondadori, 1995, trad. leggermente modificata (*Confessiones*, v, 14.24: «Nam primo etiam ipsam defendi posse mihi iam coeperunt videri et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici adversus oppugnantes manichaeos putaveram, iam non inpudenter asseri existimabam, maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate soluto de scriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar. Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum locis expositis iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse»).

Gioivo [...] che la lettura dell'antica Legge e dei Profeti mi fosse proposta con una visuale diversa dalla precedente, la quale me li faceva apparire assurdi [...] mi rallegravo di sentir ripetere da **Ambrogio** nei suoi sermoni davanti al popolo come una norma che raccomandava caldamente: «La lettera uccide, lo spirito invece dà vita [...].<sup>4</sup>

**Agostino** cominciò a scrivere le *Confessioni* nel 397. Qualche tempo prima aveva cominciato un'opera di tutt'altro genere: *De doctrina Christiana*. Il progetto fu abbandonato a metà del terzo libro, e ripreso solo trent'anni dopo.<sup>5</sup> I due libri, nati quasi contemporaneamente, a tratti convergono, illuminandosi a vicenda. Alcuni accenni sul modo di interpretare la Bibbia, presenti nel *De doctrina Christiana*, vennero sviluppati nelle *Confessioni*. E in un passo del *De doctrina Christiana* **Agostino** estese alla Bibbia nel suo complesso la lezione appresa da **Ambrogio**: e cioè che le assurdità dell'Antico Testamento scompaiono appena vengano interpretate in maniera non letterale:

Se una locuzione imperativa vieta un'azione vergognosa [*flagitium*] o delittuosa [*facinus*] o ne comanda una utile o benefica, essa

<sup>4</sup> **SANT'AGOSTINO**, *Confessioni*, cit., trad. leggermente modificata (*Confessiones*, VI, 4.6: «Gaudebam etiam, quod vetera scripta legis et prophetarum iam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea videbantur absurda, cum arguebam tamquam ita sentientes sanctos tuos; verum autem non ita sentiebant. Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem **Ambrosium** laetus audiebam: "littera occidit, spiritus autem vivificat", cum ea, quae ad litteras perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritaliter aperiret»). Sull'atteggiamento di **Ambrogio** nei confronti dell'allegoria cfr. **H. SAVON**, *Saint Ambrose devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Études agustiniennes, 1977.

<sup>5</sup> **Ch. KANNENGISSER**, *The Interrupted De doctrina christiana*, in *De Doctrina Christiana, A Classic of Western Culture*, a cura di **D.W.H. Arnold-P. Bright**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, pp. 3-13.

non ha senso figurato. Se invece sembra prescrivere alcunché di vergognoso [*flagitium*] o delittuoso [*facinus*] ovvero proibire ciò che è utile e benefico, ha senso figurato. Le parole «Se non avrete mangiato la carne del Figlio dell'uomo e non avrete bevuto il suo sangue, non avrete la vita in voi», sembrano prescrivere un'azione delittuosa o turpe [*facinus vel flagitium*]: ma hanno senso figurato, perché prescrivono di partecipare alla passione del Signore [...].<sup>6</sup>

In questo passo le parole *facinus* e *flagitium* compaiono per tre volte una accanto all'altra. Non si trattava di termini sinonimi. Il significato di *facinus* – «delitto» – è chiaro; quello di *flagitium* è più complesso. Chiarirlo significa portare alla luce un aspetto spesso trascurato del pensiero di **Agostino**.

Come si è visto, per il pagano professore di retorica, attratto dalle credenze dei manichei, molti passi della Bibbia apparivano – se presi alla lettera – scandalosi. Se letti in maniera figurata la difficoltà cadeva. In un passo del *De doctrina Christiana* **Agostino** formulò una regola di carattere generale: «tutto quanto nelle parole divine non può essere riportato, secondo il senso proprio,

<sup>6</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, a cura di **M. Simonetti**, Roma, Fondazione L. Valla-Milano, A. Mondadori, 2006, pp. 201-203. Cfr. *De doctrina christiana*, III, 16.24: «Si praeceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans aut utilitatem aut beneficentiam iubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur iubere aut utilitatem et beneficentiam vetare, figurata est. "Nisi manducaveritis" inquit "carnem filii hominis et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis" (Io. 6, 54). Facinus vel flagitium videtur iubere: figura est, passioni dominicae esse communicandum [...]»: cfr. **J. PEPIN**, *À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie, in Studia Patristica. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 1955), Part 1, a cura di **K. Aland-F.L. Cross**, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, pp. 395-413. Si veda anche il saggio (molto discutibile) di **J.A. HARRILL**, *Cannibalistic Language in the Fourth Gospel and Greco-Roman Polemics of Factionalism* (*John 6:52-56*), «Journal of Biblical Literature», CXXVII (2008), pp. 133-158.

né all'onestà dei costumi né alla purezza della fede, va riconosciuto come espresso in forma figurata».<sup>7</sup>

Queste parole sembrano lasciare poco spazio a un'interpretazione letterale della Bibbia. Molto tempo fa **Henri-Irénéé Marrou** le citò come un esempio tipico della tendenza di **Agostino** a leggere la parola di Dio in chiave mistica.<sup>8</sup> Ma – c'è un ma. Il passo che ho appena citato è seguito quasi immediatamente da una precisazione, introdotta da una congiunzione avversativa:

Ma [sed] dato che gli uomini sono inclini a valutare i peccati commisurandoli non all'entità dei desideri cattivi bensì alla forza della propria consuetudine, si dà sovente il caso che uno ritenga meritevoli di condanna soltanto quei comportamenti che solitamente vengono biasimati e condannati nella propria regione e nel proprio tempo e degni di approvazione e di lode soltanto quelli che ammette la consuetudine degli uomini in mezzo ai quali egli vive. Ne consegue che, là dove la Scrittura o prescrive qualcosa che ripugna alla consuetudine degli ascoltatori o condanna qual-

<sup>7</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, cit., p. 191 (*De doctrina christiana*, III, 10.14: «Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriae an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas»).

<sup>8</sup> **H.-I. MARROU**, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1938, pp. 478-479: «Le commentaire que donne **saint Augustin** de cette proposition montre que le recours au sens mystique a chez lui, comme première fonction, celle qu'avait déjà chez **Origène**: c'est un moyen d'expliquer tous les passages choquants de l'Ancien Testament, anthropomorphisme divin, immoralité de certaines prescriptions ou de certains récits, contradictions entre l'ancienne et la nouvelle loi. Je n'insiste pas, chacun sait le rôle qu'a joué l'exégèse allégorique dans la conversion **d'Augustin** en lui permettant de réfuter les critiques des Manichéens, et plus tard dans la polémique avec ses anciens amis». Cfr. anche **R.J. TESKE**, *Criteria for Figurative Interpretation in St. Augustine*, in *De Doctrina christiana. A Classic*, cit., pp. 109-122, soprattutto p. 118.

cosa che a loro non ripugna, se l'autorità della parola divina ormai vincola la loro coscienza, essi ritengono quella espressione figurata.<sup>9</sup>

Sono parole sorprendenti. Troppo spesso, dice **Agostino**, la lettura in chiave figurata è frutto di ciò che oggi chiameremmo «pregiudizio etnocentrico»: ossia una tendenza a proiettare i nostri usi (*consuetudines*) su individui distanti nel tempo e nello spazio, e perciò molto diversi da noi. È possibile inserire queste formulazioni di **Agostino** in un contesto più ampio, che ne chiarisca il significato?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo notare prima di tutto che per **Agostino** l'insistenza sulla varietà delle consuetudini si legava a una distinzione, coerente e ricorrente, tra *flagitium* e *facinus*. Nel trattato *De doctrina Christiana* egli dichiarò: «Ciò che opera la cupidigia, quando non è infrenata, per corrompere la sua anima e il suo corpo si chiama turpitudine [*flagitium*]; ciò che invece fa per recar danno ad altri si chiama delitto [*facinus*]. In questi due generi rientrano tutti i peccati, ma precede la turpitudine [*flagitia*] [...]».<sup>10</sup>

<sup>9</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, cit., p. 191 (*De doctrina Christiana*, III, 10.15: «Sed quoniam proclive est humanum genus non ex momentis ipsius libidinis sed potius suae consuetudinis aestimare peccata, fit plerumque ut quisque hominum ea tantum culpae arbitrentur, quae suae regionis et temporis homines vituperare atque damnare consueverunt, et ea tantum probanda atque laudanda, quae consuetudo eorum cum quibus vivit admittit, eoque contingit ut, si quid scriptura vel praeceperit quod abhorret a consuetudine audientium vel quod non abhorret culpaverit, si animum eorum iam verbi vinxit auctoritas, figuratam locutionem putent»).

<sup>10</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, cit., p. 193 (*De Doctrina Christiana*, III, 10.16: «Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumperendum animum et corpus suum, flagitium vocatur; quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur. Et haec sunt duo genera omnium peccatorum, sed flagitia priora sunt»).



Le due categorie non sono simmetriche.<sup>11</sup> Che cosa significhi *facinus*, delitto, è evidente: esso si riferisce a un ambito invariabilmente negativo, esente da mutamenti. (Nelle *Confessioni* Agostino parlò delle pere che aveva rubato da ragazzo come di un *facinus*).<sup>12</sup> *Flagitium*, invece, costituisce una categoria più sfuggente, che definisce una gamma di azioni il cui significato (e il relativo giudizio morale) può cambiare a seconda delle circostanze, dei tempi e dei luoghi. Per esempio, osserva Agostino,

se è scandaloso [*flagitiose*] denudare il corpo nei banchetti di persone avvinazzate e libidinose, non per questo è scandaloso [*flagitium*] star nudo nei bagni pubblici [...] Perciò bisogna considerare attentamente che cosa si adatti alle persone, ai luoghi, alle circostanze, per non biasimare sconsideratamente presunte azioni vergognose [*flagitia*].<sup>13</sup>

Agostino riferisce la parola *flagitium* a un insieme di comportamenti vasto ed eterogeneo. Uno di essi è la poligamia dei patriarchi di cui parla l'Antico Testamento. Essa va interpretata, dice Agostino, «in senso non solo proprio e storico, ma anche figurato e profetico». Ma il paragone che segue immediatamente si riferisce soltanto al senso letterale: «Presso gli antichi Romani era vergognoso [*flagitium*] vestire una tunica con le maniche e

<sup>11</sup> Vedi invece SALLUST., *Cat.* 14, 1: «omnium flagitiorum atque facinorum circum se tamquam stipatorum catervas habebat».

<sup>12</sup> *Conf.* II, 7, 15: «quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi?» II, 8, 16: «Sed quoniam in illis pomis voluptas mihi non erat, ea erat in ipso facinore, quam faciebat consortium simul peccantium»; etc.

<sup>13</sup> SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, cit., p. 197 (*De doctrina christiana*, III, 12.18-19: «[...] nec, si flagitiose in convivii temulentorum et lascivorum nudantur corpora, propterea in balneis nudum esse flagitium est. Quid igitur locis et temporibus et personis conveniat, diligenter attendendum est, ne temere flagitia reprehendamus»).

lunga fino ai piedi, e invece ora per chi è di buona condizione è vergognoso [*flagitium*], quando indossa la tunica, non averla di tal fatta [...]».<sup>14</sup>

Questo paragone neutralizzava l'immoralità della poligamia agli occhi dei contemporanei di **Agostino** (e forse di **Agostino** stesso). La parola *flagitium*, che compare solo tre volte nella Vulgata di **san Girolamo**, ricorre invece spesso negli scritti di **Cicerone**, talvolta accompagnata da *dedecus*. L'espressione *dedecus et flagitium* designa un comportamento indecente, vergognoso, scandaloso, spesso con implicazioni di carattere sessuale.<sup>15</sup> Ma il riferimento a ciò che è «appropriato» aveva per **Agostino** implicazioni più generali. «Ciò che è appropriato» (in greco, *to prepon*) era una categoria fondamentale della retorica antica: l'oratore doveva adattare il proprio discorso a pubblici diversi, circostanze diverse, tempi e luoghi diversi.<sup>16</sup> Riecheggiando questo punto

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 199 (*De doctrina christiana* III, 13.20: «Et quidquid ibi tale narratur, non solum historice ac proprie sed etiam figurate ac prophetice acceptum, interpretandum est [...] Sicut enim talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat, nunc autem honesto loco natis, cum tunicati sunt, non eas habere flagitium est, sic animadvertendum est in cetero quoque usu rerum abesse oportere libidinem [...]»).

<sup>15</sup> **A. ERNOUT-A. MEILLET**, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s.v. *flagitium*; **G. BRESCIA**, *Il miles alla sbarra*, Bari, Edipuglia, 2004, p. 69 nota 13; **J.-F. THOMAS**, *Désbonheur et Honte en Latin. Etude sémantique*, Louvain, Peeters, 2007, pp. 179-214. Cfr. **L. VALLA**, *Elegantiae*, IV, in *Opera*, Basel, apud Henricum Petrum, 1540, pp. 142-143: «*Crimen et flagitium*. Crimen non modo pro delicto, sed pro ipsa etiam criminatione. **Cicero** in Philipp. Haereditatem mihi negasti obvenisse, utinam hoc tuum verum crimen esset. Flagitium proprie in libidine, quasi flagris dignum crimina, sed pro caeteris quoque peccatis accipitur: nec tantum turpibus, verum his etiam, que per negligentiam, imprudentiam, oblivionemque committuntur, ut idem in Bruto. Tantam ne fuisse oblivionem, inquit, in scripto praesertim, ut ne legens quidem senserit quantum flagitii admisisset? Id est, erroris».

<sup>16</sup> **M. POHLENZ**, *To Prepon. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes*, in

di vista **Agostino** scrisse che, quando si legge la Bibbia, «bisogna considerare attentamente che cosa si adatti alle persone, ai luoghi, alle circostanze, per non biasimare sconsideratamente presunte azioni vergognose [*flagitia*]». <sup>17</sup>

**Agostino** si rendeva conto che la Bibbia (e soprattutto l'Antico Testamento) parla di un mondo lontano, diverso da quello che gli era familiare. Ciò lo metteva di fronte a una duplice difficoltà. Da un lato si doveva rispettare la lettera del testo sacro; dall'altro si doveva trovare un senso in racconti spesso incomprensibili, qualche volta scandalosi. **Agostino** fece fronte a questa duplice sfida ricorrendo alla propria formazione retorica. L'attenzione alla specificità dei contesti aprì la strada, come ha dimostrato in maniera stringente **Amos Funkenstein**, alla comprensione della diversità storica. <sup>18</sup> Le categorie flessibili della retorica aiutano a capire la sorprendente ampiezza della prospettiva morale di **Agostino**:

Quando lettori inesperti e non abituati ad altre usanze incontrano racconti di tal fatta, se non si sentissero vincolati dall'autorità della Scrittura, li riterrebbero vergognosi [*flagitia*], senza rendersi conto

«Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Philologisch-Historische Klasse, XVI (1933), pp. 53-92.

<sup>17</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, cit., p. 197 (*De doctrina christiana*, III, 12.19: «quid igitur locis et temporibus et personis conveniat diligenter attendendum est, ne temere flagitia reprehendamus»).

<sup>18</sup> **A. FUNKENSTEIN**, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento* (Princeton, Princeton University Press, 1986) Torino, Einaudi, 1996, pp. 241-345 (cap. IV: «La divina provvidenza e il corso della storia»). Si veda anche l'acuto saggio di **S. MOYN**, *Amos Funkenstein and the Theological Origins of Historicism*, in *Thinking Impossibilities. The Intellectual Legacy of Amos Funkenstein*, a cura di **R.S. Westman-D. Biale**, pp. 143-166. Qui sviluppo alcuni temi che ho toccato nel saggio *History and/or Memory: the Origins of the Principle of Accommodation*, *ibid.*, pp. 193-206. *De doctrina Christiana* compare solo fuggacemente in **G. LETTIERI**, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma, Borla, 1988.

che tutto il loro modo di comportarsi nel matrimonio, nei banchetti, nel vestire e in tutte le altre usanze del vivere quotidiano sembra vergognoso [*flagitiosum*] ad altri popoli e ad altri tempi.<sup>19</sup>

Si è tentati di tradurre queste parole di **Agostino** in termini che ci sono familiari: «straniamento», «relativismo estremo», e via dicendo. Ma è una strada che ci porterebbe in una direzione sbagliata, soprattutto perché **Agostino** stesso avverte immediatamente che questa apertura nei confronti della mutevolezza delle consuetudini ha limiti ben precisi:

Messi sull'avviso da questa grande varietà di consuetudini diverse, alcuni che, per così dire, dormicchiavano, in quanto, se non erano immersi nel profondo letargo della stoltezza, però non potevano neppure restare svegli alla luce della sapienza, hanno ritenuto che non esiste una giustizia in sé, ma che a ogni popolo sembra giusta la propria consuetudine; e poiché queste sono diverse da gente a gente e invece la giustizia deve essere immutabile, ne risulterebbe che non c'è giustizia da nessuna parte. Non hanno capito, per non dilungarmi troppo, che il precetto «Non fare ad altri quello che non vuoi sia fatto a te» non può assolutamente variare in relazione alla diversità delle loro usanze pagane. Quando riportiamo questo precetto all'amor di Dio vengono meno tutte le azioni vergognose [*flagitia*]; quando all'amore del prossimo, tutte quelle delittuose [*facinora*].<sup>20</sup>

<sup>19</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, cit., p. 199 (*De doctrina christiana*, III, 14.22: «In quae facta legenda cum incurrunt inducti alterius consuetudinis, nisi auctoritate reprimantur, flagitia putant nec possunt animadvertere totam conversationem suam, vel in coniugiis vel in conviviiis vel in vestitu caeteroque humano victu atque cultu, aliis gentibus et aliis temporibus flagitiosum videri»).

<sup>20</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, cit., pp. 199-201 (*De doctrina christiana*, III, 14.22: «Qua varietate innumerabilium consuetudinum commoti quidam

Chi erano quelli che, «per così dire, dormicchiavano»? Christoph Schäublin ha brillantemente dimostrato che Agostino qui allude a un passo del *De re publica* di Cicerone (3.9.32). Lucio Furio Filo, uno dei personaggi del dialogo di Cicerone, aveva ricordato le argomentazioni scettiche formulate da Carneade e altri filosofi dell'Accademia di fronte al Senato romano.<sup>21</sup> Agostino respinse le loro argomentazioni, sostenendo che una forma assoluta di giustizia, basata sulla regola della reciprocità, esiste: ma il rispetto con cui accennò a quegli anonimi oppositori è degno di nota. Dieci anni prima, nel trattato *Contro gli Accademici*, Agostino aveva adottato un tono molto più aspro.<sup>22</sup> Dietro la tortuosa traiettoria religiosa e intellettuale di Agostino si avverte una profonda continuità. *De doctrina Christiana* conserva la voce del giovane che, prima di separarsi dai manichei, «metteva in dubbio tutto, come si dice facciamo gli Accademici».<sup>23</sup>

«Questo periodo, relativamente breve, di incertezza» ha scritto Peter Brown a proposito del fascino esercitato su Agostino dalle idee degli Accademici, fu «una delle fasi più importanti e

dormitantes, ut ita dicam, qui neque alto somno stultitiae sopiebantur, nec in sapientiae lucem poterant evigilare, putaverunt nullam esse iustitiam per se ipsam, sed unicuique genti consuetudinem suam iustam videri; quae cum sit diversa omnibus gentibus, debeat autem incommutabilis manere iustitia, fieri manifestum nullam usquam esse iustitiam. Non intellexerunt, ne multa commemorem: “Quod tibi fieri non vis, aliis ne feceris” [Matt. 7, 12; Tobia 4. 15] nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari. Quae sententia cum refertur ad dilectionem Dei, omnia flagitia moriuntur, cum ad proximi, omnia facinora»).

<sup>21</sup> Ch. SCHÄUBLIN, *De doctrina christiana: a Classic of Western Culture?*, in *De Doctrina Christiana, A Classic*, cit., pp. 47-67, soprattutto pp. 57-58: «That Augustine knew this remarkable speech is a priori probable and is clearly evident from *De civitate dei* 2. 21».

<sup>22</sup> Vedi in particolare SANT'AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, 16, 35-36.

<sup>23</sup> ID., *Conf.* v, XIV. 25: «Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus [...]».

meno conosciute» della sua vita.<sup>24</sup> Brown osservò che *De doctrina Christiana* «tagliò, per lo meno nella mente di Agostino, il nodo gordiano che l'aveva avvinto alla sua formazione passata [...] Agostino è senza dubbio il grande 'secolarizzatore' del passato pagano».<sup>25</sup>

È una conclusione difficile da condividere. Come si è visto, Agostino non solo non respinse la propria formazione retorica e filosofica, ma se ne servì per dare un senso alla lettera della Bibbia. Ma il difensore della lettera e l'esploratore dell'allegoria e dei suoi intrichi erano la stessa persona. «In quanto neoplatonico», ha scritto Beryl Smalley, «sant'Agostino ha posto il senso spirituale al di sopra della lettera»; ma «in quanto pensatore cristiano originale egli diede alla 'lettera' una realtà cronologica concreta che non aveva mai avuto prima».<sup>26</sup> Questo ripensamento della dimensione spirituale e letterale della Bibbia gettò le premesse di una tensione che attraversa il lascito di Agostino ai lettori futuri.

2. Spostiamoci di mille anni per incontrare uno di questi lettori: Lorenzo Valla. Il modo in cui egli lesse la Bibbia era, sotto molti punti di vista, diversissimo da quello di Agostino. Valla era un filologo, Agostino no; Valla tradusse in latino Tucidide e Demostene, Agostino aveva una scarsissima infarinatura di greco. Valla cercò di riportare la lingua latina alla sua forma più pura (o quella che a lui sembrava tale); Agostino accettò le irregolarità grammaticali presenti nelle traduzioni della Bibbia come

<sup>24</sup> P. BROWN, *Augustine of Hippo*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press (1967), 2000, p. 70.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 261, 263.

<sup>26</sup> B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1983<sup>3</sup>, p. 23.

un prezzo inevitabile da pagare per raggiungere una comunicazione più efficace. Ma anche se i loro punti di vista divergevano, tanto **Valla** quanto **Agostino** consideravano la lingua come una realtà mutevole: un atteggiamento che aveva conseguenze rilevanti, almeno potenzialmente, sul piano esegetico.

Il nome di **Valla** è rimasto legato anzitutto all'orazione, pubblicata nel 1440, sulla falsità della donazione di **Costantino**. Per dimostrare che il documento in cui l'imperatore malato consegnava al papa un terzo dell'Impero era in realtà un falso, **Valla** si servì di un'ampia gamma di argomentazioni retoriche. Tra queste, le prove fornite dalla lingua (**Valla**, seguendo **Quintiliano**, vedeva nelle prove una parte importante della retorica).<sup>27</sup> Un esempio basterà a illustrare la strategia di **Valla**. «Ora [...] parliamo a questo impostore», esclama **Valla**, rivolgendosi all'anonimo falsario «del suo barbarismo linguistico: e dal suo linguaggio sciocco risulterà evidente la sua impudentissima menzogna».

Il falsario aveva accennato a un «diadema», fatto «di oro purissimo e di gemme preziose». Quest'uomo inesperto, incalza **Valla**, «non sapeva che il diadema era di panno o qualche volta di seta [...] Egli pensa che possa essere solo di oro, come il cerchio aureo con gemme preziose che ora [*nunc*] i re sogliono mettersi».<sup>28</sup>

<sup>27</sup> C. **GINZBURG**, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000, *passim*.

<sup>28</sup> L. **VALLA**, *La falsa donazione di Costantino*, tr. O. **Pugliese**, Milano, BUR, 2007, par. xv.50, pp. 159 sgg. («Impraesentiarum autem de barbarismo cum hoc sycophanta loquamur, cuius ex stultiloquio impudentissimum eius pateat sua sponte mendacium. "Tradimus [...] diadema"; et quasi illum non videant qui adsunt, interpretatur; "videlicet coronam". Verum hic non addidit "ex auro", sed posterius easdem res inculcans inquit; "ex auro purissimo et gemmis preciosis". Ignoravit homo imperitus diadema e panno esse aut fortassis ex serico [...] Iste non putat illum nisi ex auro esse, cui circulus aureus nunc cum gemmis apponi a regibus solet. Verum non erat rex **Constantinus**»). **Val-**

**Agostino** aveva sostenuto che nel leggere la Bibbia dobbiamo guardarci dal reagire in maniera anacronistica: come si vede chiaramente dal mutare delle vesti, le consuetudini cambiano a seconda dei tempi e dei luoghi. Tra queste consuetudini c'era la lingua: **Agostino** ne accettò i mutamenti senza riserve. «Che cosa altro è la purezza del parlare», si chiese nel *De doctrina Christiana*, «se non il mantenimento di una consuetudine ormai estranea, avvalorata dall'antichità degli antichi parlanti?».<sup>29</sup> Per esempio, «che altro è il barbarismo se non la pronuncia di una parola in cui le lettere o il suono differiscono dalla pronuncia di quelli che hanno parlato latino prima di noi?».<sup>30</sup>

Possiamo immaginare **Valla** intento a riflettere su questi passi. La purezza del linguaggio era una questione che gli premeva moltissimo: nello stesso tempo sapeva bene che un barbarismo – per esempio, l'uso anacronistico della parola *diadema* – poteva costituire un indizio prezioso, in grado di provare che un testo come la donazione di **Costantino** non era ciò che pretendeva di essere. Il filologo **Valla** si soffermò non sui mutamenti nei modi di vestire (come fece **Agostino**) ma sul mutevole significato dei termini riferiti ai modi di vestire. L'analisi letterale ravvicinata

**la** potrebbe essere partito da un passo di **DEMOSTENE**, *De falsa legatione*, 251–252, che respinge per motivi cronologici un'argomentazione basata sulle caratteristiche di una statua (*De corona and de falsa legatione*, trad. C.A. Vince e J.H. Vince, London, W. Heinemann-Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953, pp. 406–407; cfr. anche *De corona*, 232–233). Si veda in proposito M.L. **CATONI**, *La comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008<sup>2</sup>, pp. 245–248.

<sup>29</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, p. 101 (*De doctrina Christiana*, II, 13, 19: «Quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio, loquentium veterum auctoritate firmata?»).

<sup>30</sup> **SANT'AGOSTINO**, *L'istruzione cristiana*, p. 101 (*De doctrina Christiana*, II, 13, 19: «Item barbarismus quid aliud est nisi verbum non eis litteris vel sono enuntiatum, quo ab eis qui ante nos latine locuti sunt enuntari solet?»).



della donazione di **Costantino** faceva emergere lo spirito del testo: la volontà di costruire un falso.

A mille anni di distanza **Valla** dialogava in maniera silenziosa, spesso polemica, con **Agostino**.<sup>31</sup> La contrapposizione paolina tra la lettera della legge e lo spirito del nuovo patto, reinterpretata da **Agostino**, aveva reso possibile un modo di leggere i testi non troppo diverso da quello di **Valla**. I testi, ossia una categoria abbastanza ampia da includere tanto la Bibbia quanto un falso testamento come la donazione di **Costantino**. In questa prospettiva la lettera del testo doveva essere presa sul serio, senza per questo essere data per scontata: due presupposti apparentemente ovvi, dalle conseguenze imprevedibili.

Nel testo della donazione di **Costantino** è contenuto un riferimento alla donazione stessa, formulato in questi termini: «Abbiamo posto le pagine di questo decreto imperiale [la donazione] confermandolo con le nostre proprie mani, sul corpo venerando del beato **Pietro**».

Ecco il commento di **Valla**:

«Quand'ero giovinetto, ricordo di aver chiesto a qualcuno chi avesse scritto il libro di **Giobbe**, e quando egli mi rispose **Giobbe** stesso, io soggiunsi allora in che modo dunque facesse riferimento alla sua propria morte. Il che si può dire di molti altri libri, dei quali non è opportuno discorrere in questo luogo. Come può infatti essere narrato quello che non è stato ancora eseguito? E come può essere contenuto nelle scritture quello che egli ammette che fu fatto, per così dire, dopo che le scritture furono sepolte?».<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Cfr. per esempio **CH.E. TRINKAUS**, *Lorenzo Valla on the Problem of Speaking About the Trinity*, «Journal of the History of Ideas», LVII (1996), 1, pp. 27-53.

<sup>32</sup> **L. VALLA**, *La falsa donazione di Costantino*, cit., par. XXI. 66, pp. 189 sgg. («Huius vero imperialis decreti paginam propriis manibus roborantes super venerandum corpus beati **Petri** posuimus [...] Cum essem adulescentulus,

Per quanto mi risulta, nessun commentatore moderno si è soffermato sulla frase «Il che si può dire di molti altri libri, dei quali non è opportuno discorrere in questo luogo». Eppure il significato della frase è ovvio. **Valla** accennava obliquamente all'ultimo capitolo del *Deuteronomio* (34.5 sgg.): «**Mosé**, servo del Signore, morì in quel luogo, nel paese di Moab, secondo l'ordine del Signore [...]».

Perfino un uomo audace come **Valla**, nel più audace dei suoi scritti, si trattenne dall'affermare che **Mosé** non era, né poteva essere, l'autore del Pentateuco. **Valla** scelse una strategia obliqua, allusiva – quella analizzata da **Leo Strauss** nel famoso saggio su scrittura e persecuzione.<sup>33</sup> Sorgono spontanee due domande: (1) In che modo **Valla** arrivò alla conclusione che **Mosé** non poteva essere l'autore del Pentateuco? (2) Quali furono le reazioni all'insinuazione di **Valla**?

3. Prima però bisogna chiedersi quale fu la Bibbia letta da **Valla**. **Valla** non sapeva l'ebraico. Nelle osservazioni sul Nuovo Testamento, poi riscoperte e pubblicate da **Erasmus**, **Valla** confrontò il testo greco con la versione latina di san **Girolamo**, criticando ripetutamente un commento di età carolingia alle lettere di **Paolo**

interrogasse me quendam memini, quis librum Iob scripsisset, cumque ille respondisset ipse **Iob**, tunc me subiunxisse, quo pacto igitur de sua ipsius morte faceret mentionem. Quod de multis aliis libris dici potest, quorum ratio huic loco non convenit [...] Nam quomodo vere narrari potest id, quod nondum esset administratum, et in tabulis contineri id quod post tabularum, ut sic dicam, sepulturam factum esse ipse fateatur?».

<sup>33</sup> **L. STRAUSS**, *Persecution and the Art of Writing* [1941], in ID., *Persecution and the Art of Writing* (1952), Chicago-London, The University of Chicago Press, 1988, pp. 22-37 (trad. it. *Scrittura e persecuzione*, a cura di **G. Ferrara**, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 20-34).

scritto da Remigio (ossia Aymone) di Auxerre.<sup>34</sup> È lecito supporre che Valla abbia consultato (e disprezzato) anche altre edizioni commentate della Bibbia, più o meno recenti, a cominciare dalla più diffusa: l'imponente *Postilla* di Niccolò da Lira.

Ho consultato quest'opera nell'edizione pubblicata a Venezia nel 1498: quattro volumi in folio, ciascuno dei quali contiene parecchie centinaia di pagine stampate in piccoli caratteri su due colonne. Il testo della Bibbia è incorniciato da tre commenti diversi.<sup>35</sup> Essi furono scritti, rispettivamente, da Niccolò da Lira, un frate francescano vissuto tra il 1270 e il 1349; Pablo de Santa Maria, *alias* Shlomo Hale-vi, un ex-rabbino che dopo essersi convertito al cristianesimo con i quattro figli (la moglie rifiutò) diventò arcivescovo di Burgos e morì nel 1435; un altro frate francescano, Matthias Düring, vissuto tra il 1390 e il 1469. I tre commenti, molto diversi, sono strettamente legati tra loro. Quello di Niccolò da Lira verte soprattutto (se non esclusivamente) sulla lettera della Bibbia. Pablo de Santa Maria scrisse una serie di aggiunte polemiche (*Additiones*), in cui criticava Niccolò da Lira insistendo sull'importanza dell'elemento allegorico – anche se, paradossalmente, fu proprio lui a ristabilire il significato esatto della contrapposizione paolina tra lettera e spirito,

<sup>34</sup> L. VALLA, *Opera*, cit., pp. 801 (*recte* 803)-895 (*recte* 897). Per una versione precedente delle *Annotationes* di Valla si veda la sua *Collatio Novi Testamenti*, redazione inedita a cura di A. Perosa, Firenze, Sansoni, 1970. Su Aymone d'Auxerre cfr. *Collatio, ad indicem*; D. IOGNA-PRAT, *L'oeuvre d'Haymon d'Auxerre. Etat de la question*, in *L'école carolingienne d'Auxerre*, a cura di D. Iogna-Prat-C. Jeudy-G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1991, pp. 157-179 (ma tutto il volume è importante).

<sup>35</sup> *Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britoni in omnes prologos S. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replicisque Matthiae Doering*, Venetiis, Bonetus Locatellus et Octavianus Scotus, 1489 (Bologna, Archiginnasio: A.1.4-6; quarto volume: Bologna, Biblioteca Universitaria: A.V.KK.V.35).

respingendone le presunte implicazioni esegetiche.<sup>36</sup> **Matthias Düring** intervenne a difendere **Niccolò da Lira** dalle critiche di **Pablo de Santa Maria**, che accusò di criptogiudaismo.<sup>37</sup> Il lettore della *Postilla* di **Niccolò da Lira** era, più che invitato, costretto ad assumere un atteggiamento critico nei confronti del testo sacro e delle interpretazioni divergenti che ne venivano date.

**Francesco d'Assisi**, il fondatore dell'ordine religioso al quale apparteneva **Niccolò da Lira**, aveva detto che il Vangelo doveva essere predicato *sine glossa*, senza interpretazione. **Niccolò da Lira** produsse un'interminabile interpretazione della Bibbia, ma rimase stretto alla lettera. All'inizio del prologo citò **Agostino**, lamentando che nei «tempi moderni» il significato letterale della Scrittura fosse stato offuscato da parole mal trascritte e punteggiature errate, e quasi soffocato dalle interpretazioni mistiche.<sup>38</sup> Per evitare questi errori, **Niccolò** dichiarò di aver controllato commenti sia cristiani sia ebraici: tra questi ultimi, citò quello di **Rabbi Salomon**, «che tra i dotti ebrei si è espresso nella maniera più ragionevole [*rationabilius*]».<sup>39</sup>

«**Rabbi Salomon**» è **Rashi di Troyes**, il grande commentatore della Bibbia e del Talmud vissuto nel XII secolo. Il profondo de-

<sup>36</sup> *Biblia latina*, I, **PABLO DE BURGOS**, *additio* al prologo di **Niccolò da Lira**: «Ad primum dicendum quod apostolus cum dicit “Littera occidit spiritus vivificat” non intendit distinguere inter sensum litteralem et spiritualem de quibus hic agitur, sed inter legem veterem que fuerat data in litteris scriptis sive in tabulis decalogi et libris Mosaice legis et inter legem novam que data fuit in spiritu sancto in cordibus prout fuit prophetatum *Hiere.* 31 ca.».

<sup>37</sup> *Biblia latina*, I, *Gen.* IX: «Replica correctorii [**Matthias Düring**] contra **Bur[gensem]** judaïcantem».

<sup>38</sup> *Biblia latina*, I, prologo: «tamen parum tetigerunt litteralem sensum: et sensus mysticos in tantum multiplicaverunt quod sensus litteralis inter tot expositiones mysticas interceptus partim suffocatur».

<sup>39</sup> *Biblia latina*, I, secondo prologo: «maxime **rabbi Salomon** qui inter doctores hebreos locutus est rationabilius».

bito contratto da **Niccolò da Lira** nei confronti del commento di **Rashi** è ben noto.<sup>40</sup> Ecco il commento di **Rashi** a *Deuteronomio* 34, 5: «“**Mosé** [...] morì in quel luogo”: è possibile che **Mosé** sia morto e poi abbia scritto: “**Mosé** [...] morì in quel luogo”? Ma **Mosé** ha scritto fino a questo punto, e **Giosué** ha continuato».<sup>41</sup>

**Niccolò da Lira** menzionò l'interpretazione di **Rashi** rispondendo a un elenco di obiezioni sollevate da «alcuni» individui non nominati (*aliqui*): «Alcuni dicono che **Mosé** non scrisse questo libro [i.e. il *Deuteronomio*] ma si limitò a trasmetterne il contenuto, che fu registrato da **Giosué** e altri anziani [...] è questo è dimostrato dall'inizio, dove dice “Queste sono le parole dette da **Mosé**”, senza dire che le scrisse».<sup>42</sup>

Seguivano altri passi problematici del *Deuteronomio*. La fonte non dichiarata dell'elenco di **Niccolò da Lira** era l'*Historia scholastica* di **Pietro Comestore**: un libro molto letto nelle scuole (di qui il titolo; il soprannome «Comestore», «il divoratore», alludeva alla voracità libresca del suo autore). Significativamente, **Niccolò da Lira** si guardò dal citare le parole introduttive del **Comestore**: «Se nella lettera del testo appaiono contraddizioni, esse scompaiono nell'interpretazione [*in intellectu*]».<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Cfr. **H. HAILPERIN**, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1963; altre indicazioni bibliografiche in *Nicholas of Lyra. The Senses of Scripture*, a cura di **Ph.D.W. Krey** e **L. Smith**, Leiden, Brill, 2000.

<sup>41</sup> **RASHI DI TROYES**, *Commento al Deuteronomio*, introd. e comm. di **L. CATTANI**, Genova, Marietti, 2006, p. 290.

<sup>42</sup> *Biblia latina*, I, *Dent.*, prologo: «Sciendum quod aliqui dixerunt quod **Moyses** non scripsit hunc librum sed tantum protulit verba vel sententiam, que **Josue** et alii senes memoriter retinentes in hunc librum conscripserunt per mortem **Moysi**: et hoc probat primo eo quod dicitur in principio “Hec sunt verba que locutus est **Moyses**” et non dicitur que verba» etc.

<sup>43</sup> **PETRUS COMESTOR**, *Historia scholastica*, Lyon, Jean Crespin, 1526, f. LXXVIII: «Si vero in hac iteratione videtur aliqua praedictis inesse contrarietas in superficie verborum, in intellectu tamen nulla est».

Dopo questa prudente dichiarazione, **Pietro Comestore** informava il lettore (che in molti casi sarà stato uno studente) dell'*Historia* che anche **san Girolamo** riconosceva che la maggior parte del *Deuteronomio* non era stata scritta da **Mosé**.<sup>44</sup> Lo stesso lettore veniva implicitamente invitato a sottoporre la lettera del testo sacro a un esame serrato e implacabile – anche se nessuna contraddizione avrebbe potuto, per definizione, scalfire lo spirito del testo.

Nel suo libro *Lo studio della Bibbia nel Medioevo* **Beryl Smalley** sottolineò l'importanza dell'*Historia scholastica* di **Pietro Comestore** per l'esegesi biblica.<sup>45</sup> Forse i lettori medievali del **Comestore** non reagirono con la reticenza dei commentatori moderni ai dubbi sollevati sull'ultimo capitolo del *Deuteronomio*. In ogni caso, parlando di altri passi, **Smalley** rilevò come alcuni commenti, che **Comestore** attribuiva vagamente agli «ebrei», erano

<sup>44</sup> *Ibidem*: «Fuerunt etiam qui dicerent hunc librum factum a **Josue**, transitio Jordane, quia legitur in principio: Haec sunt verba, quae locutus est **Moyses** trans Jordanem (Deut. 1). Pro situ enim terrae promissionis sacra Scriptura dicere consuevit, ultra Jordanem, vel citra. Dicitur tamen liber Moysi, vel Josue, quia quod **Moyses** verbo tradidit, **Josue** redegit in scripto. Videtur etiam **Hieronymus** velle quod magnam **Josue** hujus libri scripserit partem. Verius videtur esse quod scriptus sit a **Moysse**, et loquitur **Moyses** de se tanquam de alio. Vel hoc in principio apposuit **Esdras**, sicut et in fine de morte **Moysi**, praesertim cum circa finem libri legatur: Scripsit **Moyses** legem hanc (Deut. 31)». Cfr. anche f. LXXXIV: «Hoc capitulum finale (Deut. 34), ut ferunt, apposuit **Esdras**, sicut ab illo loco: *Ascendit Moyses*, usque ad hunc locum, ferunt **Josue** apposuisse». Cfr. **HIERONYMUS**, *De perpetua virginitate S. Mariae, adversus Helvidium*. «sive **Moysen** dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive **Ezram** ejusdem instauratorem operis, non recuso» (PL 23, 190).

<sup>45</sup> Cfr. **H. HAILPERIN**, *Rasbi*, cit., p. 347, nota 669. *Deut. 34* non è menzionato sia nei saggi raccolti nel volume già ricordato *Nicholas of Lyra* sia in **A.J. MICHALSKI**, *Raschis Einfluss auf Nicholas v. Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, «Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft», xxxv (1915), pp. 218-43; xxxvi (1916), pp. 29-63.

spesso tratti da opere, esistenti o perdute, di **Andrea di San Vittore**.<sup>46</sup> Ma, come **Herman Hailperin** osservò molto tempo fa, **Pietro Comestore** era nato a Troyes, come **Rashi**, più o meno al tempo della morte di **Rashi** (1105). Verosimilmente il giovane **Comestore** entrò in contatto con la scuola dedicata allo studio del Talmud e della Torah (*yeshiva*) che **Rashi** aveva fondato nella sua città natale.<sup>47</sup> Come **Niccolò da Lira** due secoli dopo, **Pietro Comestore** deve aver attinto all'appassionata dedizione di **Rashi** alla lettera della Bibbia.

Ma questa interpretazione è insufficiente. I lettori e i commentatori cristiani della Bibbia, come **Pietro Comestore** o **Niccolò da Lira**, erano disposti ad accogliere la prospettiva esegetica di **Rashi** perché erano stati influenzati da un'altra tradizione, anch'essa orientata verso l'interpretazione letterale della Scrittura. Penso, com'è ovvio, all'insistenza di **Agostino** sul contesto, che emerge dal *De doctrina Christiana*. **Beryl Smalley** ha sottolineato l'importanza di quest'opera di **Agostino** su **Ugo di San Vittore** e i suoi seguaci.<sup>48</sup> Ritengo che questa tradizione iniziata da **Agostino** abbia reso possibile, a partire dall'undicesimo secolo, un'interazione prolungata, anche se intermittente, tra interpreti cristiani e interpreti ebrei della Bibbia: una possibilità per **Agostino** assolutamente inimmaginabile. Per secoli, dotti dialoghi tra cristiani ed ebrei si alternarono con ondate di persecuzione.

<sup>46</sup> **SMALLEY**, *The Study of the Bible*, cit., p. 196 sgg.; **D. LUSCOMBE**, *Peter Comestor*, in *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, a cura di **K. Walsh-D. Wood**, Oxford, B. Blackwell, 1985, pp. 109-129. La traduzione italiana (B. **SMALLEY**, *La studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972) è degna di nota sia per l'incompetenza della traduzione (**Richard Simon** diventa «Riccardo Simone») sia per l'arroganza dell'introduzione (di **C. LEONARDI**).

<sup>47</sup> **H. HAILPERIN**, *Rashi*, cit., p. 111.

<sup>48</sup> **SMALLEY**, *The Study of the Bible*, cit., p. 86.

4. Il velato accenno di **Valla** al *Deuteronomio* e a chi l'aveva scritto va dunque inserito in una lunga discussione esegetica tra ebrei e cristiani, che lasciò tracce visibili tanto nella *Historia scholastica* quanto nella *Postilla* di **Niccolò da Lira**. Ma anche sulle reazioni all'accenno di **Valla** è possibile fare qualche congettura.

L'*editio princeps* dell'orazione di **Valla** sulla donazione di **Costantino** apparve nel 1506, senza suscitare echi particolari. Nel 1518 **Ulrich von Hutten** la presentò come un documento clamoroso delle falsificazioni e delle ambizioni secolari dei papi.<sup>49</sup> La ribellione religiosa contro Roma aveva iniettato una nuova vita nel testo di **Valla**; l'eco in Germania fu immediata.<sup>50</sup> Due anni dopo il riformatore radicale **Andreas Bodenstein von Karlstadt (Carlostadio)** pubblicò un opuscolo in latino intitolato *De canonicis scripturis libellus*.<sup>51</sup> Rifacendosi ad **Agostino**, **Carlostadio** tracciò una distinzione tra libri scritti dai profeti e dagli apostoli, che «non siamo in grado di giudicare», e altri libri, che «siamo liberi di giudicare [*libere iudicamus*]».<sup>52</sup> Di questa libertà **Carlostadio**

<sup>49</sup> Cfr. *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung: De falso credita et ementita Constantini donatione: zur Interpretation und Wirkungsgeschichte*, ed. **W. Setz**, Tübingen, Niemeyer, 1975.

<sup>50</sup> **D.M. WHITFORD**, *The Papal Antechrist: Martin Luther and the Underappreciated Influence of Lorenzo Valla*, «Renaissance Quarterly», LXI (2008), pp. 26-52, soprattutto pp. 42-47 sul *Passional Christi und Antechristi* di Cranach (1521).

<sup>51</sup> **A. BODENSTEIN CARLOSTADIUS**, *De canonicis scripturis libellus* (Wittenbergae, 1520), in **K.A. CREDNER**, *Zur Geschichte des Kanons* (1847), Vaduz (Liechtenstein), Sändig Reprint Verlag, 1988, pp. 291-412, soprattutto pp. 364-371 (d'ora in poi **CARLOSTADIUS**, *De canonicis*). Cfr. **A. MINERBI BELGRADO**, *L'avènement du passé. La Réforme et l'histoire*, Paris, Champion, 2004, pp. 107-108, 110, che ha richiamato la mia attenzione sullo scritto di **Carlostadio**. Di quest'ultimo esiste una versione più breve, che non ho visto: *Welche bucher biblisch seint. Disses buchlin lernet unterscheyd zweschen Biblischen buchern und unbiblischen, darynnen viel geyrret haben...*, Wuittembergk, Melchior Lotter, 1520.

<sup>52</sup> **CARLOSTADIUS**, *De canonicis*, cit., p. 321: Ep. 2, 2 («contra **Cresconium**, grammaticum Donatistam»).



**dio** fece ampio uso in un capitolo dedicato al Pentateuco. «È certo», scrisse, «che **Mosé** diede al suo popolo la legge che aveva ricevuto da Dio; ma è lecito intrattenere dubbi sullo stile e sulla sequenza narrativa del libro». <sup>53</sup> Lo stile, concesse **Carlostadio**, è soggetto alle leggi della grammatica; ma è anche qualcosa di personale come la fisionomia, qualcosa che non può essere celato e che si conserva, per quanto riguarda la struttura delle frasi, anche nelle traduzioni. <sup>54</sup> **Carlostadio** sviluppò ampiamente questa tesi utilizzando la tradizionale contrapposizione tra lettera e spirito. <sup>55</sup> Lo spirito di un autore – la sua personalità stilistica, diremmo noi – emerge dalla lettera. Ma quello spirito è paragonabile al corpo: lo stile di un discorso può cambiare senza tradire la sua natura essenziale, così come un volto rimane lo stesso anche quando è attraversato da emozioni diverse. <sup>56</sup> A quest'argomento stilistico seguiva un argomento di altro genere, basato sul contenuto: l'ultimo capitolo del *Deuteronomio* menziona la morte di **Mosé**, dunque il libro non può essere stato scritto da Mosé.

<sup>53</sup> *Ini*, p. 364: «Certum est **Mosen** legem dei, divinitus acceptam populo dedisse, verum cuius sit dicitio quinque librorum **Moysi** atque sermonis filium, dubitari potest».

<sup>54</sup> *Ini*, p. 367-368: «Ideo difficillimum est scriptori phrasim penitus occultare, adeo quod autorum opera in alias transfusa linguas quantum ad sententias attinet (quae verba vocesque animant) sese produunt».

<sup>55</sup> **ANDREAS BODENSTEIN VON KARLSTADT**, *De legis litera, sive carne, et spiritu, enarratio*, Wittenbergae, N. Schirlentz, 1521 (che non ho visto).

<sup>56</sup> **CARLOSTADIUS**, *De canonicis*, cit., p. 366: «Mutatur tamen nonnunquam ductus orationis, sed permanet (quia tot varietates ferre potest) vis et natura, itaque sicut alius vultus contingit furenti, alius leni, alius tristi, alius hilari, alius decertanti, alius conquiescenti, sic concedam aliam esse scriptoris dispositionem, dum irascitur, dum serenus est [...]» Nel suo postumo *De prudentia* (Florentiae, opera et impensa Philippi Giuntae, 1508, c. LXXXIIIr) **Pontano** aveva proposto un'argomentazione analoga.

**Carlostadio**, quand'era già professore di teologia a Wittenberg, si era recato a Roma per continuare i propri studi; nel 1516 si era laureato in diritto civile e canonico. È stato ipotizzato che l'opuscolo sul canone della Bibbia comprenda una parte delle tesi che **Carlostadio** aveva presentato a Roma alcuni anni prima.<sup>57</sup> **Carlostadio**, teologo e giurista, avrà verosimilmente conosciuto l'orazione di **Valla** sulla donazione di **Costantino**. Non è escluso che sia stato proprio **Carlostadio** a suggerire a **Hutten** (con cui mentre si trovava a Roma era in contatto epistolare) di dare alle stampe il testo di **Valla**.<sup>58</sup> Oltre a rendere esplicita l'allusione di **Valla** alla morte di **Mosé**, **Carlostadio** potrebbe aver ripreso l'argomentazione grammaticale di **Valla**, che si serviva dei barbarismi come di indizi, trasformandola in un'argomentazione stilistica.<sup>59</sup>

Nel suo opuscolo **Carlostadio** aveva citato passi dell'Antico Testamento servendosi implicitamente della traduzione di **Girolamo** (quella di **Lutero** non era ancora apparsa). Pochi anni dopo, l'ebraista **Sebastian Münster** pubblicò la famosa traduzione in latino della Bibbia ebraica, «con l'aggiunta» (così si leggeva nel titolo) di «commenti rabbinici». «Secondo gli ebrei», osservò **Münster**, «l'ultimo capitolo [del *Deuteronomio*] venne scritto da

<sup>57</sup> **U. BUBENHEIMER**, *Consonantia Theologiae et Jurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977, pp. 67 sgg.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 171 nota 40 sui rapporti tra **Carlostadio** e **Hutten**.

<sup>59</sup> Su **Valla** giudicato semplice «grammaticus» cfr. **A. STEUCO**, *Contra Laurentium Vallam, De falsa donatione Constantini libri duo* [...], Lugduni, apud Seb. Gryphium, 1547, p. 73: «Quae grammaticus nosse non potuit, inscitiae tenebris latissime circumfusus» (cfr. anche p. 15: «**Laurentio Valla** magis grammaticus quam reconditarum scientiarum perito»). Cfr. **R.K. DELPH**, *Valla grammaticus, Agostino Steuco and the Donation of Constantine*, «Journal of the History of Ideas», LVII (1996), pp. 55-77, soprattutto p. 57.

Giosué, molto tempo dopo la morte di Mosé». <sup>60</sup> Il commento di Münster ebbe un'ampia diffusione. Esso fu incluso nella grande collezione dei *Critici sacri*, pubblicata a Londra nel 1660, e poi ad Amsterdam nel 1698. <sup>61</sup> Tra l'una e l'altra edizione era apparso nel 1670 un libro anonimo, accompagnato da un'indicazione di stampa fittizia, intitolato *Tractatus theologico-politicus*.

Il *Tractatus* di Spinoza è una pietra miliare non solo nella storia del pensiero ma anche (come osservò Marc Bloch) nella storia della critica storica e filologica. <sup>62</sup> Si tratta di elementi strettamente legati. Il rifiuto della Bibbia come testo sacro era stato preparato dal rifiuto di Mosé come autore del Pentateuco: un'argomentazione che è al centro del *Tractatus*. Spinoza identificò in Aben Esdra, commentatore del XII secolo, «uomo di mente più aperta e di non mediocre erudizione», il primo autore a lui noto che avesse formulato quest'opinione. Ma Aben Esdra, osservò, «non osò esprimere apertamente il suo pensiero, ma lo accennò soltanto con le parole oscure che io non te-

<sup>60</sup> *Hebraica Biblia latina planeque nova Sebastiani Munsteri translatione... quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata, adiectis insuper e Rabinorum commentariis annotationibus hand poenitendis. Accesserunt in hac secunda aeditione multae novae annotationes, praesertim in Pentateuco...*, Basileae, M. Isengrin-H. Petri, 1546, p. 413. Cfr. S.G. BURNETT, *Reassessing the 'Basel-Wittenberg Conflict'. Dimensions of the Reformation-Era Discussions of Hebrew Scholarship*, in *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, a cura di A.P. Coudert-J.S. Shoulson, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 181-201, soprattutto pp. 190-193 (sui rapporti tra Lutero e Münster).

<sup>61</sup> DRUSIUS ET ALII, *Critici sacri, sive doctissimorum virorum in SS. Biblia annotationes et tractatus...*, Londini, exc. J. and R. Pearson-A. Scattergood-F. Gouldman, 1660, coll. 1376-1377; ID., *Critici sacri sive annotata doctissimorum virorum... editio nova*, I, Amstaelodami, Excudunt H. & Vidua Th. Boom-J. & A. Janssonii à Waesberge-G. Borstius-A. à Someren-J. Wolters-G. van de Water, 1698, col. 283.

<sup>62</sup> M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* [1942], in *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, a cura di A. Becker-E. Bloch, Paris, Gallimard, 2006, p. 908: «ce pur chef-d'oeuvre de critique philologique et historique».

merò ora di rendere più chiare [...]». <sup>63</sup> Come ha mostrato Richard Popkin, prima della pubblicazione del *Tractatus* di Spinoza vari autori seicenteschi avevano respinto Mosé come autore del Pentateuco sulla base dell'accenno alla sua sepoltura contenuto nell'ultimo capitolo del *Deuteronomio*. <sup>64</sup> Ma queste argomentazioni non mettevano in discussione l'autorità della Bibbia in quanto testo sacro, né escludevano necessariamente un limitato intervento di Mosé in quanto autore. Come scrisse Hobbes nel *Leviatano*, «anche se Mosé non compose quei libri interamente e nella forma in cui li possediamo, tuttavia scrisse tutto quello che in quei libri gli viene attribuito». <sup>65</sup>

Spinoza affrontò la questione da un punto di vista diverso. Egli insisté su un punto non menzionato da Aben Esdra, e cioè che «lo scrittore di questi libri, non soltanto parla di Mosé in terza persona, ma reca anche intorno a lui molte testimonianze [...] nel *Deuteronomio*, dove è trascritta la legge data e spiegata da Mosé al popolo, lo stesso Mosé parla e racconta i fatti propri in prima persona [...] senonché poi lo storico [*historicus*], al termi-

<sup>63</sup> B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, tr. A. Droetto-E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1972, p. 230 (B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. VIII: «Aben Hezra, liberioris ingenii Vir, et non mediocris eruditionis, et qui primus omnium, quos legi, hoc praejudicium animadvertit, non ausus est mentem suam aperte explicare, sed rem obscurioribus verbis tantum indicare, quae ego hic clariora reddere non verebor, remque ipsam evidentem ostendere», *Opera*, III, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung [1925], 1972, p. 118).

<sup>64</sup> R.H. POPKIN, *Spinoza and Bible Scholarship*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, a cura di D. Garretti, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 383 sgg., 387.

<sup>65</sup> TH. HOBBS, *Leviathan*, a cura di C.B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1974, ch. 33, p. 418.

ne del libro, dopo aver riferito le parole di **Mosé**, comincia a raccontare parlando in terza persona [...]». <sup>66</sup>

Nel suo *De canonicis scripturis libellus* **Carlostadio** (che **Popkin** menziona nel proprio saggio) aveva proposto un'argomentazione analoga con parole abbastanza simili:

Quando abbiamo visto un individuo in carne e ossa, siamo in grado di distinguerlo dagli altri; analogamente, siamo in grado di riconoscere l'autore di un testo che abbiamo letto. Mi sembra che l'aspetto dei discorsi di **Mosé** [*orationis habitu(s)*] sia diverso dalla narrazione diretta fornita dallo storico [*historiographus*]. <sup>67</sup>

Una volta **Leo Spitzer** riassunse il proprio metodo critico in due motti latini. Il primo rovesciava un detto scolastico: «Individuum non est ineffabile», le entità individuali non sono inde-

<sup>66</sup> **SPINOZA**, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 232-233 (**SPINOZA**, *Tractatus*, cit., cap. VIII: «[...] in Deuteronomio, ubi lex, quam **Moses** populo explicuerat quamque scripserat, describitur, loquitur, suaque facta narrat **Moses** in prima persona [...] Nisi quod postea historicus in fine libri, postquam verba **Mosis** retulit, iterum in tertia persona loquendo narrare pergit [...] et quomodo tandem vitam finierit. Quae omnia, nempe modus loquendi, testimonia, et ipse totius historiae contextus plane suadent hos libros ab alio, non ab ipso **Mose** fuisse conscriptos»). In un commento eloquente su un altro passo del *Deuteronomio* (1, 1) **Jean Martianey**, il dotto benedettino che curò gli *Opera* di **san Girolamo**, scrisse: «Hoc loco abutuntur Judeaster **Aben-Ezra**, ac Christianorum feces **Hobbesius**, **Spinosa**, et alii ejusdem audacia scriptores, qui praefracte negant **Mosen** totius Pentateuchi auctorem extitisse etc.». (*Sancti Eusebii Hieronymi... Divina Bibliotheca, studio et labore monachorum ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri*, Parisiis, Urbain Cousteller, 1693, p. 202 nota a; ristampato in PL 28, 411-412 a).

<sup>67</sup> **CARLOSTADIUS**, *De canonicis*, cit., p. 364: «Sicut enim forma corporis hominem prius visum, noscimus et a caeteris diiudicamus; ita ex orationis habitu coicimus, cuius autoris sit oratio, quem prius quoque lectitavimus, alium autem orationis habitum videre videor, cum **Moses** loquitur et cum historiographus simpliciter rem actam narrat».

scrivibili; il secondo era una citazione da **Seneca**: «Oratio vultus animi est», il discorso è il volto del nostro animo.<sup>68</sup> «A furia di osservare parole, espressioni, figure, giri di frase», scrisse **Carlostadio** «uno riesce a dare la caccia [*venatur*] allo stile specifico di un autore»: una frase che avrebbe deliziato **Spitzer**.<sup>69</sup> Quando **Carlostadio** parla di «dar la caccia allo stile [*venationem styli*]» oppure insiste sulla natura individuale dello stile paragonandolo alla fisionomia, sembra di leggere un'anticipazione della critica stilistica novecentesca.

Ma «anticipazione» è un termine che condensa una lunga traiettoria storica. **Spitzer** sottolineò le radici teologiche del suo modo di leggere i testi, citando il circolo ermeneutico di **Schleiermacher**.<sup>70</sup> Era un'osservazione tutt'altro che paradossale. Distruggere il carattere sacro della Bibbia ed estendere ai libri non sacri la lettura intensa, ravvicinata, tradizionalmente riservata alla Bibbia, sono due facce dello stesso processo.

Questo processo – chiamiamolo «secolarizzazione» – trovò una formulazione memorabile nel capitolo dodicesimo del *Tractatus theologico-politicus* di **Spinoza**. Ne leggo il titolo: «Del testo autentico della legge divina: perché la Scrittura si chiami Sacra, e perché parola di Dio; e si dimostra quindi che essa, in quanto contiene la parola di Dio, ci è pervenuta intatta».<sup>71</sup>

<sup>68</sup> **L. SPITZER**, *Critica stilistica e semantica storica*, a cura di A. Schiaffini, Bari, Laterza, 1966, p. 37 [*Stilstudien*, II (*Stilsprachen*, München 1928, pp. 498-536)]. «Oratio vultus animi est» (**SENECA**, *Epistolae ad Lucilium*, XIX, 115). **Spitzer** commentò: «do stile linguistico è l'espressione, motivata biologicamente, dello spirito individuale».

<sup>69</sup> **CARLOSTADIUS**, *De canonicis*, cit., p. 365: «dum verba, dum voces, dum locutiones, dum figuras, dum flexum orationis observat, singularem autoris styllum venatur». Cfr. anche p. 368: «Haec non dico quod tantam mihi venationem styli vendicem [...]».

<sup>70</sup> **SPITZER**, *Critica stilistica*, cit., pp. 94, 99.

<sup>71</sup> **SPINOZA**, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 320 (**SPINOZA**, *Tractatus*, cit., cap.

Molti, scrisse Spinoza, mi accuseranno di aver commesso il più grave dei peccati – quello contro lo Spirito santo – perché ho sostenuto che la Bibbia, lungi dall'essere la parola di Dio, è stata fatta dagli uomini. La Bibbia non è un testo sacro. Ma che cosa significa «sacro»? Segue una risposta che tratta prima delle cose, poi delle parole: «Si dice sacro e divino ciò che è destinato all'esercizio della pietà e della religione, e una cosa è sacra soltanto fino a quando gli uomini se ne valgono a fini religiosi; poiché, se essi cessano di essere pii, anche la cosa di cui si valgono cessa di essere sacra».<sup>72</sup>

Le cose non sono sacre di per sé: sono sacre o profane a seconda dell'uso che ne viene fatto. Come si ricorderà, Agostino aveva formulato nel *De doctrina Christiana* un'argomentazione analoga, sostenendo che un comportamento può essere innocente o vergognoso a seconda del contesto:

se è scandaloso [*flagitiose*] denudare il corpo nei banchetti di persone avvanzate e libidinose, non per questo è scandalo [*flagitium*] star nudo nei bagni pubblici [...] Perciò bisogna considerare attentamente che cosa si adatti alle persone, ai luoghi, alle circostanze, per non biasimare sconsideratamente presunte azioni vergognose [*flagitia*].<sup>73</sup>

XII: «De vera Legis divinae syngrapho, et qua ratione Scriptura Sacra vocatur, et qua ratione Verbum Dei, et denique ostenditur ipsam, quatenus Verbum Dei continet, incorruptam ad nos pervenisse»).

<sup>72</sup> SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 322 (SPINOZA, *Tractatus*, cit., cap. XII: «Id sacrum et divinum vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est, et tamdiu tantum sacrum erit, quamdiu homines eo religiose utuntur: quod si pii esse desinant, et id etiam simul sacrum esse desinet: at si idem ad res impias patrandas dedicent, tum id ipsum, quod antea sacrum erat, immundum et profanum reddetur»).

<sup>73</sup> SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, cit., p. 197 (vedi sopra).

L'atteggiamento di **Spinoza** nei confronti della parola sacra era del tutto analogo: «È soltanto l'uso, quello che conferisce alle parole un determinato significato; e, se in conformità di questo loro uso, le parole vengono disposte in modo da suscitare in chi legge sentimenti di devozione, quelle parole sono sacre, e sacro è anche il libro composto di parole così disposte». <sup>74</sup>

**Agostino**, che identificava il linguaggio con l'uso, non si curava della purezza del discorso, e accettava senza difficoltà i barbarismi nelle traduzioni della Bibbia, avrebbe sottoscritto senza esitare le argomentazioni di **Spinoza**. Naturalmente **Agostino** e **Spinoza** non si accostavano alla Bibbia in maniera analoga. La loro convergenza limitata, nata da un impulso paragonabile a un'interpretazione letterale, attenta al contesto, si sviluppò in direzioni completamente diverse. Nel caso di **Agostino**, abbiamo una lettura figurata, miracoli, profezie. Nel caso di **Spinoza**, il rifiuto di tutto ciò. **Spinoza** mise in guardia i suoi critici:

Cessino dunque di accusarci di empietà, noi che non abbiamo detto nulla contro la parola di Dio, e che non l'abbiamo contaminata [...] E se, in conformità a quanto dice **l'apostolo** nella seconda *Epistola ai Corinzi*, 3, 3, posseggono la parola di Dio, non scritta con l'inchiostro, ma secondo lo spirito divino, e non scolpita nella pietra, ma nel cuore, cessino di adorarne la lettera e di preoccuparsi soltanto di essa. <sup>75</sup>

<sup>74</sup> **SPINOZA**, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 322 (*Tractatus*, cit., cap. XII: «Verba ex solo usu certam habent significationem, et si secundum hunc eorum usum ita disponantur, ut homines eadem legentes ad devotionem moveant, tum illa verba sacra erunt, et etiam liber tali verborum dispositione scriptus»).

<sup>75</sup> **SPINOZA**, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 322 (*Tractatus*, cit., cap. XII: «Desinant ergo nos impietatis accusare, qui nihil contra verbum Dei loquuti sumus, nec idem contaminavimus [...] Deinde, si secundum illud **Apostoli** in 2. Epist. ad Corinth. cap. 3. vers. 3. Dei Epistolam in se habent non



Nel citare la seconda lettera di **Paolo** ai Corinzi, **Spinoza** omise – comprensibilmente – le parole «la lettera uccide». Era stata una lettura contestuale e filologica della lettera della Bibbia che aveva consentito a **Spinoza** di trasformare il libro sacro in un libro scritto da uomini.

5. Fin qui ho parlato di libri – e del Libro. Ma questa traiettoria, se esaminata in una prospettiva comparata, fa emergere anche qualcos'altro. La lettura secolare del testo sacro ci appare come il risultato involontario, nel lungo periodo, di una tradizione cristiana parzialmente alimentata da uno scambio fruttuoso con l'erudizione ebraica. Questa traiettoria contraddittoria, e per certi versi paradossale, fu parte di un fenomeno più ampio: l'illuminismo. Le sue radici cristiane, ripetutamente sottolineate, diventano più evidenti, e più rilevanti, se viste all'interno di un confronto con le altre religioni monoteistiche. L'Haskalah ebraica fu un fenomeno tardivo e meno vigoroso; un illuminismo islamico non emerse affatto. (Tengo a sottolineare che «illuminismo» qui non è sinonimo di «razionalità» e neppure di «scienza»). La domanda a cui dobbiamo cercare di rispondere è: qual è il rapporto tra la cosiddetta «secolarizzazione» e il cristianesimo?

Se non erro, la vicenda che ho cercato di ricostruire fornisce l'inizio di una risposta. Molto tempo fa **Beryl Smalley**, nel suo libro fondamentale, mostrò come un'interpretazione letterale della Bibbia sia emersa all'interno di un atteggiamento diretto alla lettura allegorica in senso lato.<sup>76</sup> Lo sviluppo di tecniche

atramento, sed Dei Spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carnis cordis scriptam, desinant literam adorare et de eadem adeo esse solliciti»).

<sup>76</sup> Cfr. **R.W. SOUTHERN**, *Beryl Smalley and the place of the Bible in Medieval Studies, 1927-1984*, in *The Bible in the Medieval World*, cit., pp. 1-16 (ma la mia interpretazione del libro di **Smalley** è diversa).

esegetiche volte a recuperare il significato esatto di un determinato passo ebbe effetti profondi.<sup>77</sup> L'opposizione tra «lettera» e «spirito» indusse molti lettori ad esaminare con maggiore attenzione entrambi, col risultato di fare della Bibbia un testo più complesso. Il tentativo di dare un senso alle «assurdità» della Bibbia, e in particolare dell'Antico Testamento, si alimentò anche di una tradizione antica che cercava di dare un senso alle «assurdità» della mitologia e ai riti scandalosi delle religioni pagane.<sup>78</sup>

In questa flessibilità, in questa disponibilità al compromesso con tradizioni religiose estranee, sembra lecito vedere una caratteristica persistente del cristianesimo. Essa è stata spesso accompagnata da forme di feroce intolleranza. Ma il fondamentalismo cristiano non è mai riuscito a superare una sorta di «peccato originale»: l'appropriazione della Bibbia ebraica, la pretesa di essere «verus Israel».

Il fondamentalismo cristiano, si è detto, ha contribuito all'imperialismo. Credo invece che sia stata la debolezza del fondamentalismo cristiano a costituire un potente strumento dell'imperialismo. Anni fa mi capitò di scrivere che «nel patrimonio tecnologico che consentì agli europei di conquistare il mondo c'era anche la capacità, accumulatasi nel corso dei secoli, di controllare il rapporto tra visibile e invisibile, tra realtà e finzione».<sup>79</sup> Oggi aggiungerei a quell'elenco il rapporto tra «lettera» e «spirito»: un'arma potentissima.

6. **Franz Kafka** scrisse il racconto *Nella colonia penale* nel 1914 e lo pubblicò nel 1919.<sup>80</sup> Il contesto coloniale in cui si svolge la vi-

<sup>77</sup> **SMALLEY**, *The Study of the Bible*, cit., p. 2.

<sup>78</sup> **PEPIN**, *À propos de l'histoire*, cit.

<sup>79</sup> **C. GINZBURG**, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 51.

<sup>80</sup> **F. KAFKA**, *In der Strafkolonie*, in *Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main, Suhr-

ceda, annunciato nel titolo, è rapidamente evocato con pochi, sparsi accenni: i tropici; l'uniforme in cui l'ufficiale vede un legame con la madre patria; la distanza linguistica tra i personaggi (l'ufficiale parla francese, il soldato e il condannato parlano la lingua locale); le labbra spesse dell'indigeno condannato a morte.<sup>81</sup>

Ricordo brevemente l'intreccio. Un esploratore arriva in una colonia penale dove incontra un ufficiale che sta per eseguire una condanna a morte su un soldato indigeno. La sentenza verrà messa in atto da una macchina complicatissima che l'ufficiale descrive con visibile compiacimento. Nel corso di una tortura che durerà sei ore la macchina userà innumerevoli aghi per scrivere la sentenza sul corpo del condannato. Il supplizio, spiega l'ufficiale, era stato introdotto nella colonia dal comandante precedente; ora il suo successore lo critica tacitamente. L'ufficiale propone all'esploratore di elogiare pubblicamente la macchina: ma la reazione è negativa. Improvvisamente l'ufficiale libera il condannato e si sottopone a sua volta al supplizio. La macchina comincia il suo macabro funzionamento, poi comincia a perdere pezzi; l'ufficiale muore. Qualcuno porta l'esploratore a vedere la tomba dell'antico comandante, mezzo nascosta in una casa da tè. A questo punto l'esploratore lascia la colonia.

kamp, 2008, pp. 818-843. Cfr. anche **F. KAFKA**, *In der Strafkolonie. Eine Geschichte der Jahr 1914, mit Quellen, Abbildungen, Materialien...* von K. Wagenbach, Berlin, Wagenbach, 1975, 1982. **S.L. GILMAN**, *Franz Kafka, the Jewish Patient*, New York-London, Routledge, 1995, pp. 81-83 (che mi è stato segnalato da **Sanjay Subrahmanyam**) ipotizzò echi dell'«Affaire Dreyfus». Ringrazio molto **Martin Rueff** per avermi fatto notare il rapporto tra il racconto di **Kafka** e il tema di questo saggio.

<sup>81</sup>F. **KAFKA**, *In der Strafkolonie*, p. 818: «“Diese Uniformen sind doch für die Tropen zu schwer” [...] “aber sie bedeuten die Heimat; wir wollen nicht die Heimat verlieren”»; p. 820: «denn der Offizier sprach französisch und französisch verstand gewiss weder der Soldat noch der Verurteilte»; p. 822: «aber die Bewegungen seiner wulstig aneinander gedrückten Lippen».

Gli scritti di **Kafka** sono chiari e misteriosi; *Nella colonia penale* non fa eccezione. Nessuna interpretazione può render giustizia alla complessità del racconto. Ma alcuni indizi forniti da **Kafka** non possono essere ignorati (come, se non sbaglio, ha fatto la maggior parte degli interpreti).<sup>82</sup> Prima di tutto, l'iscrizione sulla tomba dell'antico comandante. Essa dice fra l'altro: «Esiste una profezia, secondo cui il comandante, dopo un certo numero di anni, risorgerà».<sup>83</sup> L'allusione a **Gesù** sembra evidente, anche se essa è riferita al *vecchio* comandante, che ha introdotto una *vecchia* legge, ed è seguita da un ambiguo messaggio messianico: «risorgerà e guiderà da questa casa i suoi seguaci alla riconquista della colonia. Abbiate fede e attendete!».<sup>84</sup>

Seguendo questa traccia, il lettore può scoprire echi di altri passi del Nuovo Testamento, tratti soprattutto dalle lettere di **Paolo**, nella traduzione di **Lutero**.<sup>85</sup> «Sei gerecht!» – «Sii giusto!» – la sentenza che l'ufficiale vuole sia iscritta sul proprio corpo suona come un rovesciamento ironico di *Rom.* 3.10: «Da ist

<sup>82</sup> Vedi però **R.D. GRAY**, *Franz Kafka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 95.

<sup>83</sup> **F. KAFKA**, *Nella colonia penale*, in *I racconti*, a cura di **E. Pocar**, Milano, A. Mondadori, 1970, p. 243 (*In der Strafkolonie*, p. 842: «Es besteht eine Prophezeiung, daß der Kommandant, nach einer bestimmte Anzahl von Jahren auferstehen [...]»).

<sup>84</sup> *Ibidem*: «und aus diesem Hause seine Anhänger zur Wiedereroberung der Kolonie führen wird. Glaubet und wartet!».

<sup>85</sup> **B. ROHDE**, «Und blätterte ein wenig in der Bibel». *Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 20 sgg., dimostra che la traduzione di **Lutero** della Bibbia consultata da **Kafka** includeva la revisione del 1892. A p. 98, **Rohde** cita **K. WAGENBACH**, *In der Strafkolonie. Eine Geschichte aus dem Jahr 1914*, p. 87, che interpreta il passaggio in una prospettiva messianico-giudaica (con un riferimento alla rivolta di Bar-Kochba). Il parallelo tra *Nella colonia penale* e il racconto della passione di Gesù nel vangelo di **Matteo**, proposto da **Rohde** (pp. 76-105), non tiene conto del *modus operandi* di **Kafka**.

*La lettera uccide.*

nicht, der gerecht sei, auch nicht Einer» (Non c'è nessun giusto, nemmeno uno).<sup>86</sup> *Nella colonia penale* sembra basato, in maniera tipicamente kafkiana, sulla lettura letterale e combinata di due passi contigui della seconda lettera ai Corinzi: uno è «la lettera uccide»; l'altro, il nuovo patto che è scritto «sulle tavole di carne dei vostri cuori».

La lettera uccide; lo spirito anche.

<sup>86</sup> *La Bibbia di Gerusalemme*, cit.

## Indice dei nomi e dei luoghi

- Agostino d'Ippona, santo; 10;  
16; 39; 161; 195; 272; 273;  
274; 275; 276; 277; 278;  
279; 280; 281; 282; 283;  
284; 285; 288; 292; 293;  
300; 301
- Agostino d'Ippona, santo;  
273; 274; 275; 276; 277;  
279; 280; 281; 284; 300
- Albano Biondi; 5; 1; iii; v; 1; 3
- Andrea Todesco; 56
- Aristotele; 21; 92; 226
- Balaam arameo, mago; 21;  
106
- Bayle, Pierre; 11
- Bianchi de' Lancellotti,  
Tomasino; 56
- Biondi, Albano; 3; 4; 5; 6; 7; 8;  
9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16;  
17; 18; 19; 20; 21; 22; 23;  
25; 27; 28; 29; 30; 32; 33;  
34; 35; 36; 37; 38; 39; 40;  
41; 42; 43; 44; 45; 46; 47;  
48; 49; 50; 51; 52; 53; 54;  
55; 56; 57; 58; 59; 61; 63;  
64; 65; 66; 67; 68; 69; 71;  
72; 75; 77; 102; 113; 114;  
139; 140; 141; 144; 149;  
150; 153; 154; 155; 156;  
157; 158; 160; 161; 162;  
163; 169; 170; 184; 187;  
194; 196; 197; 206; 215;  
216; 217; 232; 247; 248;  
249; 259; 262; 263; 264
- Calcagnini, Celio; 15
- Campanella, Tommaso, OP;  
25; 223; 231; 233; 234; 236
- Cantimori, D.; 13; 39; 88; 98;  
114; 141; 153; 154; 157;  
158; 217
- Carlo Ginzburg; 5; 2; vi; 31;  
51; 113; 192; 271
- Carlo Sigonio; 49; 50; 143;  
185
- Castiglione, Baldassarre; 5
- Castiglione, M.; 32
- Caterina da Racconigi, beata;  
21
- Cicerone, Marco Tullio; 11;  
278; 281
- Circe; 26
- Cochrane, E.W.; 11
- Curione, Celio Secondo; 14;  
15; 16; 29; 139; 140; 141;  
142; 143; 144; 145; 146;  
147; 148; 149; 150; 151;  
152; 153; 154; 155; 156;  
157; 158; 159; 160; 161;  
162; 163; 170; 177; 182;  
184
- Decembrio, Angelo Camillo;  
8; 12; 216
- Decembrio, Pier Candido; 7  
duchi d'Este; 53

Ercole II; 6; 54  
Farnese; 52; 101; 144  
Franco Cosimo Panini; 56; 57;  
165  
Gaspar Barreiros; 2; 187; 188;  
196; 197  
Giovanni Francesco Ciarlini; 53  
Giuliano Muzzioli; 56  
K. Kerényi; 51  
Ludovico Antonio Muratori;  
49  
Mannheim, Karl; 4  
Marcuse; 29; 51  
Marzio A. Romani; 52  
Mattei, Caterina. *Vedi*  
Caterina da Racconigi,  
beata

Paolo Golinelli; 56  
Pico della Mirandola,  
Giovanni Francesco; 5; 20;  
21; 22; 90; 153  
Pico della Mirandola,  
Giovanni, conte di  
Concordia; 4; 6; 7; 50; 153;  
155; 216  
Pio da Carpi, Alberto III,  
signore di Carpi, signore di  
Carpi; 5; 20; 53; 54  
Rolando Bussi; 56  
Tomasino Lancellotti; 54; 55;  
56  
Weber, Alfred; 4





## Volumi della collana

PETER BURKE, *Ibridismo, scambio, traduzione culturale. Riflessioni sulla globalizzazione della cultura in una prospettiva storica*, 2009

CLAUDIA EVANGELISTI, *Roffeno. Ricerche su una comunità montana di fine Cinquecento*, prefazione di Ottavia Niccoli, 2010

ARLETTE FARGE, *Corpi del re. Condannati e condanne nella Francia del XVIII secolo*, 2010

*La storia culturale: una svolta nella storiografia mondiale?*, a cura di Philippe Poirrier, postfazione di Roger Chartier, edizione italiana a cura di Alessandro Arcangeli, 2010

ARLETTE FARGE, *Parole sovversive. L'opinione pubblica nel XVIII secolo*, 2011