

Cena: 80,— zł

Officine tipografiche:
WARSZAWSKA DRUKARNIA NAUKOWA
WARSZAWA, UL. ŚNIADECKICH 8
Zam. 724/1973

EP10.105

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA
ISTITUTO DI FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

CONFERENZE

FASCICOLO 65

MAGIA, ASTROLOGIA E RELIGIONE NEL RINASCIMENTO

Convegno polacco-italiano
(Varsavia: 25-27 settembre 1972)



OSSOLINEUM
WROCLAW-WARSZAWA-KRAKOW-GDANSK

65

CONFERENZE PUBBLICATE A CURA
DELL'ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

Direttore: Bronisław Biliński

Roma, 2, Vicolo Doria (Palazzo Doria)
Tel. 672.170

Questo fascicolo è pubblicato in collaborazione
con l'Istituto di Filosofia e Sociologia
dell'Accademia Polacca delle Scienze
a cura di Lech Szczucki

E P10. 105

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA
ISTITUTO DI FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

CONFERENZE

FASCICOLO 65

MAGIA, ASTROLOGIA E RELIGIONE NEL RINASCIMENTO

Convegno polacco-italiano
(Varsavia: 25-27 settembre 1972)

WROCLAW - WARSZAWA - KRAKÓW - GDAŃSK
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK
1974

43617

Presentazione

Questo volume raccoglie gli interventi svolti durante il convegno di studio tenutosi a Varsavia dal 25 al 27 settembre 1972 a cura dell'Istituto di Filosofia e Sociologia dell'Accademia Polacca delle Scienze, con il contributo dell'Istituto di Storia presso la medesima Accademia e la collaborazione dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento in Firenze. Ci preme rilevare come il convegno sia stato il secondo incontro fra i due istituti scientifici che collaborano già da anni: il primo infatti avvenne a Firenze dal 22 al 24 settembre del 1971 e si occupò dei movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII. Gli atti del convegno fiorentino sono stati recentemente pubblicati dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento *.

Se al convegno fiorentino gli studiosi polacchi ebbero a presentare la maggior parte delle relazioni e dei comunicazioni, nella sessione di Varsavia essi invece limitarono il proprio contributo, lasciando sostanzialmente la parola ai colleghi italiani. Tali incontri tendevano soprattutto ad illustrare i temi intorno a cui si concentra l'interesse dei partecipanti italiani e polacchi; è ovvio che si trattava, nel contempo, d'intensificare una collaborazione iniziata da anni e ormai ancorata a valide tradizioni.

Teniamo infine a porgere cordiali ringraziamenti a tutti gli autori che con i loro scritti hanno dato vita al nostro volume e in special modo agli studiosi italiani che ad esso hanno offerto il contributo essenziale. Nutriamo particolare gratitudine per il presidente dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, professor Mario Salmi, le cui generose attenzioni hanno contribuito in maniera notevole alla riuscita di entrambi i convegni, e per il professor Eugenio Garin, vicepresidente dell'Istituto e grande amico del nostro Paese. Tali e tante sono le sue benemeritenze per i nostri incontri che, senza esagerare, possiamo considerarlo come loro promo-

* *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Firenze 1974. Colgo l'occasione per ringraziare sentitamente gli amici professoressa Paola Zambelli e professor Leandro Perini per il contributo alla pubblicazione di questo volume.

tore. Cordiali ringraziamenti spettano infine al professor Renzo Ristori, segretario dell'Istituto, l'organizzatore infaticabile dei nostri incontri, e al professor Tullio Gregory che da molti anni partecipa validamente allo sviluppo dei rapporti scientifici italo-polacchi. Entrambi i convegni sono stati caldeggiati con vivo interesse dai professori Jan Szczepański e Tadeusz M. Jaroszewski, rispettivamente direttore e vicedirettore dell'Istituto di Filosofia e Sociologia dell'Accademia Polacca delle Scienze.

Calorosi ringraziamenti vadano anche al professor Bronisław Biliński, direttore del Centro di Studi dell'Accademia Polacca di Roma, il quale ha consentito ad includere gli atti del convegno varsaviese nella collana «Conferenze» dimostratasi tanto proficua per l'evolversi della collaborazione scientifica polacco-italiana.

Varsavia, gennaio 1972

Lech Szczucki

EUGENIO GARIN

Studi italiani recenti sul Rinascimento

Nel 1942 l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze pubblicò un'ampia raccolta di testi filosofici di pensatori italiani del secolo XV, nell'originale e in traduzioni commentate¹. Al centro della silloge la famosa orazione che Giovanni Pico della Mirandola intendeva pronunciare a Roma all'inizio del 1487, dinanzi a un convegno di dotti, per celebrare il valore dell'uomo e invocare la pace sul mondo. Il discorso, è noto, non fu mai pronunciato. La chiesa romana lo condannò. Il Pico, costretto a fuggire, fu imprigionato in Francia, e visse poi i non molti anni della sua vita, prima nei pressi di Fiesole sotto la protezione di Lorenzo dei Medici, poi in Firenze affascinato dal Savonarola, ma anche immerso in una sua sottile meditazione sul rapporto fra retorica e logica, fra lettere e scienze, fra magia naturale e necromanzia, fra astronomia e astrologia giudiziaria, fra profezia e previsione, fra filosofia e scienza. Quando, giovanissimo, morì, forse ammazzato, non molto prima del rogo del Savonarola, l'opera sua era ancora allo stato fluido, incandescente: intuizioni geniali, temi abbozzati, col fascino del non finito. Ma i grandi problemi dei secoli successivi sono già presenti in lui, anche se spesso in forma frammentaria, sì che, a volte, viene fatto di pensare a una qualche analogia con Leonardo da Vinci.

Comunque, per tornare a quel vecchio libro del 1942, il controfrontespizio recava una tavola: la riproduzione del solenne mosaico quattrocentesco del pavimento della Cattedrale di Siena raffigurante Ermete Trismegisto. Non a caso: nel volume, infatti, si sottolineava con forza il carattere „ermetico” dell'ispirazione del Pico; si ricordava l'eco vastissima della traduzione del *Pimandro* compiuta dal Ficino nel 1463 e pubblicata nel 1471; si riportavano luoghi del *Crater Hermetis* di Lodovico Lazzarelli,

¹ *Filosofi italiani del Quattrocento*, pagine scelte, tradotte e illustrate da E. Garin, Firenze 1942.

dopo che sul Lazzarelli stesso, e sul sorprendente caso di profetismo ermetico di Giovanni Mercurio da Correggio, Paul Oskar Kristeller aveva richiamato l'attenzione in uno dei saggi più felici del periodo della sua attività italiana (*Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, del 1938²). D'altra parte l'autore di quella raccolta di testi, già dall'inizio degli anni trenta, studiando e pubblicando Pico, era venuto insistendo sulla centralità dell'„ermetismo“ — teologico, magico, astrologico — in tutto il rinnovamento culturale dei secoli XV e XVI, in Italia e in Europa: non residuo medievale da espungere, ma tema ovunque fondamentale. Orbene, proprio lo stesso Ermete della Cattedrale di Siena è stato scelto come controfrontespizio da Frances Yates dell'Istituto Warburg per il suo libro importante e suggestivo uscito a Londra nel 1964 su *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Non si tratta di una coincidenza accidentale: l'opera della Yates può in qualche modo considerarsi un punto d'arrivo di ricerche condotte, lungo quasi un quarto di secolo, da studiosi diversi e in prospettive diverse, ma con innegabili convergenze³. Opera da discutere, il libro della Yates una cosa mostra con chiarezza: la necessità, per intendere il Rinascimento e la sua eredità, di un discorso approfondito sull'ermetismo. Mostra ancora come tale discorso non possa non investire, attraverso magia, astrologia e cabala, una vasta tematica religiosa, filosofica e scientifica. Un tipo di indagini, che negli anni trenta era considerato con ironica diffidenza, si è rivelato ormai indispensabile, non solo per leggere Bruno e Campanella, ma per commentare Machiavelli e Pomponazzi e per valutare aspetti di Galileo e di Newton. Le grandi discussioni sulla magia e l'astrologia, sulla cabala e sull'arte della memoria, sull'uomo „ermetico“ miracolo grande, svelano risonanze a tutti i livelli in tutti i campi, e si ripercuotono dovunque, dalle tecniche logiche alle arti figurative.

È evidente che la complessità stessa dell'argomento esclude la possibilità di un panorama anche sommario di alcuni decenni di indagini. Si toccherà solo, per cenni, dell'attività svolta, specialmente dopo la seconda guerra mondiale, da alcuni ricercatori italiani che hanno operato, o in collaborazione, o con orientamenti simili, o comunque proponendosi di rinnovare le prospettive degli studi rinascimentali, mettendo in evidenza

² P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1969, pp. 221-248; v. anche «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», Lettere, Storia e Filosofia, ser. 2, VII, 1938, pp. 237-262.

³ Frances A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, p. IX.

aspetti e temi prima ignorati o trascurati. A tal fine, per altro, è necessario toccare, sia pure molto rapidamente, dello stato di questi studi fra le due guerre, e di come si fosse determinato.

Al Rinascimento l'Italia era tornata con insistenza durante l'Ottocento, nel periodo della ricostituzione a stato unitario. Vi era tornata riconoscendosi da un lato i germi di quella crisi morale e politica che era all'origine delle proprie sventure; ma vi aveva ritrovato anche il momento più alto del proprio passato. In una contraddizione fatale l'avvio alla servitù politica sembrava essersi collegato a un'indiscussa egemonia culturale. A quella egemonia, appunto, l'Italia si richiamava chiedendo di ricomporsi in nazione, e ricordando di essere la patria di Dante e Petrarca, di Machiavelli e Ariosto, di Brunelleschi, Leonardo e Michelangelo, di Colombo e Galileo. Nel medesimo tempo, di fronte all'opposizione della Chiesa romana, si appellava ai roghi di Savonarola e di Bruno, così come, a chi la considerava imbelli nelle armi, e deserta di virtù, rispondeva con l'eroismo tragico del popolano Francesco Ferrucci, e con gli ammiragli veneziani vittoriosi dei nemici se non della fortuna. Il nesso Rinascimento-Risorgimento, sottolineato in celebri pagine di Benedetto Croce, pur nella sua ambiguità di crisi e di primato, è un motivo costante dell'Ottocento italiano. Non si restituisce a libertà una nazione senza un ideale. L'Italia ideale a cui ci si richiamò non fu quella classica, di Roma e dell'impero; fu quella delle libere città, del Rinascimento. E se ne volle comprendere non solo la grandezza, ma anche la caduta.

Chi non tenga conto di questa situazione storica non capirà le opere, anche le più rigorose, dedicate dagli studiosi italiani dell'Ottocento a quei secoli. La passione che le anima parrà retorica. Le grandi costruzioni dell'hegeliano Bertrando Spaventa, di un'Italia che dà origine alla filosofia e alla scienza moderna, sembreranno esagerazioni barocche se non si scorga, dietro le formule, il dramma della rivoluzione napoletana del '48, l'esilio, le prigioni borboniche in cui il fratello e compagno di studi Silvio meditava la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, mentre Francesco De Sanctis vi traduceva la *Scienza della logica*. Quel De Sanctis che avrebbe evocato, dell'età del Rinascimento, le contraddizioni laceranti, mentre un altro esule, il loro amico Pasquale Villari, nell'ospedale Firenze, avrebbe scritto i suoi grandi libri su Savonarola e Machiavelli, anch'essi incomprensibili, e non a caso così spesso incompresi, se staccati da quel clima di lotte politiche e di precisi orientamenti teorici.

Al di fuori di quelle passioni, e del contrasto con la Chiesa romana che si opponeva all'unità, sfugge la tensione di tante di quelle ricerche su Gior-

dano Bruno. I suoi libri come il suo martirio sono simboli e bandiere, anche se i lavori di Francesco Fiorentino e di Felice Tocco conservano tuttora, oltre la vicenda che li ha suscitati, un valore di contributi storici e filologici di prim'ordine. Giordano Bruno, come Giulio Cesare Vanini, e poi Tommaso Campanella e Galileo: testimoni di una lotta per la libertà di pensiero, ma anche per una progressiva liberazione dell'uomo. La città solare di Campanella, il suo messaggio per la pace religiosa fra tutti i popoli, s'incontrano con la rivoluzione scientifica di Galileo. Chi ripercorra, oggi, quella letteratura che si prolunga almeno fino alla prima guerra mondiale, vede il Rinascimento raffigurato come una difesa di valori umani e terreni: età di eretici e di ribelli, artisti o pensatori che siano, testimoni eroici della libertà e della ragione. Non a caso si sottolineano le persecuzioni, si pubblicano i processi e le condanne: Savonarola bruciato nel perfido accordo fra Chiesa e Signoria fiorentina, Machiavelli torturato dai principi per la congiura repubblicana del Boscoli; e poi il rogo del Campo dei Fiori, la prigionia di Campanella, la condanna di Galileo, lo strazio di Vanini — gli esili, la diaspora europea nelle terre del Nord, dalla Svizzera alla Polonia, all'Inghilterra.

Il libro di Burckhardt batteva sulla scoperta italiana del mondo e dello uomo: gli studi italiani dell'età risorgimentale e post-risorgimentale, almeno fino alla fine della prima guerra mondiale, su una cosa insistono tutti: sulla rivolta del pensiero contro una tradizione opprimente, su un rinnovamento radicale nella religione come nella cultura in genere: ribellione pagata con la vita o con l'esilio, ma con un fine non tanto nazionale, quanto universalmente umano. Terra di martiri, si legge spesso, ossia di testimoni per un progresso comune; terra di eretici di tutte le chiese, contro ogni dogma papista, luterano o calvinista; sognatori di Utopia, della città solare, o di quell'Eden che Colombo credette di ravvisare nell'innocenza dei „selvaggi” del „nuovo mondo”⁴.

Evidenti sono i limiti di questa storiografia, che per altro è giunta fino agli uomini della mia generazione, mentre la passione nazionale degenerava in nazionalismo. E se non li individuarono i critici cattolici chiusi in un rifiuto puro e semplice, li intuirono i più accorti studiosi ottocenteschi, dal grande De Sanctis al misurato Villari. Essi, infatti, si posero chiaramente le domande essenziali: perché mai quella gran luce di civiltà si era

⁴ D. CANTIMORI, *Sulla storia del concetto di Rinascimento* [1932], in *Storie e storia*, Torino 1971, pp. 413-462.

oscurata? perché quegli eroi furono tutti eroi sconfitti? in che modo un movimento di cultura così radicato in una tradizione nazionale trovò il suo valore duraturo in una diffusione europea? e che posto ebbero nella società questi gruppi di „intellettuali laici”, svincolati da chiese e da città, alla ricerca di uno spazio autonomo per una critica radicale? Le risposte ottocentesche, che attraverso De Sanctis raggiungeranno Gramsci, batteranno tutte su un punto: su quella che sarebbe stata la contraddizione di fondo di un'epoca, destinata a prolungarsi fatalmente nella storia italiana successiva: forza intellettuale, debolezza morale. Le invettive contro il letterato, l'erudito, il pedante, il retore; le moralistiche declamazioni contro la mancanza di fede; i luoghi comuni sulla riforma italiana mancata, furono gli espedienti per sfuggire ai problemi che erano innanzitutto: capire come una gran luce di cultura potesse emergere proprio da un mondo in dissoluzione, fra sconfitte politiche, disastri militari e crisi economiche; intendere il rapporto con la società dei nuovi gruppi di intellettuali laici. Alla celebrazione di un'epoca splendida cominciò a sostituirsi l'esigenza di analizzarne le distinzioni interne di spazio e di tempo: i periodi e i luoghi. Alla monumentalità degli eroi si cominciò a sentire il bisogno di dare uno sfondo in una situazione reale, di fatto.

Per questo si fece urgente il problema delle origini, e del rapporto con le età precedenti: di una rottura violenta che sembrava smentita ovunque dalla continuità dei temi. Burckhardt apriva il suo capolavoro con Federico II, ossia col Duecento; Voigt faceva cominciare con Petrarca l'umanesimo letterario. Entrambi lasciavano in ombra scienze e filosofia. Francesco Fiorentino dava inizio al pensiero moderno europeo con la rivolta antiscolistica del Quattrocento italiano, che però faceva nascere da Cusano che italiano non era, né di nazione né di cultura, e che affondava le proprie radici nella tradizione scolastica che gli umanisti consideravano esecrabile ed empia. Per questo appunto si guardavano bene dal leggere Cusano, pressoché ignorato fino al Cinquecento avanzato, anche se, ancora nel 1927, Cassirer riprenderà la tesi del Fiorentino, tuttora seguito, fra gli altri, dal Klibansky e, in parte, dal Kristeller. Quando, dunque, e come, nasce il Rinascimento?⁵

D'altra parte, a guardar bene, quanta luce in quelle tenebre medievali! Barbara davvero l'arte romanica, scambiata a volte, addirittura, per classica? Barbaro Dante, o la civiltà comunale? Barbari Tommaso e Bona-

⁵ E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927 («Studien der Bibliothek Warburg», 10).

ventura? o, fra i ribelli, Pietro d'Abano e Marsilio da Padova? In che consiste allora quel famoso passaggio dalle tenebre alla luce?

Nel momento stesso in cui le ipoteche delle ideologie risorgimentali cadevano, tre questioni venivano così in primo piano: 1. delle origini; 2. dei rapporti con la civiltà medievale; 3. dei periodi in cui distinguere il Rinascimento stesso, dissoltasi rapidamente la tesi di un momento iniziale (filologico, letterario), di mera riscoperta e imitazione di modelli antichi, separato dall'età rinascimentale vera e propria fiorente nelle arti e nelle scienze.

Lo scavo instancabile di grandi filologi quali Francesco Novati e Remigio Sabbadini, gli studi sulla formazione e la cultura del Petrarca, sulla sua „biblioteca“ e sull'ambiente avignonese, o sul Boccaccio, da Vittorio Rossi fino a Giuseppe Billanovich e a Vittore Branca, le indagini sempre più fitte sui Bizantini in Italia e sulla conoscenza del greco (basti pensare a Agostino Pertusi), hanno offerto messe di materiali per rinnovare il problema delle origini e dei rapporti con la cultura medievale, al di là dei termini tradizionali, e consumati, di paganesimo e cristianesimo, pietà ed empietà, rinascita dell'antico. Mentre si scoprivano sempre nuove „rinascite“ medievali, si comprendeva che il problema non era tanto di contenuti o di quantità di opere recuperate, quanto di qualità, di modi d'intendere, di prospettive, di trasformazioni radicali, di concezioni d'insieme. Così, mentre un Gilson, e altri con lui, andavano ritrovando sempre nuovi umanesimi e rinascite, trasformando il medioevo in un rinascimento continuo, ora nelle scienze, ora nelle lettere, ora nell'economia, e sostituendo al buio uniforme una luce uniforme, una parte della storiografia italiana ritrovava documenti singolari di come gli umanisti fra Trecento e Quattrocento „leggesse“ come „classici“, ossia come *auctores*, non solo Claudiano o Ildeberto, Abelardo o Giovanni di Salisbury, ma Dante stesso, prendendo tuttavia le distanze proprio dal modo di avvicinare i classici di chi li aveva preceduti. Contemporaneamente un'attenzione più viva rivolta alla realtà etico-politica, all'indagine filosofico-scientifica, consentiva l'accesso a figure e aspetti di vita e di cultura rimasti nell'ombra, eppure decisivi.

Ovviamente non sarebbe difficile legare i nuovi orientamenti della ricerca storiografica italiana fra le due guerre a tutta una nuova situazione culturale e politica. Come si è ripetutamente accennato, le ideologie rinascimentali raggiunsero senza forti mutamenti la prima guerra mondiale, né una più avvertita filologia spostò le prospettive generali, almeno fino al 1920. Non nel Croce, che si rifaceva a De Sanctis (le cui conclusioni

sul Rinascimento, del resto, accoglierà ancora in gran parte lo stesso Gramsci); non nel Gentile, editore egregio di Bruno e di Campanella, ma ancora rivolto a cercare nel Quattrocento i precorritivi di Vico, e nell'uomo „creatore“ del suo mondo l'annuncio di posizioni gnoseologiche di tipo idealistico, in cui il soggetto crea il proprio oggetto. Per non dire della „monumentale“ storia di Giuseppe Saitta, impegnata da un lato a trovare gli antecedenti del pensiero moderno, ossia dell'idealismo soggettivo, traversata dall'altro da un anticlericalismo di gusto ottocentesco. Di contro la storiografia antihegeliana e antiidealista, cattolica o positivista che fosse, non riusciva neppure a sfruttare i suoi reperti documentari. Si pensi solo al sommario del processo del Bruno edito nel 1942 da Angelo Mercati, o al richiamo del Toscani alla „retorica“, suscettibile tuttavia di essere ben altrimenti svolto nella direzione delle tecniche persuasive, della disciplina delle passioni, dell'arte politica, e magari della logica e della mnemotecnica.

Gli studiosi che si formarono e cominciarono a lavorare fra le due guerre si mossero ormai in un diverso orizzonte, animati da tutt'altra tensione morale e politica, lontani dalle ideologie risorgimentali, da nazionali divenute nazionaliste. Rivolgersi verso le origini significava spostare l'attenzione dall'età dei Principati verso l'ultima difesa delle „libertà“ repubblicane, dal Concilio di Trento verso i concili per la riforma e per la pace religiosa. Non casuale lo studio di Valla e di Erasmo, la scoperta del significato di certe discussioni teologiche, la lettura delle utopie della pace universale e delle perfette repubbliche, la ripresa dei testi sulla „dignità dell'uomo“. Aveva, certo, ragione Bruno Nardi quando, intorno agli anni cinquanta, osservava che la *dignitas hominis* era un vecchio *topos* retorico. Sulla fine degli anni trenta ebbe una qualche eco in Italia uno studio, in cui, con dovizia di citazioni, si faceva vedere come, dalla Patristica greco-latina, e particolarmente dalla letteratura ermetica, quel *topos*, attraverso il Medioevo fosse giunto al Quattrocento⁶. Ma se ne sottolineava anche il variare nelle situazioni, si insisteva sulla celebrazione ermetica dell'*Asclepius*, per mostrare la forza e la novità del testo del Pico, con la convergenza fra l'inalienabile libertà come carattere essenziale dell'uomo, e il tema della pace: filosofica e religiosa, con se stessi e con gli altri. *Topos*, certo, ma che alla vigilia della seconda guerra mondiale ebbe — in Italia e in Europa — un senso tutto particolare; e chi guardasse il *topos* e non

⁶ E. GARIN, *La „dignitas hominis“ e la letteratura patristica*, «La Rinascente», 1, 4, 1938, pp. 102-146; cfr. J. KAMERDEEK JR., *„La dignité humaine“. Esquisse d'une terminologie*, «Neophilologus», 41, 1957, pp. 247-251.

il contesto, le forme fisse e non il loro mobile giuoco nel divenire storico, meriterebbe davvero il grido d'orrore platonico: *δεινὸς εἰρηχὲς ἀνδρὲς*.

In quegli anni l'attenzione rivolta all'orazione del Pico, alla pubblicistica del primo Quattrocento in esaltazione della vita attiva e dell'impegno politico, in lode della libertà e contro la tirannide, trasse sapore da un'esperienza vissuta, così come un secolo prima la passione risorgimentale aveva alimentato le esaltazioni di Bruno e Campanella.

Va aggiunto che sollecitazioni del genere non operarono solo in Italia; Hans Baron, presentando le lotte della repubblica fiorentina per la libertà contro i Visconti, ricordò la difesa europea contro l'avanzata hitleriana. Che sono battute che richiamano certi „anacronismi” della storiografia risorgimentale; ma che esprimono anche una passione partecipe senza cui i documenti non rispondono a domande non fatte. Importante è solo che la passione non soverchi e deformi⁷.

Di proposito si è menzionato Hans Baron. Fra le due guerre gli studiosi italiani si vennero spesso a incontrare con ricercatori d'altri paesi, a volte per reali influenze reciproche, talora per convergenze nate dalla logica della ricerca. Si vennero, innanzitutto, rompendo le barriere tradizionali tra campi d'indagine, ed entrarono in crisi i privilegi del fatto letterario o artistico. Si conquistò la coscienza del variare nel tempo del significato e dei rapporti delle discipline stesse, si recuperarono vaste zone del sapere e delle tecniche del passato, già espunte dagli storici come irrilevanti superstizioni o zone d'ombra, e invece indissolubilmente intrecciate, non solo alle pratiche religiose, ma alle ricerche scientifiche, alle concezioni della realtà, perfino a certi aspetti dell'arte del discorso: tali, appunto, la magia, l'astrologia, l'alchimia, la cabala, l'ermetismo in genere, la cui discussione è centrale in tutta la cultura del Rinascimento. A chi non tenga presente tutto questo, non solo restano indecifrabili talune grandi composizioni artistiche, ma restano inaccessibili le vie per cui si formarono le visioni del mondo e i concetti chiave della nuova scienza e della nuova filosofia, almeno fino al Seicento.

Incisero, certo, su questo tipo d'indagini, le impostazioni degli studiosi dell'Istituto Warburg, prima e dopo *Individuum und Kosmos* del Cassirer, e l'attenzione rivolta dallo stesso Warburg, dal Saxl e dai loro collaboratori, alla tradizione ermetica e alle figure astrologiche; per altro verso non rimasero senza eco le opere di Augustin Renaudet sulla *Préréforme* in Francia,

⁷ E. GARIN, *Le prime ricerche di Hans Baron sul Quattrocento e la loro influenza fra le due guerre*, in *Renaissance. Studies in honor of Hans Baron*, Firenze 1971, pp. LIX-LXX.

con la complessa trama di rapporti col platonismo fiorentino e la cabala da un lato, col lullismo e Cusano dall'altro: linee destinate a congiungersi, oltre la mediazione francese, in Bruno. Era, quello spiegato da Renaudet, un ventaglio che dall'umanesimo e dalla teologia del Valla arrivava all'umanesimo e alla teologia d'Erasmus, ma toccando Lefèvre d'Étaples, Charles de Bovelles, Symphorien Champier. In un mobile giuoco si intrecciavano la critica filologica neotestamentaria e l'interiorità neoplatonica, l'impegno nel mondo per il rinnovamento delle istituzioni e la riforma interiore, con tutte le sue conseguenze di fuga dalle cose e di occultamento delle proprie convinzioni (nicodemismo). Era, insomma, l'intreccio medesimo che con tanta penetrazione mise a fuoco Delio Cantimori con i suoi *Eretici* del '39, a conclusione di un lungo lavoro di scavo, tuttora solido e fecondo anche dove importa integrazioni e correzioni.

Intorno alla metà degli anni quaranta la *pars destruens* era in gran parte compiuta. I problemi generici circa le „essenze” erano messi in seconda linea, sostituiti dallo studio della genesi del concetto stesso di Rinascimento (si pensi al saggio giustamente notissimo del Cantimori, e, per altro verso, alle ricerche di Franco Simone); dall'esigenza di un esame, piuttosto che nella lunga durata, nei tempi brevi; dal bisogno di distinguere — entro il „platonismo” i vari „platonismi”, entro l'„aristotelismo” i molti „aristotelismi”, e così via.

Nell'ambito di una problematica rinnovata, e di metodi diversi, si è venuta così svolgendo, dopo la fine della seconda guerra mondiale, tutta una serie di ricerche di cui si indicheranno qui appena i temi, facendo riferimento piuttosto agli argomenti che alle opere e agli studiosi. Polarizzandosi l'interesse sulle zone di confine e sui momenti di rottura, si sono venuti sottolineando vari punti soprattutto fra Trecento e Quattrocento, e poi nella crisi della cultura quattrocentesca: 1. una nuova organizzazione degli studi, un mutato equilibrio fra le discipline, un progressivo cambiamento di *auctores*, e dei modi di commentarli; 2. il trapasso della nuova „filologia” in metodo critico e in „filosofia” via via che veniva applicandosi a opere filosofiche, scientifiche, o addirittura „sacre” (il Nuovo Testamento, ma anche la *Donazione costantiniana* con Valla, i testi ebraici con Pico); 3. l'antitesi fra vita attiva e contemplativa risolta nel primo Quattrocento a favore di un primato del fare; 4. la conseguente attenzione rivolta alle discipline morali in polemica con la logica inglese e la fisica parigina; 5. l'esaltazione delle opere etiche, politiche e retoriche di Aristotele, collegate con gli scritti politici e morali di Platone (ma anche di Lucrezio e di Cicerone); 6. la conversione, con la seconda metà del secolo XV, alle grandi sistema-

zioni metafisiche e scientifiche classiche (Platone e Plotino, Archimede, un nuovo Aristotele); 7. la consapevolezza crescente della pluralità delle dottrine, onde la necessità di un confronto storico (le *comparationes*: Platone-Aristotele; Cicerone-Quintiliano, ecc.), risolto in due opposte direzioni, entrambe radicali: la concordia, e quindi una „perenne” filosofia; la insanabile discordia, e quindi lo scetticismo. Giovanni Pico da una parte, Gian Francesco Pico dall'altra costituiscono lo sbocco rigoroso, sul piano teorico, della vicenda quattrocentesca: il primo teorizzando la *pax philosophica*, il secondo esasperando le antinomie nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium*; costretti, entrambi, a un'analisi critica della conoscenza umana, del sapere in genere, e, in particolare, delle scienze che sembrano decisive per l'uomo sia nella sua condizione terrena per dominare la natura, sia per la sua salvezza ultraterrena: la magia, l'astrologia divinatoria, la profezia.

L'esame attento di uno dei fatti teorici più rilevanti del Rinascimento, ossia il dibattito sull'astrologia, saldato a quello, indissolubile, sulla magia e sulla profezia, mostra non solo quale nodo di questioni esso costituisca, ma la centralità del problema astrologico, in cui convergono, da un lato filosofia della storia e cosmologia, dall'altro le discipline mediche e, in genere, quelle che diremmo oggi le „scienze dell'uomo”. Pico non iniziò lui il dibattito, ma lo portò a un massimo di chiarezza, precisandone ed esasperandone i termini al punto che Keplero pensava ancora a prenderlo come base. E Pico, e per un altro verso il nipote, legarono alla questione astrologica, da un lato temi come quelli della periodicità ritmica degli eventi, dei cicli dei fenomeni e dei „grandi anni” del mondo; dall'altro problemi epistemologici precisi come quello della causalità, del determinismo astrale, della previsione, dei procedimenti delle singole scienze nei confronti della conoscenza fisica generale. Si intrecciava a tutto questo l'analisi della mitologia, l'origine e il valore delle „immagini” astrologiche, il significato degli „influssi” a distanza, della „simpatia” delle cose, delle corrispondenze macrocosmo-microcosmo. Le due grandi opere dei Pico: le *Disputationes contra astrologos* di Giovanni, l'*Examen* di Gianfrancesco (con, unito, il *De rerum praenotione*) si collocano veramente in un nodo essenziale, che va dalla discussione sul dono soprannaturale della profezia (reso attuale da Savonarola) alla sottile disamina dei problemi e delle aporie del moto, del tempo, della conoscenza sensibile. Da Pomponazzi a Fracastoro in Italia, fuori d'Italia fino alle polemiche secentesche sullo scetticismo, l'eco dell'impostazione dei Pico è lunga e costante: soprattutto ha il pregio di richiamare la nostra attenzione sulla centralità e la lunga vita di temi

astrologici e magici, e sul loro riaffiorare nelle forme più varie, e nei campi in apparenza più distanti: dall'arte della memoria ai teatri del mondo, per riprendere argomenti approfonditi da Paolo Rossi e da Frances Yates, ma a cui sarebbero da aggiungere i concetti di *revolutiones annorum mundi*, di ciclicità, di corsi e ricorsi, di crisi, di influssi, e via discorrendo. In realtà è, di nuovo, un lungo discorso appena avviato, del quale vorrei indicare, concludendo, solo alcuni contributi, dalla raccolta di testi sull'ermetismo rinascimentale del 1955, a cui collaborarono Paola Zambelli e Cesare Vasoli, alle ricerche e scoperte di testi della stessa Zambelli a proposito di Cornelio Agrippa, all'identificazione dell'autore e all'analisi della composizione del *De auditu kabbalistico* collocato nel lullismo fra secolo XV e XVI, dalla vasta ricognizione che Cesare Vasoli ha fatto delle dialettiche e delle retoriche quattro-cinquecentesche ai suoi più recenti studi sul profetismo e alle sue indagini bruniane, dai contributi di Paolo Rossi sulle tecniche della memoria ai suoi ormai ben noti studi su magia e scienza in Bacone. Sono, questi, solo alcuni esempi di un lavoro avviato in un ambito abbastanza preciso, ma al quale non sono mancati molti altri interlocutori di varia provenienza, fino al recentissimo lavoro del Weinstein sul Savonarola, e sulle attese e gli annunci che gli fiorirono intorno⁸.

In parte, oggi, l'interesse di molti di noi si va di nuovo spostando, dalle origini, dalla „rottura” iniziale, verso gli esiti europei, fra Cinquecento e Seicento, e verso gli echi lontani, nel Settecento. Anche per questo sono particolarmente importanti per noi l'incontro, la collaborazione e il confronto con gli studiosi polacchi, di una terra cioè che ebbe così numerosi legami con la cultura italiana della Rinascenza, e che a tanti di quegli esuli fu rifugio ospitale.

⁸ *Testi umanistici sulla retorica*, a cura di E. Garin, P. Rossi e C. Vasoli, Roma-Milano 1953; *Testi umanistici sull'ermetismo*, a cura di E. Garin, M. Brini, C. Vasoli, P. Zambelli, Roma-Milano 1955; C. VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria 1968; Id., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. „Invenzione” e „metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968; P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari 1957; Id., *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli 1960; P. ZAMBELLI, *Il „de auditu kabbalistico” e la tradizione lulliana del Rinascimento*, «Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere», XXX, 1965, pp. 115-247; Id., *Scritti inediti e dispersi di Cornelio Agrippa*, «Rinascimento», XVI, 1969, pp. 201-318; Id., *Agrippa von Nettesheim in den neueren kritischen Studien und in den Handschriften*, «Archiv für Kulturgeschichte», 51, 1969, pp. 264-295; Id., *Cornelius Agrippa, Erasme et la théologie humaniste*, in *Colloquia Erasmi Turonensis*, vol. I, Paris 1972, pp. 113-159; cfr. anche i due volumi di vari autori *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze 1965; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970; S. I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze 1972.

CESARE VASOLI

Profezie e profeti nella vita religiosa e politica fiorentina

I

Questa breve comunicazione non pretende, naturalmente, di esaurire un argomento di per sé assai complesso e sul quale specialisti di grande autorità hanno già dato importanti contributi, sia in sede di analisi delle forme tipiche di propaganda politico-religiosa, sia mediante lo studio dei comportamenti e delle reazioni ideologiche dei vari gruppi e ceti nelle cosiddette „società preindustriali“¹. D'altro canto, il materiale da affrontare sarebbe così vasto, disperso e composito (come dimostrano le pagine dedicate al nostro periodo nel recente volume, peraltro anch'esso non esaustivo della Marjorie Reeves²) da imporre indagini, analisi e precisazioni di ogni genere del tutto impossibili in questo breve tempo. Difatti, non solo occorrerebbe individuare, con chiarezza, i diversi livelli di elaborazione dei vari *topoi* profetici, i loro „strumenti“ di diffusione, i legami con l'attività dei vari corpi o gruppi istituzionali ecclesiastici o le diverse „parti“ politiche e i rapporti, diretti o indiretti, con disegni ed eventi storici particolarmente rilevanti, ma si dovrebbe anche distinguere le molteplici componenti (di tipo millenaristico e gioachimitico, di origine astrologico-magica, di tradizione ereticale o settaria, di carattere „dotto“ o piuttosto legate alle forme tipiche della religiosità popolare, ecc.) che spesso confluirono in un medesimo contesto profetico o si sovrapposero in tempi diversi, rendendolo disponibile alle più opposte interpretazioni. A ciò si aggiunga che soltanto uno studio molto capillare delle forme organizzate di vita religiosa, soprattutto a livello popolare (e, quindi, una ricostruzione della loro attività e influenza più esauriente e precisa di quelle che possediamo) potrebbe

¹ V. in part. le comunicazioni e le discussioni del «Colloque de Royumont», 27-30 maggio 1962, presentate da J. Li Goff, *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11^e-18^e siècles*, Paris-La Haye 1968.

² M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969.

permettere di valutare, in modo sicuro, l'effettiva incidenza dell'elemento profetico sui fenomeni politico-sociali di un ambiente storico così profondamente diverso dal nostro. Se poi si considera che molte delle tradizioni e dei documenti adoperabili riflettono magari stadi diversi e talora contrastanti degli stessi messaggi profetici, oppure muovono da posizioni agiografiche o polemiche e recano notizie e valutazioni fortemente sospette, sarà facile comprendere quali e quanti problemi preliminari occorrerebbe affrontare prima di procedere allo studio sistematico, anche in un periodo ben determinato. Per questo, mi limiterò oggi soltanto a indicare alcuni punti di riferimento che mi sembrano degni di particolare attenzione e a fissare certi dati abbastanza sintomatici riferiti soprattutto all'ambiente fiorentino tra il 1484 e il 1517.

Orbene: per prima cosa, non mi sembra affatto casuale, e quindi non privo di un evidente significato non solo religioso ma anche politico, il fatto che gli ultimi venti anni del Quattrocento siano caratterizzati da una netta ripresa della tensione escatologica e dalla crescente diffusione di profezie, prognostici e annunci di ogni genere legati ad una costante prospettiva apocalittica. Con questo non voglio dire che lungo tutto il corso del secolo fossero mancate manifestazioni o anche repentine esplosioni di carattere profetico o millenaristico, come testimoniano, del resto, la fortuna che ebbe anche in Italia la predicazione di Vincenzo Ferrer o le reazioni entusiastiche suscitate, specie in Toscana e tra i ceti popolari, dalla profezia di Manfredo da Vercelli, annunziante, tra l'altro, l'imminente avvento dell'Anticristo³. Né certo si era mai esaurita quella vena di profetismo gioachimita e spiritualistica che continuava a scaturire soprattutto da certi ambienti degli Ordini mendicanti, in specie minoriti ed agostiniani, rafforzata talvolta dalla più vicina suggestione dai „vaticinia“ di Brigitte e legata, come nel caso del „Beato“ Amadeo e dei suoi seguaci, anche alla ripresa dei grandi temi della spiritualità francescana. Chi voglia tuttavia fissare una data particolarmente significativa per lo studio del nostro problema deve soprattutto prender le mosse dagli anni che precedono immediatamente il 1484, l'*annus mirabilis* che offrì tanti argomenti di meditazione e di discussioni ad astrologi e profeti, rivelando una profonda inquietudine, diffusa, potremmo dire, a tutti i livelli della vita religiosa e sociale del tem-

³ Cfr. *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, («Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medioevale», III, 16-19 ottobre 1960), Todi 1962, part. pp. 11-64, 232-248, 350-352; REEVES, *The Influence of Prophecy...*, pp. 171-174, 275-276.

po⁴. Studi ormai classici (e mi limito a ricordare i nomi del Warburg⁵ e del Thorndike⁶) hanno già illustrato il particolare clima spirituale di questi anni, le attese, i timori, le reazioni così diverse suscitate dall'eccezionale congiunzione astrologica di quell'anno e dalle sue contrastanti interpretazioni. Ma non è fuor di luogo sottolineare un elemento comune che emerge sia dalle pagine di dotti umanisti, sia dagli oroscopi astrologici, sia dagli annunci di predicatori popolari: la certezza che è, comunque, imminente una crisi o trasformazione radicale dell'ordine esistente, che è vicina una *reformatio* del mondo cristiano, che si approssimano eventi sconvolgenti, eccezionali mutamenti, anni drammatici e tumultuosi. È vero che non mancano le interpretazioni più positive dei cambiamenti annunciati dall'*annus mirabilis*, come l'annuncio ficiniano dell'avvento dell'età dell'oro nella celebre lettera a Paolo di Middelburg⁷, oppure quella pagina del commento del Landino alla *Commedia* dantesca che indicava proprio nel 1484 il tempo della pacifica e perfetta *renovatio*⁸, o ancora, il 2 aprile dello stesso anno, la proclamazione, in Roma, da parte di Giovanni Mercurio da Correggio dell'imminente palingenesi ispirata dalla sua fede ermetica⁹. Ma con queste „celebrazioni” di tono umanistico e platonizzante contrastano le indicazioni molto diverse di certi prognostici astrologici e le voci di monaci o di romiti che nelle chiese e nelle piazze, tra folle popolarie inquiete e scontente, recano profezie assai infauste. Non a caso, infatti, tra gli scritti

⁴ Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze 1939, pp. 10-17; E. GARIN, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969, pp. 81-111.

⁵ A. WARBURG, *Heidnisch-Antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, in *Gesammelte Schriften*, Leipzig 1932, II, pp. 512-514.

⁶ L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, IV, New York 1934, pp. 467-484.

⁷ MARCELLO FICINO, *Opera*, Basileae 1576, f. 944.

⁸ *Commento di Christoforo Landino sopra la Commedia di Dante Alighieri poeta fiorentino*, Florentiae 1481, c. IX.

⁹ Su Giovanni Mercurio da Correggio v. K. OHLY, *Joannes Mercurius Corrigensis*, «Beiträge zur Inkunabelkunde», N. F., II, Leipzig 1938; P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino e Ludovico Lazzarelli*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», II, VII (1938), pp. 237-262, e *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956, pp. 221-247; E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, pp. 532-533; ID., *L'umanesimo italiano*, Bari 1952, pp. 119-124. V. anche l'*Epistola de admiranda ac portendendi apparitione novi atque divini prophetae ad omne humanum genus* dell'umanista, poeta ed astrologo ermetizzante Ludovico Lazzarelli; a questo proposito: L. LAZZARELLI, *Testi scelti*, a cura di M. Brini, in *Testi umanistici sull'ermetismo*, quaderno dell'«Archivio di Filosofia», 1955, pp. 21-78.

allora più divulgati, furono i *Prognostica ad viginti annos spectantia* di Paolo di Middelburg che, insieme al *Prognosticon de eversione Europae* di Antonio Arquato o Torquato (la cui composizione e possibili fasi di elaborazione sono però molto discusse¹⁰) ed al *Prognosticon* sino al 1567 dello astrologo imperiale Giovanni di Lichtenberg, fece testo per molti anni¹¹. E si sa che Paolo, considerando le conseguenze della „grande congiunzione” lungo l'arco di vent'anni, fissava appunto all'inizio del Cinquecento l'avvento della *renovatio*: ma annunciava anche che essa sarebbe stata preceduta da rivoluzioni e confusioni di ogni genere, da grandi „tribolazioni” della Chiesa, da sconvolgimenti di tutto l'ordine ecclesiastico e politico. Altri astrologi preannunciavano addirittura la fine del mondo e l'avvento dell'Anticristo, oppure legavano l'oroscopo dei mutamenti religiosi con il preannuncio di un lungo tempo di guerre, carestie e pestilenze; mentre profeti fedeli alle tradizioni apocalittiche e spiritualistiche muovevano anch'essi dall'annuncio di questi mali per denunciare aspramente la decadenza della Chiesa e della cristianità, attaccare la corruzione della gerarchia e dei potenti, risollevarla, insomma, i classici temi della ribellione religiosa, sempre risorgenti nei momenti di frattura e di crisi. Né è certo un caso che proprio all'*annus mirabilis* si debba datare anche l'inizio della vocazione profetica di Girolamo Savonarola, che appunto nell'84 avrebbe avuto la rivelazione delle ragioni per cui la Chiesa doveva essere punita e riformata¹². Le prediche di quaresima, tenute a S. Gimignano con l'annuncio dello Anticristo, delle sciagure ormai inevitabili e, quindi, della vicina rinascita della *Christianitas* sono appunto la prima espressione di questo „messaggio”. In fondo, non molto diverso da quello diffuso da altri uomini di religione,

Se anche questi motivi profetici non hanno ancora un contenuto politico specifico e restano estranei alla tematica dominante nelle prediche savonaroliane del '94-'98, la loro „rivelazione” in questo anno cruciale non è meno significativa. Anzi, la presenza del Savonarola tra i profeti dello *annus mirabilis* può aiutarci a comprendere le ragioni più lontane e riposte di quelle idee (concordanza tra gli annunci profetici della Bibbia e dell'Evangeli, necessità che il clero deponga ogni bene e ricchezza terrena, obbligo

¹⁰ V. CANTIMORI, *Eretici italiani* ..., pp. 18-21; E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, pp. 484-485; ID., *L'età nuova* ..., pp. 105-111.

¹¹ Sul *Prognosticon* di Giovanni di Lichtenberg v. THORNDIKE, *A History* ..., IV, pp. 479-481.

¹² R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, Roma 1952, pp. 30-31; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton (N.Y.) 1970, pp. 86 e segg.

della penitenza e „purgazione”, attesa del pontefice riformatore, ecc.) che i cronisti e memorialisti di tante città italiane attribuiscono alla predica di penitenti, frati e monaci, ma anche alla comparsa imprevista e inattesa di uomini ignoti in veste di mendicanti o di romiti. La loro influenza non doveva essere limitata soltanto agli ambienti popolari se — come testimoniano diversi documenti — uomini di lettere e di Chiesa cominciavano anch'essi a studiare i „segni dell'Anticristo” e a meditare sui tempi calamitosi che si avvicinavano¹³.

2

L'inquietudine o, addirittura, la violenta condanna delle istituzioni e dei poteri „clericali” testimoniata da queste prediche trova però la sua prima, esplicita indicazione politica solo un decennio più tardi, nel 1494, l'anno che segna una svolta decisiva nella storia italiana, con la discesa dell'armata francese di Carlo VIII, la caduta della Signoria medicea e la restaurazione della *libertas* repubblicana, la crisi generale dell'assetto politico della penisola.

Certo, non è facile ricostruire lo stato di accesa aspettativa che fu suscitato, prima e durante l'impresa del Re francese, dalla larga diffusione di profezie, oroscopi, „visioni” di cui è impossibile negare l'evidente funzione di abili strumenti di propaganda. Dalla profezia di maestro Guilloche di Bordeaux (che preannunciava, sempre per opera di Carlo VIII, la caduta dell'impero turco, la fine dello scisma d'Oriente e l'avvento di un unico *regnum*), a quella del medico reale Jean Michel (per cui Carlo VIII era il futuro „re del mondo” liberatore di Gerusalemme e riformatore della Chiesa), la prima guerra d'Italia fu preceduta dall'annuncio insistente di un vicino mutamento dell'ordine cristiano, di una nuova „rinascita” insieme spirituale e politica¹⁴. Ed è stata spesso rilevata la funzione schiettamente politica che uomini di Chiesa legati al „partito francese” attribuirono a questi vaticini, destinati più tardi ad esser confermati dalle profezie di Francesco di Paola sul destino universale della monarchia francese e sulla missione riformatrice e pacificatrice affidata al piccolo duca d'Angoulême¹⁵. Ma giova aggiungere

¹³ C. VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria 1968, pp. 186-191.

¹⁴ Cfr. REEVES, *The Influence of Prophecy* ..., pp. 354-358; WEINSTEIN, *Savonarola and Florence* ..., pp. 113-114. V. anche J. SCHNITZER, *Savonarola* (traduzione italiana), Milano 1931, I, pp. 165-166, 190, 230.

¹⁵ L. FEBVRE, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'„Heptameron”*, Paris 1971², pp. 23, 26.

che mai, come negli anni intorno al '94, corsero in Italia voci e annunci insieme consolanti e drammatici, come la notizia che a Costantinopoli il sultano avesse ormai dichiarato la fine del suo regno e che i cadì vi predicassero già la fede di Cristo o di un nuovo profeta perché quella di Maometto doveva considerarsi falsa. Altri riferivano certe profezie che si dicevano largamente diffuse nel vasto mondo balcanico, concordanti nell'annunciare il vicino trionfo del Re francese pronto al nuovo *passagium*, purché tutti i cristiani lo seguissero nella sua impresa e favorissero la sua opera riformatrice. Giacché (ed anche questo è un aspetto tipico dei vaticini di questi anni) il ritorno ai miti della grande crociata (che cercava di far rivivere intorno al sovrano francese i brevi entusiasmi dei giorni di Pio II) non trascurava il tema della „punizione” imminente per la Chiesa „colpevole” e per i suoi capi ove si fossero opposti alla volontà illuminata di Re Carlo. Simili idee erano, invero, ormai così diffuse e comuni che persino un potente prelato, presto particolarmente avverso al Savonarola, il generale dei camaldolesi Pietro Delfin, considerava inevitabile un profondo rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche; riteneva anch'egli che lo stato attuale della cristianità, immersa in ogni sorta di vizi e di peccati provocasse la vendetta divina¹⁶.

In questa particolare situazione religiosa e insieme politica può dunque trovare la sua migliore spiegazione anche l'indiscutibile e, per certi sensi, radicale mutamento di tono e di temi che — come sottolineava recentemente Donald Weinstein — caratterizza la rinnovata profezia savonaroliana¹⁷. Sono ben note le circostanze della partecipazione del priore di S. Marco agli eventi di quei mesi, così, com'è già stato ben rilevato dagli studiosi l'indiscutibile legame tra questo mutamento e il clima d'intenso entusiasmo e di ripresa apocalittica che accolse l'arrivo di Carlo VIII. Ma ciò che più conta è proprio l'effettiva trasformazione del Savonarola dal profeta di una riforma esclusivamente spirituale ed ecclesiale nel difensore e apologeta della rinata repubblica che lega subito anche il tema della *renovatio* cristiana al destino storico di Firenze ed al suo rinnovamento politico e morale. Non a caso, già nella celebre predica del 14 dicembre, la condanna di ogni forma di regime tirannico va unita alla denuncia dei vizi e dei peccati dei fiorentini che debbono, tutti, pentirsi e riformarsi; ma se il Savonarola vuole che la Signoria disciplini il clero, imponendo a preti e a frati una vita esemplare,

¹⁶ J. SCHNITZER, *Peter Delfin General des camaldulenser Ordens (1444-1525)*, München 1926, pp. 202, 203; ID., *Savonarola* ..., I, p. 190.

¹⁷ WEINSTEIN, *Savonarola and Florence* ..., pp. 112 e segg.

reprima severamente la sodomia e metta al bando ogni sorta di vanità, chiede anche che siano riformate le gabelle a favore dei ceti più poveri e che nel nuovo regime si dia posto anche alla partecipazione della grande massa di artigiani, indispensabile per stabile un equo equilibrio politico. Su questa via Savonarola procederà poi sempre nei quattro anni della sua aspra battaglia politico-religiosa sostenendo, sia pure con la sostanziale moderazione di un buon tomista, dotato anche di un discreto realismo politico, la causa delle riforme popolari insieme a quella della *renovatio* cristiana ormai avanzante *cito et velocior*. Se l'attenzione costante di frate Girolamo per gli eventi politici fiorentini non lo distoglie dall'annuncio del „nuovo tempo“, del „millennio“ di pace e felicità spirituale che attende, oltre le prove future, Firenze, la Chiesa e la cristianità, i diversi elementi schiettamente politici del suo messaggio (Carlo VIII nuovo Carlomagno, protettore di Firenze e strumento di un disegno divino, il futuro glorioso che attende la morale toscana purché resti fedele alla libertà civile ed alla purezza religiosa e civile) testimoniano che il suo proposito riformatore è ormai ancorato a certe realtà politiche concrete sulle quali il suo convinto entusiasmo profetico agisce con efficacia eccezionale. In questo senso le critiche di taluni studiosi moderni alla vecchia immagine tradizionale del Savonarola „uomo del Medioevo“ ignaro del presente e della „realtà effettuale“ e certi giudizi del Garin¹⁸ e del Cantimori¹⁹ sul carattere, in sostanza, assai meditato e pragmatico della politica „fratesca“ appaiono perfettamente fondati. La recente analisi del Weinstein sui profondi legami tra i temi savonaroliani e il „mito di Firenze“, così caro ai teorici dell'umanesimo civile, conferma che il Frate non solo seppe toccare le corde più sensibili del suo uditorio di popolani e borghesi, ma che riuscì ad assicurare alle sue idee ed ai suoi propositi di uomo di religione un fondamento ben più duraturo della sua breve fortuna personale e destinato a riemergere in tutti i momenti più cruciali della storia fiorentina²⁰. Del resto la ventura e sventura del Savonarola difficilmente si spiegano al di fuori di un preciso, concreto quadro politico, di una crisi che coinvolgeva insieme istituzioni, ceti sociali vecchi e nuovi, grandi potenze come la monarchia francese e il Papato, ragioni di equilibrio e di espansione, progetti riformatori subito trasformati in strumenti di lotta e di propaganda. Non v'è dubbio che,

¹⁸ GARIN, *La cultura filosofica* ..., pp. 183-200.

¹⁹ D. CANTIMORI, *Giuseppe Schmitzer: Savonarola*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», II (1932), pp. 90-104.

²⁰ WEINSTEIN, *Savonarola and Florence* ..., part. pp. 27-66, 138-158, 317-373.

magari al di là delle stesse intenzioni del profeta domenicano, la sua predicazione fu, a Firenze e in Italia, in quegli anni, ma pure nei decenni immediatamente seguenti, anche un fatto politico di notevole peso di cui dovettero tener conto anche i più spregiudicati „realisti“ e coloro che irridevano alle illusioni ed ai sogni del „profeta disarmato“.

3

Ser Lorenzo Violi, scrivendo molti anni dopo la morte del frate di cui era stato il fedele tachigrafo, non aveva, dunque, affatto torto nel porre in primo luogo gli odi politici, l'ostilità dei „grandi“ e di tutti i fautori di un regime oligarchico che escludesse per sempre dalla partecipazione al potere quei ceti artigiani così legati al „profeta dei disperati“²¹. Né è certo un caso che le idee savonaroliane (che pure avevano conquistato uomini di raffinata cultura e di gusti umanisti come il Pico, i Benivieni, il Nesi e il Verino) continuassero però a sopravvivere soprattutto nei ceti popolari, saldando la vecchia tradizione repubblicana con l'idea-forza della grande universale riforma del mondo cristiano, e diventando talvolta l'elemento ispiratore di vere e proprie conventicole di tipo settario (in senso religioso ma, evidentemente, anche politico). Il caso di Pietro Bernardino²² e della setta degli „Unti“ è, in questo senso, esemplare, perché ci mostra come già negli ultimi tempi della vita del Frate e poi subito dopo la sua morte prendessero campo tra i „piagnoni“ dottrine più radicali che non esitavano a proclamare la superiorità degli „umili“ nella Chiesa di contro al clero „tiepido“ e „peccaminoso“, a reclamare il diritto della rivelazione profetica per ogni sincero cristiano, a rifiutare, finché la cristianità non fosse stata riformata, la pratica della confessione e l'obbligo della messa e, infine, a rinnovare, con minacciosi vaticini, l'annuncio dell'imminente rovina di Roma e della punizione di Firenze che aveva ucciso il suo Profeta. Che poi questa „conventicola“, composta principalmente da artigiani e popolani, avesse anche un suo colore politico mi sembra dimostrato non solo da certe espressioni tipiche del Bernardino (predicava, tra l'altro, la necessità di

²¹ V. *Apologia per modo di Dialogo in difesa delle cose predicate dal Rev. do Padre Fra' Hieronimo Savonarola da Ferrara dell'Ordine dei Predicatori in Firenze*, nel cod. Conventi soppressi, I. X. 32 della B.N. di Firenze, part., cc. 28 e segg. A proposito dell'autografo dell'*Apologia* o *Giornate* v. R. DE MAIO, *Savonarola e la Curia romana*, Roma 1969, pp. 11-12, 151-152.

²² VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento*..., pp. 197-214; WEINSTEIN, *Savonarola and Florence* ..., pp. 324-333.

rinnovare la Chiesa „con la spada”) ma anche dalla decisione con cui le autorità ecclesiastiche e civili provvidero a condannarla costringendo gli „Unti” ad abbandonare Firenze e a cercar rifugio alla Mirandola dal fervente savonaroliano Gianfrancesco Pico. Né credo che il radicalismo del giovane orafo fosse estraneo alla sua tragica fine sul rogo nel 1502, dopo la caduta della cittadella mirandolana nelle mani di Ludovico Pico. Tuttavia neppure la dispersione degli „Unti” e la morte del loro capo riuscì a impedire che a Firenze continuassero a correre ed a rinnovarsi le profezie della *reformatio*, con i loro ormai classici connotati religiosi e politici. Le cronache dei primi due decenni del Cinquecento sono ricche di episodi che dimostrano come in tutti i momenti più critici della storia politica fiorentina queste profezie e questi profeti, talvolta frati o monaci, ma spesso anche popolani o borghesi, tornassero a manifestarsi con significativa frequenza, provocando quasi sempre gli interventi repressivi dei poteri politici e suscitando, specie dopo la restaurazione medicea del 1512, preoccupazioni ed allarme anche in personaggi assai poco influenzabili da timori profetici come Lorenzo de' Medici e il cardinale Giulio, il futuro Clemente VII.

Certi episodi come quello legato alla profezia del francescano Francesco da Montepulciano²³ (che, durante l'„Avvento” del 1513, predicò l'imminente punizione di Firenze e di Roma, l'avvento di un falso pontefice e di falsi profeti e infine una grande mutazione della cristianità) stanno anzi a dimostrare come i Signori restaurati fossero pronti a valutare l'implicito significato politico dell'appello alla riforma e della ripresa dei temi savonaroliani. E si comprende perché nel '14 il vicario generale della diocesi fiorentina e il capitolo metropolitano condannassero solennemente la profezia sulla riforma della chiesa e l'avvento dell'„era nuova”; e perché questa condanna ripetessero nel 1515 in occasione del processo al monaco Teodoro che si era proclamato profeta e „papa angelico” destinato a rinnovare la Chiesa²⁴. La continuità di questi temi e di queste suggestioni nella vita religiosa fiorentina, che potremmo seguire, ancora oltre, sino ai brevi anni della „terza Repubblica” ed all'ultima grande rinascita degli entusiasmi piagnoni, è dunque un dato che testimonia di per sé l'indiscutibile incidenza politica della profezia savonaroliana e di quelle che ne derivarono,

²³ VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento* ..., pp. 218-219; WEINSTEIN, *Savonarola and Florence* ..., pp. 238-349.

²⁴ VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento* ..., pp. 235-237; WEINSTEIN, *Savonarola and Florence* ..., pp. 357-358.

nonché la funzione che esse svolsero, catalizzando i bisogni e le speranze di strati popolari abbastanza vasti ed anche di uomini di cultura, fortemente colpiti dalla gravità della crisi politica e religiosa. Le profezie e i profeti non ebbero però solo fortuna tra i fedeli della „parte fratesca”, bensì operarono (e probabilmente furono usati con molta spregiudicatezza) in altri ambienti e situazioni, così come dimostrano le numerose testimonianze sulla generale diffusione in Italia di vaticini di diversa origine e formazione. Recentemente Paolo Tognetti ha, ad esempio, illustrato la nascita e le peripezie della cosiddetta „profezia di S. Cataldo”, rivelando tra l'altro anche le particolari ragioni politiche che la spiegano²⁵. Ma la stessa analisi dovrebbe e potrebbe essere svolta anche su altri testi profetici molto diffusi nel Cinquecento italiano, prima tra tutte la profezia del Beato Amadeo²⁶ la cui storia appare ancora molto oscura, soprattutto per quanto concerne la sua formazione e le probabili trasformazioni che essa subì, attraverso le burrascose vicende religiose e politiche del tempo. Anche in questo caso però le ricerche della Morisi²⁷ hanno contribuito a porre in luce la parte determinante che ebbe nella sua diffusione (e quasi certamente in un suo radicale rimaneggiamento) un singolare personaggio della vita culturale ed ecclesiastica italiana, il frate francescano bosniaco Juraj Dragišić (noto anche sotto il nome di Giorgio Benigno Salviati) futuro arcivescovo titolare di Nazareth²⁸. Costui (di cui sono note le opere teologiche di dottrina scotista, ma ricche di temi escatologici) aveva trascorso numerosi anni della sua vita a Firenze ed era stato in stretti rapporti con Lorenzo e Piero de' Medici ed anche con gli ambienti platonici. Più tardi, costretto ad esulare a Ragusa dopo la fuga di Piero, si era improvvisamente avvicinato ai piagnoni; e nel 1497 aveva fatto pubblicare a Firenze una sua decisa difesa del Frate e delle

²⁵ P. TOGNETTI, *Le fortune della pretesa profezia di San Cataldo*, «Bullettino dello Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 80 (1968), pp. 273-317.

²⁶ Cfr. REEVES, *The Influence of Prophecy* ..., pp. 233-238, 440-441, 461-462, 479, 503.

²⁷ A. MORISI, „Apocalypsis nova”. *Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo Amadeo* («Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici», 77), Roma 1970.

²⁸ A proposito di Juraj Dragišić v. F. SECRET, *Umanisti dimenticati. Georgius Benignus Salviati il protetto del Bessarione*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXXXVII (1960), pp. 218-227; C. DIONISOTTI, *Umanisti dimenticati?*, «Italia Medioevale e Umanistica», IV (1961), pp. 287-321, part. pp. 315-316; GARIN, *La cultura filosofica* ..., pp. 225-228; C. VASOLI, *Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić)*, in *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari 1969, pp. 429-498.

sue profezie²⁹. Orbene: nel 1502 il Dragišić, che si trovava a Roma ed era molto legato al cardinale Bernardino Carvajal, mise in circolazione almeno alcune parti della profezia attribuita al minorita portoghese già confessore di Sisto IV. Né v'è dubbio, a considerare le pagine propriamente profetiche di questo testo (dove, in altre parti si rivela la mano di un dotto scotista, singolarmente attratto dagli stessi temi cari al Dragišić) che la condanna durissima del pontificato borgiano e l'annuncio di un vicino Papa angelico riflettono gli ultimi, perigliosi tempi del regno di Alessandro VI, i progetti di una sua deposizione caldeggiata da alcuni esponenti del „partito riformatore” e, aggiungerei, anche le ambizioni personali del Carvajal. Sarebbe quindi assai utile conoscere precisamente il ruolo svolto da questa profezia (che il Dragišić, non a caso, diffuse subito tra i suoi amici „piagnoni”) durante i due conclavi del 1503 nei quali il Carvajal ebbe, insieme al futuro Giulio II, una parte così decisiva; o, ancora, sapere con esattezza se il testo della profezia fu rielaborato, più tardi, durante il „conciliabolo pisano”, dato che nei codici più noti si trovano giudizi altrettanto duri anche sul conto di Papa Della Rovere. (Ma è bene aggiungere che in questa occasione il Dragišić si staccò dal Carvajal, restando fedele a Giulio II che l'aveva fatto vescovo e, negli ultimi tempi del pontificato, arcivescovo titolare). Più tardi la stessa profezia continuò ad essere diffusa ed operante, soprattutto in ambienti riformatori di simpatie filofrancesi, grazie anche ai rapporti del Dragišić con il vescovo Denis Briçonnet e con il gruppo milanese di Arcangela Panigarola e di Giovanni Antonio Bellotti³⁰. Ed è noto quanto taluni aspetti della profezia amadeita (soprattutto il motivo del Papa Angelico, ma anche certi temi di natura escatologica ed esoterica) influissero sugli scritti del cabbalista francescano Pietro Galatino e, attraverso questi, anche sul Postel³¹.

4

Del resto, un altro episodio può meglio chiarire il significato e il valore ecclesiastico-politico che anche uomini di grande esperienza spirituale

²⁹ Cfr. G. BENIGNI, *Ordinis Minorum Propheticae Solutiones impressae per Ser. Laurentium de Morgianis; VI Idus Aprilis M. cccc. lxxxvii*, Florentiae.

³⁰ V. la tesi di laurea presentata alla Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Firenze dal Dott. E. GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet. L'attesa del „pastore angelico” annunciato dall'„Apocalypsis nova” del Beato Amadeo fra il 1514 e il 1520*.

³¹ F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964, ad ind.

attribuivano a simili „vaticini”. Poco prima del 1512 un mercante fiorentino, figlio di una schiava circassa, Francesco da Meleto³², che aveva a lungo soggiornato a Costantinopoli e frequentato anche ambienti ebraici, pubblicava un opuscolo profetico, il *Convivio de' segreti della Scrittura Santa*³³, ove, commentando la profezia di Ezdra, annunciava l'avvento di un „grande speculatore”, capace di intendere il senso riposto delle Scritture, l'avvicinarsi del tempo dell'Anticristo e la futura era dei „figliuoli di Dio”, concepita come ultimo esito delle tre età del mondo giudaico-cristiano. Da quanto risulta da una lettera del camaldolese Paolo (Tommaso) Giustiniani³⁴, le sue affermazioni attrassero sin dal 1512 l'attenzione di un altro monaco, anch'egli uscito dalla più alta nobiltà veneziana, Pietro (Vincenzo) Quirini³⁵ che ne avrebbe subito rilevato la natura sospetta e pericolosa. Sta però di fatto che, secondo quanto narra il Meleto³⁶, il „profeta”, nella primavera del 1514, fu chiamato a Roma dallo stesso Quirini (già autore, insieme al Giustiniani del notissimo scritto sulla riforma della Chiesa) e che poté recarvi, grazie ai mezzi forniti da Antonio Zeno, vicario del cardinale Francesco Soderini, fratello dello sfortunato „Gonfaloniere a vita”. Il Quirini si trovava in quel tempo presso il pontefice che sembra lo avesse preconizzato cardinale *in pectore*; e, naturalmente, era l'uomo di punta del partito riformatore, partecipe, insieme a Pietro Bembo, di un audace tentativo di „rovesciare” la politica pontificia, per giungere alla stretta alleanza tra la Chiesa e Venezia ed alla formazione di una forte „lega italica” sostenuta dal Re di Francia e dai cantoni svizzeri. Non è qui il caso di entrare nei particolari dell'attività religiosa e politica del Quirini. Mi sembra però che talune idee particolarmente care al Meleto (necessità

³² V. in part. GARIN, *La cultura filosofica...*, pp. 213-223; VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento...*, pp. 222-234, 238-240; WEINSTEIN, *Savonarola and Florence...*, pp. 353-357, 368-371. Ma v. anche S. BONGI, *Francesco da Meleto, un profeta fiorentino a' tempi del Macchiavelli*, «Archivio Storico Italiano», S. V, III (1889), pp. 62 e segg.

³³ *Convivio de' segreti della Scrittura sancta, compilato per modo di dialogo da Francesco Meleto*, s. l. et a.

³⁴ Cfr. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence...*, p. 356. Ma v. anche B. PAOLO GIUSTINIANI, *Trattati, lettere e frammenti dai manoscritti originali dell'Archivio dei Camaldolesi di Monte Corona nell'eremo di Frascati*, a cura di E. MASSA, I, E. MASSA, *I manoscritti originali custoditi nell'eremo di Frascati*, Roma 1967, pp. 80-81, 112-114.

³⁵ A proposito di Pietro (Vincenzo) Quirini v. V. CIAN, *A proposito di un'ambasceria di Pietro Bembo*, «Archivio Veneto», 30 (1885), pp. 355-407; H. JEDIN, *Vincenzo Quirini und Pietro Bembo*, in *Miscellanea Mercati*, IV, Città del Vaticano 1946, pp. 407-424; ID., *Geschichte des Konzils von Trient*, I, Freiburg 1951, pp. 103 e segg.

³⁶ *Quadrivium temporum prophetarum*, s. l. et a., c. f. iv.

e imminenza della riforma, riconquista dell'Oriente e dei luoghi santi, unificazione delle Chiese, conversione degli ebrei e dei musulmani) non fossero contrastanti con i propositi del camaldolese o con i progetti di riforma ventilati nei primi tempi del pontificato leoniano. Non sappiamo (specialmente alla luce delle dichiarazioni del Giustiniani, così come le riferisce il Weinstein) quali fossero le ragioni che indussero il Quirini a far conoscere al pontefice la „profezia miletana”, proprio nel momento in cui si adoperava maggiormente per realizzare i suoi progetti politico-religiosi. Comunque il „profeta” restò a Roma circa tre mesi, ospite di Pietro Bembo, allora ancora in ottimi rapporti con il nobile monaco veneziano, presentò la sua „rivelazione” al Pontefice e, poco dopo, pubblicò un altro scritto il *Quadrivium temporum profetatum*, nel quale, mantenendo ferma per il 1517 la data della conversione degli ebrei, indicava nel 1530-1540 il tempo della *reformatio* e fissava al 1536 l'anno della conversione dei musulmani³⁷.

La pubblicazione di questo scritto e, certo, anche il rapido tramonto dei programmi riformatori e dei nuovi indirizzi politici segnarono la sorte del novello profeta. Difatti, se, nel luglio del 1514, il provinciale dei carmelitani toscani (che era stato autorizzato a predicare dallo stesso Papa) tentava ancora di presentare ai fiorentini Leone X come il pontefice „angelico” riformatore della Chiesa, il 19 dicembre 1516, l'XI sessione del Lateranense vietava formalmente ad ogni prete regolare o secolare di predicare senza autorizzazione e comminava la scomunica per chi osasse annunciare l'avvento dell'Anticristo, l'imminenza del giudizio universale o presunte rivelazioni. Poco dopo, nel gennaio del '17, del tutto mutate le direttive di politica ecclesiastica di Papa Leone, tramontato il progetto dell'alleanza francese e le illusioni crociate, una dura condanna si abbatté su Francesco da Meleto. Il Sinodo provinciale fiorentino, presieduto da Giulio de' Medici, condannava, come velenose, empie e nemiche della verità cristiana, le sue profezie, mentre ribadiva le vecchie condanne contro il Savonarola e il Bernardino³⁸. E proprio un monaco camaldolese, già ammiratore di fra' Girolamo e intrinseco del Giustiniani e del Quirini, Paolo Orlandini, pronunziava una dura requisitoria contro il Meleto, ribadita nell'*Expugnatio miletana* alla cui composizione non era stato forse estraneo lo stesso Giustiniani³⁹.

³⁷ Ibid., c. v. v.

³⁸ VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento* ..., pp. 237-239.

³⁹ V. E. GAREN, *Paolo Orlandini — poeta e teologo*, «Rinascimento», I (1950), pp. 175 e segg.; ID., *La cultura filosofica* ..., pp. 213-223; WEINSTEIN, *Savonarola and Florence* ..., pp. 362-371.

Come si vede, alla vigilia della più grave crisi della cristianità occidentale, la condanna dei profeti e della profezia dalla *reformatio* rifletteva anch'essa delle scelte e decisioni politiche di importanza decisiva per la storia della Chiesa, delle istituzioni religiose italiane e delle forze e gruppi sociali che le costituivano. Ma, a questo punto si apre un discorso molto più vasto e complesso che non possiamo certo affrontare, in questa sede, dalla limitata prospettiva che abbiamo seguito. Basti, per il momento, l'indicazione, certo ancora molto provvisoria, della funzione che questi „vaticini” svolsero, per più di trent'anni in una società che esprimeva ancora le proprie aspirazioni e i propri conflitti politici con i sentimenti, le immagini e il linguaggio della tradizione scritturale e mistica.

RENZO RISTORI

Un mercante savonaroliano: Pandolfo Rucellai

In una nota pagina delle *Storie fiorentine*, il Guicciardini ricorda non senza ammirazione che l'entusiasmo suscitato dalla predicazione del Savonarola nel periodo della sua maggiore fortuna indusse ad entrare in convento persone di ogni età, condizione sociale e cultura, e si sofferma a parlare degli uomini più noti che dettero così prova delle loro convinzioni religiose. „Fecesi per le sue predicazione”, egli scrive nel passo in cui esprime il suo giudizio conclusivo sul Savonarola, „moltissimi frati nel suo ordine, di ogni età e qualità, assai garzoni nobili e delle prime famiglie della città, assai uomini di età e riputazione: Pandolfo Rucellai, che era de' dieci e disegnato oratore al re Carlo; messer Giorgio Antonio Vespucci e messer Malatesta, canonici di Santa Liperata, uomini buoni e di dottrina e gravità; maestro Pietro Paolo da Urbino, medico riputato e di buoni costumi; Zanobi Acciaiuoli, dottissimo in lettere greche e latine; molti altri simili”¹.

È un discorso, come si vede, che vuol dare, con il ricordo di figure molto note, il senso della ampiezza della corrente di sentimenti religiosi suscitata dal frate ferrarese, e il passo fa pensare all'influenza del savonarolismo sullo stesso scrittore, nel cui animo doveva essere ben viva, mentre componeva — intorno al 1509 — la sua opera, la memoria degli avvenimenti ai quali suo padre Piero aveva partecipato in una posizione a tutti nota pochi anni prima. Sembra infatti di avvertire, nello storico che rievoca quelle non lontane vicende, sentimenti diffusi nella sua famiglia e nel suo ambiente

¹ F. GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, a cura di R. Palmarocchi, Bari 1931, p. 158. Cfr. S. FILIPEPI, *Cronaca* („[...] vennero in tal tempo alle religioni più di trecento giovani, la più parte ricchi e nobili, et molti anco di buone lettere; né si poteva resistere a tanti che chiedevano [...]”), in P. VILLARI-E. CASANOVA, *Scelta di prediche e scritti di fra Girolamo Savonarola con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze 1898, p. 477.

sociale, dove il savonarolismo era largamente penetrato². E proprio il primo dei personaggi da lui nominati è un Rucellai, cioè uno di quei nobili che, come i Guicciardini, erano abituati a ricoprire le cariche politiche cittadine di maggiore responsabilità. La notorietà di quel nome era una singolare testimonianza del credito che il Savonarola aveva trovato fra quanti per ricchezza, cultura e prestigio sociale potevano esercitare il più grande ascendente fra i loro concittadini³; e non v'è dubbio che l'ingresso nell'ordine domenicano di un membro di una così illustre famiglia fu un evento che allargò la fama e l'autorità del priore di S. Marco. Dei commenti che allora corsero in Firenze e altrove si sente l'eco appunto nelle parole del Guicciardini. E quell'evento è poi anche rimasto l'elemento cui in generale ci si è richiamati da parte di quanti hanno scritto del Rucellai in epoca moderna, per lo più rifacendosi alle *Storie fiorentine*, e poco o nulla è stato detto sulla sua vita precedente e sul fatto che egli fu un caratteristico esponente di quelle tendenze religiose che erano presenti a Firenze già prima della diffusione del savonarolismo e nelle quali questo trovò alimento per la sua affermazione⁴. Ma oltre a portare un nome famoso, egli era un uomo non privo di qualità personali. Può essere perciò utile considerarlo un po' attentamente, anche per cercare di cogliere in lui e nel suo ambiente le idee religiose e politiche e le aspirazioni comuni a tanti personaggi, simili a lui per mentalità e cultura, che presero parte alle

² A proposito dell'atteggiamento del Guicciardini verso il Savonarola: V. DE CAPRARIIS, *Francesco Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Bari 1950, pp. 11—15, 37—38; R. RIDOLFI, *Vita di Francesco Guicciardini*, Roma 1960, pp. 9, 21, 97, 454; E. GARIN, *Girolamo Savonarola*, in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, p. 187; E. GUSBERTI, *Il „Savonarola” del Guicciardini*, „Nuova Rivista Storica”, LIV (1970), pp. 581—622, LV (1971), pp. 21—98.

³ Sul significato sociale e politico del savonarolismo nella vita fiorentina del tempo: G. SPINI, *Introduzione al Savonarola*, „Belfagor”, III (1948), pp. 414—428; N. RUBINSTEIN, *Politics and Constitution in Florence at the end of the Fifteenth Century*, in *Italian Renaissance Studies*, ed. by E.F. Jacob, London 1960, pp. 148—183; C. VASOLI, *Tempi mistici e profetici alla fine del Quattrocento*, in *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria 1968, pp. 180—240; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970, pp. 20—22, 244—288; G. PAMPALONI, *Il movimento piagnone secondo la lista del 1497*, in *Studies on Machiavelli*, ed. by M. P. Gilmore, Firenze 1972, pp. 337—347.

⁴ Sulla vita religiosa a Firenze nella seconda metà del Quattrocento: C. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento*, Firenze 1952; E. GARIN, *Desideri di riforma nella oratoria del Quattrocento*, in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, pp. 166—182; M. ADRIANA, *Storia religiosa d'Italia*, Roma 1967, pp. 300—304, 326—340; A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma 1972, pp. 1—22.

vicende fiorentine del suo tempo³. Offre l'occasione e l'avvio a queste considerazioni anche il recente ritrovamento di un suo carteggio inedito e, per quanto ne sappiamo, sconosciuto, all'Archivio di Stato di Firenze⁴.

Pandolfo Rucellai nacque a Firenze il 13 agosto 1436, da Giovanni e da Iacopa di Palla di Noferi Strozzi. Giovanni Rucellai, ricco e fortunato mercante che affidò all'Alberti la costruzione di celebri opere d'arte ed ebbe vivo interesse per la cultura umanistica, fu, come è noto, una della personalità più in vista nella vita fiorentina del suo tempo. Per molti anni ebbe rapporti piuttosto freddi con i Medici e si tenne lontano dalla politica, ma con la sua intelligenza e con la sua accortezza seppe mantenersi in un'alta posizione sociale ed economica. Uomo eminente „per la sua potenza e per i parentadi“, come lo definisce un erudito del secolo scorso⁵,

³ Per la biografia del Rucellai si vedano, oltre i cenni che il Guicciardini gli dedica nelle *Storie fiorentine*: fra' R. UBALDINI, *Annalia Conventus S. Marci*, in R. DE MAIO, *Il Savonarola e la curia romana*, Roma 1969, pp. 224; L. PASSERINI, *Genealogia e storia della famiglia Rucellai*, Firenze 1861, pp. 151-152; G. BIAGI, *Spigolature savonaroliane*, Firenze 1898 (dove sono pubblicate due lettere a lui di Gabriele Mazzinghi del settembre 1495 e del 12 luglio 1496); R. DE ROOVER, *Il trattato di fra Santi Rucellai sul cambio, il monte comune e il monte delle doti*, «Archivio Storico Italiano», CXII (1953), pp. 3-41. Nuove ricerche sono state condotte di recente dal dott. F. W. Kent per una tesi di laurea sulle famiglie Capponi, Ginori e Rucellai da lui discussa all'Università di Londra nel 1971. Per circostanze pratiche non ho potuto consultare questo lavoro (gentilmente segnalatomi dal prof. Nicolai Rubinstein); ma il dott. Kent mi ha fatto avere alcune utili indicazioni bibliografiche e archivistiche per le quali desidero qui esprimergli la mia viva gratitudine.

⁴ ASF, S. Matteo, (= Archivio di Stato di Firenze, S. Maria Nuova, Ospedale di S. Matteo), filza 30, cc. 251-574. L'antico ospedale fiorentino di S. Matteo, detto anche di Lemmo Balducci, fu soppresso nel sec. XVIII e le sue carte vennero unite all'archivio dell'Ospedale di S. Maria Nuova.

⁵ L. PASSERINI, in una nota a A. ADEMOLLO, *Marietta de' Ricci, ovvero Firenze al tempo dell'assedio*, II, Firenze 1843, p. 623. Su Giovanni Rucellai: G. PELLÌ, *Elogio di Giovanni di Paolo Rucellai*, in *Elogi degli uomini illustri toscani*, II, Lucca 1771, pp. 20-26; G. MARCOTTI, *Un mercante fiorentino e la sua famiglia*, Firenze 1881; *Giovanni Rucellai e il suo Zibaldone*, I, *Il Zibaldone Quaresimale*, pagine scelte a cura di A. Perosa, London 1960; M. DEZZI BARDESCHI, *Nuove ricerche sul S. Sepolcro nella Cappella Rucellai di Firenze*, «Marmo», I (1963), 2, pp. 135-161; ID., *Il complesso monumentale di S. Pancrazio di Firenze e il suo restauro (Nuovi documenti)*, «Quaderni dell'Istituto di Storia dell'Architettura», s. XIII, 73-78, 1966, pp. 15-66 (Università di Roma, Facoltà di Architettura); ID., *Saggio critico e appendice di documenti*, in *La facciata di S. Maria Novella a Firenze*, rilievo a cura dell'Istituto di Restauro dei Monumenti della Facoltà di Architettura dell'Università di Firenze, Pisa 1970.

trovò certamente nel matrimonio con Iacopa Strozzi un importante aiuto per il suo successo. Infatti il padre di Iacopa era un mercante che nel 1427 possedeva ricchezze superiori a quelle di Giovanni di Bicci dei Medici⁶. Giovanni Rucellai, da parte sua, aveva tutti i titoli per sposarne la figlia, perché la sua famiglia era una delle prime di Firenze fino dal sec. XIV⁷.

Nulla sappiamo degli studi di Pandolfo, ma si deve pensare che fossero adeguati alle consuetudini del suo ceto e alle idee del padre, che era uomo di larghi interessi e sapeva guardare al di là dei limiti delle sue occupazioni commerciali. Pandolfo fu con ogni probabilità avviato agli studi più utili per la pratica mercantile e a quelle conoscenze letterarie ritenute adatte a facilitare la sua partecipazione agli affari e alla politica. Era il primo figlio maschio di Giovanni Rucellai, ed anche per questo è da credere che la sua educazione fosse seguita con cura. Pare che fino dalla prima giovinezza volesse dedicarsi alla vita religiosa e che non potesse seguire la sua precoce vocazione per circostanze indipendenti dalla sua volontà⁸. Il padre lo avrebbe distolto dai suoi propositi e lo avrebbe indotto a sposare Caterina di Bonaccorso Pitti, una giovane di condizioni sociali molto elevate. In effetti egli sposò la Pitti il 7 giugno 1456, e in occasione del matrimonio Giovanni Rucellai organizzò per parenti ed amici festeggiamenti che durarono vari giorni⁹. Caterina Pitti morì giovane, nel 1464, lasciando il marito, non ancora trentenne, con sei figli, cinque femmine e un maschio. Da allora Pandolfo si dedicò tutto, oltre che agli affari e alla educazione dei

⁶ „[...] decto messere Palla era il più potente et maggiore cittadino della terra nostra et il più ricco.“ — *Giovanni Rucellai e il suo Zibaldone*, p. 63. Sullo Strozzi si veda VESPA-RIANO DA BISTICCI, *Vita*, in *Le vite degli uomini illustri del sec. XV*, a cura di A. Bartoli, Firenze 1859, pp. 271-289. Cfr. inoltre: L. MARTINES, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, London 1963, p. 372; A. MOLHO, *Florentine Public Finances in the Early Renaissance, 1400-1430*, Cambridge Mass. 1971, pp. 157-160.

⁷ Sulla famiglia Rucellai: E. GAMURRINI, *Istoria genealogica delle famiglie nobili toscane e umbre*, I, Firenze 1668, pp. 274-283; PASSERINI, *Genealogia e storia...*; MARCOTTI, *Un mercante...*; MARTINES, *The Social World...*, pp. 222, 236.

⁸ Di questa precoce vocazione si parla in una „copia“ settecentesca di una lettera di Pandolfo che in realtà è un apocrifo redatto sulla base di memorie tramandate nella famiglia, o un libero rifacimento di un originale scomparso. — APR (= Archivio privato Rucellai, Firenze), VIII, 3, 15. Una copia di questo documento dell'APR è in BNF (= Biblioteca Nazionale di Firenze), *Collezione genealogica Passerini*, 226, 35.

⁹ „[...] sponsali di Pandolfo con Madonna Caterina Pitti li 7 giugno 1456 [...] celebrati dalla magnificenza di Giovanni Rucellai per otto giorni continui con solenne pompa e lautissimi pasti agli comuni parenti.“ — APR, VIII, 3, 15. Cfr. anche: ASF, *Manoscritti*, 349 (= *Carte Anicia*, BB), c. 951 v.; DEZZI BARDESCHI, *Il complesso monumentale...*, p. 19.

figli, alle opere di pietà, dove sembra che applicasse volentieri quelle doti pratiche che si erano sviluppate in lui nell'esercizio delle attività mercantili e bancarie. Dalle notizie che si hanno risulta infatti che fu assai impegnato in una rete di rapporti nei quali trovavano operosa espressione i suoi sentimenti religiosi.

I Rucellai ottennero nel 1466 un importante riconoscimento della loro ricchezza e del loro prestigio con il matrimonio di Bernardo, minore di alcuni anni di Pandolfo, con Nannina di Piero dei Medici, e con questa unione vi fu, come è noto, un riavvicinamento politico fra le due famiglie¹². Forse anche in seguito a questi nuovi rapporti con i Medici, Pandolfo ebbe negli anni successivi alcune cariche di qualche importanza. Nel maggio-giugno del 1469 fece parte della Signoria¹³; nel 1473 fu uno dei Consoli della Zecca¹⁴ e venne anche inviato a Ferrara dal governo fiorentino per assistere alle nozze del duca Ercole I d'Este con Eleonora Gonzaga¹⁵. Ma la sua partecipazione alla vita pubblica ed i suoi rapporti con gli uomini della cerchia medicea dovettero essere limitati¹⁶. I suoi interessi erano rivolti alle cose religiose e la politica non lo attraeva, cosicché egli intervenne soprattutto nella vita delle confraternite, che erano allora, in una situazione che risentiva della azione riformatrice di S. Antonino Pierozzi

¹² Giovanni Rucellai e il suo Zibaldone, pp. 121-122. Su Bernardo Rucellai: G. PELLEGRINI, *L'umanista Bernardo Rucellai e le sue opere storiche*, Livorno 1921; F. GILBERT, *Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari. Studio sull'origine del pensiero politico moderno*, in Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo, traduzione italiana di A. De Caprariis, Bologna 1964, pp. 7-58.

¹³ ASF, *Manoscritti*, 249 (=Priorista Mariani, II), c. 375; APR, VIII, 3, 15; G. CAMBI, *Storie fiorentine*, in *Delizie degli eruditi toscani*, XX, Firenze 1785, p. 402.

¹⁴ PASSERINI, *Genealogia e storia* ..., p. 151.

¹⁵ A. DESJARDINS, *Négociations diplomatiques de la France avec la Toscane*, I, Paris 1859, p. 599; PASSERINI, *Genealogia e storia* ..., p. 151.

¹⁶ „[...] sempre timorosamente vissuto.” — P. PARENTI, *Storia fiorentina*, in J. SCHNITZER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarola*, IV, Leipzig 1910, p. 62. „Hic vir patritius, tam in saeculo quam in conventu nostro religiosissime vixit.” — UBALDINI, *Annalia*, in DE MAIO, *Il Savonarola* ..., p. 224. Un detto posto accanto al suo nome in una lista di personaggi fiorentini del suo tempo („Così è da vivere segreto, come palese”) fa pensare a qualche voce malevola sulla vita irreprensibile del Rucellai. — G. CORTI, *Una lista di personaggi del tempo di Lorenzo il Magnifico caratterizzati da un motto o da una riflessione morale*, «Rinascimento», III (1952), p. 156. Sul suo carattere e sulla sua scarsa attenzione per gli interessi suoi e della famiglia („[...] non vuole pensare lui a' fatti suoi e miei [...]”), si vedano due lettere del fratello Bernardo a Lorenzo il Magnifico del giugno e del 12 luglio 1483 (con la frase riportata qui). — ASF, *Mediceo avanti il Principato*, XLVIII, 203, e LI, 169.

(morto nel 1459), importanti centri di incontro e di esercizio spirituale per i fiorentini di ogni classe sociale. Nel 1473 il Rucellai era uno dei governatori della Compagnia delle Sette Opere della Misericordia, detta del Ceppo, che aveva fondato e manteneva l'Ospedale dei SS. Filippo e Iacopo¹⁷; nel 1494 era amministratore dell'Oratorio di S. Maria Maddalena nel Piano del Mugnone¹⁸; in quegli stessi anni era inoltre membro attivissimo della Congregazione dei Buonomini di S. Martino, una pia associazione fondata da S. Antonino e molto nota in Firenze¹⁹. I Buonomini di S. Martino assistevano i cosiddetti „poveri vergognosi”, cioè persone delle classi elevate e medie che per un motivo o per un altro si trovavano in miseria. Erano seguaci del Savonarola, che li vedeva con molta simpatia.

Con il Savonarola il Rucellai entrò in rapporti già nei primi anni in cui questi fu a Firenze. Di tali rapporti si ha la testimonianza in una sua lettera del 4 agosto 1487, nella quale ordinava ad un corrispondente che con ogni probabilità risiedeva a Ferrara, di pagare, appunto al Savonarola, ritornato da pochi mesi in quella città, 14 fiorini d'oro per suo conto²⁰. Non è chiaro per quale ragione inviasse quella somma al frate ferrarese; ma la cosa fa pensare che i due si conoscessero e che non si trattasse di una normale operazione bancaria compiuta per motivi professionali. Il Rucellai esercitò infatti, prima insieme al padre e poi in proprio, attività commerciali e bancarie nelle quali acquistò una notevole competenza e conseguì probabilmente buoni guadagni. Le sue condizioni economiche sembra siano state piuttosto elevate fino agli ultimi anni: nel 1495 pagava una imposta

¹⁷ L. PASSERINI, *Storia degli stabilimenti di beneficenza e d'istruzione elementare e gratuita della città di Firenze*, Firenze 1853, pp. 192-193. Nella sua attività a favore dell'Ospedale del Ceppo il Rucellai fu assai aiutato dalle sorelle Maddalena e Marietta. Marietta Rucellai, moglie di Girolamo degli Albizzi, fu molto devota al Savonarola e scrisse una poesia in sua lode. — PASSERINI, *Genealogia e storia* ..., p. 130; M. FERRARA, *Contributo allo studio della poesia savonaroliana*, Pisa 1921, pp. 12-13; J. SCHNITZER, *Savonarola*, traduzione italiana di E. Rutili, Milano 1931, I, p. 302.

¹⁸ *La vita del beato Ieronimo Savonarola, scritta da un Anonimo del sec. XVI e già attribuita a Fra Pacifico Burlamacchi*, per cura di R. Ridolfi, ed. P. Ginori Conti, Firenze 1937, p. 59.

¹⁹ UBALDINI, *Annalia*, in DE MAIO, *Il Savonarola* ..., p. 224 („[...] nam ex questoribus Sancti Martini supra cura pauperum erat [...]”). Sulla Congregazione dei Buonomini di S. Martino: L. LANDUCCI, *Diario fiorentino dal 1450 al 1506*, ed. I. Del Badia, Firenze 1883, p. 98; PASSERINI, *Storia degli stabilimenti* ..., pp. 505-506; T. ROSSELLI SASSATELLI DEL TURCO, *La Congregazione dei Buonomini di S. Martino*, Firenze 1930.

²⁰ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 295.

di oltre 50 fiorini ed era proprietario, fra l'altro, del palazzo albertiano di Via della Vigna, ereditato dal padre²¹.

Fervido seguace del Savonarola, il Rucellai acquistò nome politico dopo la cacciata di Piero dei Medici e fu uno di quegli onesti cittadini che vennero in primo piano nella vita pubblica fiorentina nei turbamenti seguiti alla fine del regime mediceo e che il Guicciardini giudicava „popolari e buoni”, ma privi delle qualità proprie dei politici veramente „savi e pratici”²². Ai primi di novembre del 1494, nell'ondata di diffidenza e di risentimento contro Piero dei Medici che invase Firenze, il Rucellai fu inviato a Carlo VIII in una missione diplomatica alla quale partecipavano il Savonarola, Pier Capponi, Tanai de' Nerli e il letterato e filosofo ficiniano Giovanni Cavalcanti²³. L'incarico era importante, ed è significativo il fatto che egli venisse chiamato a far parte, con ogni probabilità per suggerimento dello stesso Savonarola, di questo gruppo di oratori che, per sopperire agli errori e ai temuti tradimenti del Medici, dovevano recarsi dal re francese per rappresentare degnamente la città e discutere con lui la grave questione delle fortezze delle quali egli si era impossessato.

Alla fine di gennaio del 1495 il Rucellai venne nominato fra gli Ufficiali delle grazie dei cittadini fiorentini, un ufficio di dieci membri incaricato di rivedere le imposte allo scopo di procurare denari allo Stato. La scelta fu fatta fra una vasta rosa di nomi designati dai Consigli del Popolo e del Comune, dal momento che la carica, come tutte quelle che riguardavano la materia delle tasse, era molto delicata; ma egli non poté entrare nell'ufficio perché in quel momento era „a specchio”, cioè figurava nelle liste dei debitori dello Stato per imposte non pagate entro i termini dovuti²⁴.

²¹ ASF, *Decima repubblicana*, 23, cc. 334-335.

²² GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, p. 135.

²³ Su questa missione diplomatica cui partecipò il Rucellai, si veda la lettera dell'oratore Manfredi de' Manfredi al duca di Ferrara del 5 novembre 1494, in A. CAPPELLI, *Fra Girolamo Savonarola e notizie intorno al suo tempo*, «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province Modenesi e Parmensi», IV (1868), pp. 330-331, e inoltre: PARENTI, *Storia fiorentina*, in SCHNITZER, *Quellen und Forschungen* ..., IV, pp. 9-10; T. GIRONI, *Ricordanze*, in SCHNITZER, *Quellen und Forschungen* ..., I, München 1902, pp. 96-97; DESJARDINS, *Négociations* ..., pp. 598-599.

²⁴ ASF, *Tratte*, 83, c. 214 v.; T. DE' ROSSI, *Ricordanze*, in *Delizie degli eruditi toscani*, XXIII, 1, Firenze 1786, p. 299; PARENTI, *Storia fiorentina*, in BNF, Ms. II. IV. 169, c. 107 v. Molti fiorentini erano in quel tempo debitori del Comune, e la cosa non ha perciò grande importanza come indizio di difficoltà economiche del Rucellai. Cfr. N. RUBINSTEIN, *I primi anni del Consiglio maggiore di Firenze (1494-1499)*, «Archivio Storico Italiano», CXII (1954), p. 162.

Il 27 gennaio 1495 si riunì per la prima volta a Firenze il Consiglio maggiore²⁵, la cui creazione attuava la più grossa riforma politica sollecitata dai savonaroliani e in genere dagli avversari del regime mediceo; e il 12 febbraio il Rucellai fu eletto, appunto in quel Consiglio, fra i 16 ufficiali incaricati di curare l'imposizione di una nuova tassa, che fu detta della Decima, sui cittadini fiorentini²⁶. L'Ufficio della Decima doveva applicare una delle riforme che più stavano a cuore ai fautori del nuovo sistema politico instaurato con i mutamenti degli ultimi mesi e con la istituzione del Consiglio maggiore.

Questi incarichi, se da un lato provano che il Rucellai aveva fama di persona particolarmente esperta nei problemi finanziari, stanno dall'altro a dimostrare che lo si riteneva uomo autorevole e in grado di trattare affari pubblici importanti, anche se non godeva del prestigio del fratello Bernardo, che era allora uno degli esponenti più noti e ascoltati della fazione anti-savonaroliana²⁷.

Nell'Ufficio della Decima il Rucellai partecipò ai lavori per la grande riforma che fu preparata in quei mesi di accese lotte politiche. Con tutta probabilità scrisse anche in quel periodo, su richiesta del Savonarola, tre brevi trattati sul cambio, sul Monte comune e sul Monte delle doti di Firenze²⁸. In questi scritti si valeva delle conoscenze tecniche acquistate nel corso della sua lunga attività di mercante e di banchiere, e trattava soprattutto dei problemi dell'usura, allora assai dibattuti anche in vista

²⁵ PARENTI, *Storia fiorentina*, in BNF, Ms. cit., c. 114 r.

²⁶ ASF, *Tratte*, 83, c. 157 v.; DE' ROSSI, *Ricordanze*, p. 298. Sull'ufficio e la riforma della Decima: G. F. PAGNINI, *Della Decima e di varie altre gravanze imposte dal Comune di Firenze*, Lisbona e Lucca 1765, pp. 37-47; G. CANESTRINI, *La scienza e l'arte di Stato desunta dagli atti ufficiali della Repubblica fiorentina e dei Medici*, Firenze 1862, pp. 319-320; L. F. MARKS, *La crisi finanziaria a Firenze dal 1494 al 1502*, «Archivio Storico Italiano», CXII (1954), pp. 52-60.

²⁷ GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, pp. 109, 123.

²⁸ Questi tre scritti sono stati considerati parti di un'unica opera e come tali pubblicati dal DE ROOVER, *Il trattato* ..., da una copia sincrona dell'originale conservata in BNF, Ms. XXIX. 207. L'epoca della composizione è da indicare nei mesi di aprile-maggio 1495, quando il Rucellai non era ancora frate, come si rileva da alcuni passi del testo („Hora che siamo di maggio si fanno e' cambi per la fiera d'agosto”, p. 28; „[...] di quelli [cambi] di Lione che si fanno per la fiera di Tucti e' Sancti, che ci è anchora sei mesi”, p. 29; „[...] voi ne conferissi con codesti vostri frati”, p. 34; „[...] rimettendomi di tutto alla intelligentia di cotesti padri”, p. 41).

della creazione del Monte di Pietà²⁹. Il motivo per il quale li compose, però, fu specificamente religioso: i suoi pareri dovevano aiutare i padri di S. Marco a decidere su punti che ricorrevano con frequenza nelle confessioni dei penitenti. Nella trattazione dei vari argomenti di cui parla egli si preoccupa, infatti, soprattutto di valutare quali sono le operazioni lecite e quali le illecite da un punto di vista morale³⁰. Con molto acume osserva che numerose operazioni di cambio nascondono dei prestiti a interesse non sempre accettabili secondo i principi tradizionali dei teologi; ma, avendo ben presenti le necessità della professione mercantile esercitata per tanti anni, esprime la sua perplessità di fronte a troppo rigide preclusioni. „Gli è impossibile poter fare exercitio di mercantia, cioè panni, drappi, sete et simili senza e' mezi de' cambi", scrive nel primo dei tre trattatelli, e aggiunge di ritenere che „sia molto più da concedere guadagno a questo modo del cambiare, per dar favore al potere mercatantare, senza el quale l'humana specie non potria vivere"³¹. Cosicché nei suoi pareri, pur nel rispetto di preoccupazioni religiose che egli pienamente condivide, c'è una chiara tendenza a non chiudersi su posizioni troppo rigorose ed a cercare qualche compromesso fra le dottrine tradizionali e le necessità della vita pratica. E questi trattatelli sono interessanti anche perché dimostrano come nel suo temperamento convivessero l'acume di uno sperimentato mercante e la passione di uno spirito genuinamente religioso. Essi sono inoltre utili testimonianze della autorità che egli aveva presso il Savonarola, che si rivolse a lui per interpellarlo su argomenti che in quel momento erano, ai suoi occhi, della più grande importanza.

Nella primavera del 1495 l'ascendente del Savonarola era altissimo, e i suoi seguaci avevano un peso determinante nei contrasti fra le varie tendenze che agitavano la vita politica e religiosa fiorentina. Nonostante il suo temperamento che lo portava ad occuparsi volentieri solo di pratiche religiose, il Rucellai fu anche lui coinvolto nelle controversie delle fazioni.

²⁹ Sulla creazione del Monte di Pietà di Firenze, che cominciò a funzionare ai primi di agosto del 1496: M. CIARDINI, *I banchieri ebrei in Firenze nel sec. XV e il Monte di Pietà fondato da Girolamo Savonarola*, Borgo S. Lorenzo 1907; U. CASUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 66-67; SCHNITZER, *Savonarola*, I, pp. 227-228.

³⁰ „Et la vostra charità in questo tanto lo conferirà con quelli vi parranno, da potere tucto bene correggere: che, come di dicesti, questa materia del monte et paghe et dote, et etiam quella de' cambi, sono le più spiacevoli cose che habbino ad tractare e' confessori et nostri padri religiosi." — P. RUCELLAI, *Trattato* ..., in DE ROOVER, *Il trattato* ..., p. 41.

³¹ *Ibid.*, p. 26.

Nel maggio vi furono a Firenze momenti di forte tensione: i savonaroliani e tutti i „popolari" si agitavano per accrescere la loro influenza e modificare lo stato di cose che si era creato con i provvedimenti politici del novembre dell'anno precedente; nella elezione del nuovo ufficio dei Dieci di Libertà e di Pace, avvenuta il 16 maggio, queste tendenze trovarono la loro chiara espressione. Comparvero nomi nuovi, diversi da quelli degli uomini che tradizionalmente occupavano le cariche di maggiore importanza nel governo fiorentino³²; di lì a pochi giorni le correnti favorevoli al cosiddetto governo largo avrebbero ottenuto una importante affermazione con le dimissioni dei Venti accoppiatori creati il 2 novembre del 1494 con il precipuo scopo di assicurare il mantenimento, nel meccanismo politico e costituzionale fiorentino, di un orientamento moderato conforme ai desideri degli esponenti più qualificati del patriziato³³. Sullo sfondo delle lotte politiche di quel periodo c'erano sempre il timore del ritorno di Piero dei Medici e il sospetto che i moderati tramassero con lui in segreto. In questa agitata atmosfera il governo fu indotto dai savonaroliani e dai loro alleati ad inviare a Carlo VIII tre ambasciatori fidati, con l'incarico di complimentarsi con lui per le sue vittorie e di cercare di ottenere la restituzione di Pisa e Livorno. Essi dovevano affiancarsi agli altri sei oratori inviati in precedenza presso il re francese, controllarne oculatamente l'operato e sventare le eventuali manovre degli avversari.

La lotta delle fazioni interne si spostava così sul piano dei rapporti esterni. Il 30 maggio i tre nuovi oratori furono eletti nel Consiglio degli Ottanta, e la scelta cadde su Pandolfo Rucellai, Domenico Bonsi e Giuliano Salviati, cioè su tre fidati seguaci del Savonarola. L'importanza della missione la si può desumere anche dal fatto che il Bonsi e il Salviati erano membri dell'ufficio dei Venti accoppiatori³⁴. Ma il Rucellai non accettò

³² Sulla elezione dei Dieci di Libertà e di Pace che ebbe luogo nel Consiglio maggiore il 16 maggio 1495, si veda la lettera, sotto la stessa data, dell'oratore Manfredi al duca di Ferrara, in CAPPELLI, *Fra Girolamo* ..., p. 346, e RUBINSTEIN, *Politics and Constitution* ..., p. 179. Contrariamente a quello che dicono il Guicciardini (*Storie fiorentine*, pp. 135 e 158) e vari autori moderni, il Rucellai non fece mai parte dell'ufficio dei Dieci di Libertà e di Pace. Il nome di lui non figura infatti fra coloro che furono designati per quell'ufficio fra il novembre 1494 e il suo ingresso in convento. — ASF, *Tratte*, 83, c. 115 r.

³³ PARENTI, *Storia fiorentina*, in SCHNITZER, *Quellen und Forschungen* ..., IV, p. 64; RUBINSTEIN, *Politics and Constitution* ..., p. 177.

³⁴ GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, p. 106. Sulla elezione del 30 maggio degli oratori a Carlo VIII: PARENTI, *Storia fiorentina*, in BNF, Ms. cit., cc. 148 v. - 149 r.; SCHNITZER, *Savonarola*, I, p. 341. Le istruzioni date agli oratori dal governo fiorentino sono pubblicate dal DESJARDINS, *Négociations* ..., p. 614.

l'incarico, o perché aveva già preso una diversa decisione, o perché, come si disse allora, temeva di trovarsi invischiato in impegni politici troppo gravosi e alieni dal suo temperamento. Il fatto è che proprio in quei giorni attuò un proposito probabilmente maturato in lui da lungo tempo ed entrò in S. Marco, dove il 2 giugno ricevette l'abito domenicano dalle mani del Savonarola e cambiò il proprio nome di battesimo in quello di fra' Santi³⁵. Negli anni che seguirono ebbe sicuramente un ruolo significativo accanto all'uomo di cui condivideva le passioni e i desideri di riforma religiosa e politica. Sappiamo, ad esempio, che egli svolse una parte di primo piano nei rapporti fra il Savonarola e Gabriele Mazzinghi nella complessa vicenda, che dette luogo a gravi accuse contro il Savonarola, della tentata separazione del monastero di S. Salvi dai Vallombrosani. Il Mazzinghi, abate del monastero di S. Fedele di Poppi e membro di una nota famiglia fiorentina, fra il 1495 e il 1496 fu appoggiato dal Savonarola e dal Rucellai nella sua azione contro il generale dei Vallombrosani, Biagio Milanese. Il Rucellai fu accusato di essersi prestato per ambizione ai tentativi del Mazzinghi, ma l'accusa appare infondata ove si tenga conto del suo carattere e di tutto il suo precedente comportamento. Con ogni probabilità, egli agì in buona fede nel dare il suo appoggio al Mazzinghi in una controversia nella quale anche l'azione del Savonarola fu poco chiara³⁶.

³⁵ „Pandolfo Rucellai rifiutò l'andare ambasciadore al re di Francia [...] al presente vedutosi venire a dosso molte pubbliche administrationi et, per consequentia, pericolo portare di non si involuppare nelle cose del mondo, rinunziando a quello finalmente habito prese di religione sotto frate Ieronimo in Sancto Marco.” — PARENTI, *Storia fiorentina*, in SCHNITZER, *Quellen und Forschungen* ..., IV, p. 62; R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, Roma 1952, I, pp. 191, 203-205.

³⁶ Per la questione vallombrosana e la parte che vi ebbero il Savonarola e il Rucellai: DE MAIO, *Il Savonarola* ..., pp. 79-96. Ai documenti fin qui noti si può ora aggiungere questa lettera di Gabriele Mazzinghi al Rucellai del 15 dicembre 1495: „Ragionamo col priore vostro [cioè con il Savonarola] fussi bene di mandare per Simone e Nicholò del Nero e 'sporre loro in buona forma a che chamino va Don Girolamo abate di San Salvi. Stimo giovare grandemente a questa opera.” — ASF, *S. Matteo*, 30, c. 440. Evidentemente si voleva far pressione sull'Abate Girolamo Del Nero, che in quel momento non era favorevole ai progetti del Mazzinghi, per mezzo dei suoi autorevoli fratelli Simone e Niccolò. Niccolò fu ambasciatore fiorentino in Spagna nel 1497-1498. Come è stato osservato dal De Maio (p. 86), Pandolfo si interessava ai progetti di Gabriele Mazzinghi forse anche a motivo di vecchi legami di famiglia con i Vallombrosani, e in particolare con l'abbazia di S. Pancrazio, contigua al palazzo Rucellai. In quella abbazia era la celebre cappella del S. Sepolcro costruita da Giovanni Rucellai e per la quale fece fare lavori d'arte anche Pandolfo. — W. u. E. PAATZ, *Die Kirchen von Florenz*, IV, Frankfurt am Main 1952, p. 573; DEZZI BARDISCHI, *Il complesso monumentale* ..., pp. 28, 45.

A parte ogni altra considerazione, si deve rilevare che l'episodio vallombrosano è importante perché prova che la sua posizione in S. Marco fu adeguata al prestigio da lui acquistato negli anni precedenti. Durante il periodo trascorso in convento, il Rucellai fu sicuramente un collaboratore autorevole del Savonarola, non solo perché era uomo di larga esperienza, ma anche perché, per il fatto di appartenere ad una grande famiglia, aveva relazioni molto utili per il raggiungimento dei fini propri dei savonaroliani. Morì il 23 maggio 1497, dopo essersi sottoposto, secondo una voce comune, a penitenze e mortificazioni che ne affrettarono la fine, e i suoi confratelli lo considerarono un santo³⁷. Per la venerazione che traspare nelle lettere dei suoi corrispondenti degli ultimi anni, vien fatto di pensare che, nonostante le scarse attitudini politiche, egli avesse una personalità ricca di doti non trascurabili e di un forte ascendente sugli altri. Probabilmente questo ascendente gli veniva dal fatto che in lui il sentimento religioso si univa all'esperienza di un uomo appartenente ad una famiglia in vari modi legata alle più vive correnti dell'arte e della cultura fiorentina del suo tempo.

Queste notizie biografiche possono ora venire arricchite con i dati del carteggio dell'Archivio di Stato di Firenze che ho prima ricordato e che è giunto a noi in una filza dove furono riunite, già in epoca antica, le carte di Pandolfo Rucellai rimaste all'ospedale fiorentino di S. Matteo, suo erede. Questa filza comprende, oltre al carteggio di Pandolfo — costituito da circa 250 lettere del periodo 1480-1497 frammiste a conti e note di affari — poche lettere e documenti relativi a Giovanni e Bernardo Rucellai. Una parte notevole del carteggio di Pandolfo è costituita da lettere relative alla sua attività mercantile o alla amministrazione dei suoi beni; solo per il periodo successivo alla sua entrata in S. Marco esiste un numero abbastanza consistente di lettere di carattere confidenziale. Le lettere di lui sono poche (sei in tutto) e non molto significative, fatta eccezione per quella, già ricordata, relativa al pagamento a favore del Savonarola da lui ordinato nel 1487. Non è dunque possibile trovare qui indicazioni dirette sulle sue idee religiose e politiche. Testimonianze interessanti vengono invece dalle lettere dei suoi corrispondenti, che esprimono per lo più sentimenti e aspirazioni comuni ad un ambiente savonaroliano abbastanza vasto. Sono sentimenti e aspirazioni con ogni probabilità condivisi dal Rucellai.

³⁷ UBALDINI, *Annalia* ..., in DE MAIO, *Il Savonarola* ..., p. 224.

Un carteggio come questo può, ovviamente, dare indicazioni utili per la biografia del Rucellai e per la storia del movimento savonaroliano, specialmente per il periodo compreso fra il giugno del 1495 e i primi mesi del 1497; ma per raccogliere e valutare nel loro pieno significato tutti i suoi dati, sarebbe necessaria una complessa ricerca che finora è stata solo avviata e che mi riprometto di portare a termine prossimamente. Tuttavia, anche limitando, per ora, il discorso ad alcuni documenti più caratteristici, si può avere, mi sembra, un'idea abbastanza chiara dei risultati che dovrebbero venire da una ricerca del genere.

Il Rucellai era stato, come si è visto, una figura non del tutto secondaria nella vita pubblica fiorentina, e di ciò si trova conferma in alcune lettere che gli inviano uomini autorevoli e noti come Pier Capponi, Braccio Martelli, Domenico Mazzinghi e Domenico Bartoli.

Il Bartoli, un fervente savonaroliano che fu Gonfaloniere di Giustizia nell'estate del 1497 e che era cognato del Rucellai per averne sposato la sorella Maddalena, si rivolge a lui per comunicare alcune sue proposte al Savonarola. In una interessante lettera dell'8 settembre 1495 suggerisce che il Savonarola faccia una o due prediche per commentare il patto con il quale Carlo VIII si era pochi giorni prima impegnato a restituire ai Fiorentini le loro fortezze. La lettera risente della soddisfazione dei savonaroliani per gli accordi di Torino del 26 agosto precedente e delle violente polemiche che ne seguirono con la fazione degli Arrabbiati. Il Savonarola, che era a Fiesole, avrebbe dovuto scendere in città e celebrare l'avvenimento, anche per ricordare di averlo previsto nelle sue profezie. „Che si vede pure“, scrive il Bartoli, „è suto profeta di queste cose, a chonfusione de' tiepidi e de' male dicenti e delle male lingue“. E prosegue: „Come ho detto, fare' di bisogno che a ogni modo ci venissi, acciò ci mettessi in su qualche buono ordine e che noi ringraziassimo Iddio e la sua madre Vergine Maria, che è oggi la festività della sua natività, che e' ci ordini si facci qualche bene a suo onore e gloria, in quel modo paressi a lui, acciò che noi non ci ritorniamo inne' modi vecchi usati“³⁸. In una seconda lettera al Rucellai, del 14 agosto 1496, il Bartoli propone che nella predica del

³⁸ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 453. Sulla reazione degli antisavonaroliani, ostili a questi accordi con la Francia: SCHNITZER, *Savonarola*, I, p. 345. Il Bartoli fu Gonfaloniere di Giustizia al tempo della congiura filomedicea di Bernardo Del Nero e dei suoi amici. Nel processo del 1498 il Savonarola lo ricordò come persona da lui raccomandata al popolo per i suoi meriti. — P. VILLARI, *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi narrata con l'aiuto di nuovi documenti*, Firenze 1930, II, p. CLIX.

giorno seguente il Savonarola inviti il governo a fare una legge per vietare che i cittadini investiti di cariche pubbliche ricevano doni da privati: i regali, egli dice, „son quella chosa che ghuastano la città, che e' non ci si fa ragione né giustizia“³⁹.

Di notevole interesse sono anche due lettere del savonaroliano Domenico Mazzinghi. Non hanno data, ma con ogni probabilità sono del febbraio 1496, del periodo, cioè, in cui il Mazzinghi fu eletto alla carica — che assunse il primo di marzo — di Gonfaloniere di Giustizia. Nella prima assicura che non mancherà di ispirarsi, nella sua azione politica, ai principii suoi e degli amici⁴⁰; nella seconda invoca le preghiere dei Domenicani per essere aiutato nei difficili compiti che lo attendono⁴¹.

Braccio Martelli, pur noto avversario del Savonarola, esprime per lui sentimenti di grande devozione in una lettera al Rucellai da Poggibonsi del 7 dicembre 1495⁴². Espressioni simili si trovano in una lettera di Pier Capponi, altro noto esponente della fazione antisavonaroliana, del 15 giugno dello stesso anno⁴³.

Sulle idee e sui sentimenti dell'ambiente savonaroliano troviamo le testimonianze più interessanti nelle lettere di due corrispondenti che per

³⁹ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 427. La lettera del Bartoli non ha l'indicazione dell'anno, ma si deve ritenere che sia del 1496. È diretta al Rucellai ed a fra' Roberto Salvati. Nella predica del 15 agosto di quell'anno il Savonarola, parlando in presenza della Signoria, accennò agli abusi lamentati dal Bartoli: „Che state voi a fare, Magnifici Signori e Signori Otto e magistrati, che voi non fate iustizia? Se le cose vostre non vanno bene, ne siete causa voi. Io vi dico: — Insino a tanto che voi non fate iustizia, non sperate di avere cosa alcuna da Cristo né dalla Vergine Maria.“ — G. SAVONAROLA, *Prediche sopra Ruth e Michea*, a cura di V. Romano, II, Roma 1962, pp. 71-72 (Ediz. Naz. delle Opere di Girolamo Savonarola).

⁴⁰ „Voi mi richordasti, e bene, che io non dovevo stare paziente, circha a' fatti de l'ufficio, alle parole generali: intendo mi spronate a fare vivamente quello che riguarda l'onore di Dio e la gliustizia. Di che vi ringrazio [...]“. — ASF, *S. Matteo*, 30, c. 400. Domenico Mazzinghi, notissimo esponente savonaroliano, fu Gonfaloniere di Giustizia nel marzo-aprile 1496. — GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, pp. 123-124. Nel processo del 1498 fu accusato di avere favorito altri savonaroliani nelle nomine agli uffici. — VILLARI, *La storia di Girolamo Savonarola* ..., II, p. CCXLIII. A proposito dell'influenza del Savonarola sui governanti fiorentini: RUBINSTEIN, *Politics and Constitution* ..., pp. 166-169; WEINSTEIN, *Savonarola* ..., pp. 21-23.

⁴¹ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 536.

⁴² ASF, *S. Matteo*, 30, c. 367. Sul Martelli, che svolse una notevole attività politica e fece parte dell'ufficio dei Venti accoppiatori, si veda GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, pp. 105-106, 123.

⁴³ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 390.

lungo tempo furono in rapporti di affari e di amicizia con il Rucellai, cioè in quelle del lucchese Tommaso Bernardi e del fiorentino Iacopo Bongianni. Di Tommaso Bernardi, un nobile che ebbe importanti cariche pubbliche nella sua città, vi sono in questo carteggio 20 lettere, datate fra il 5 giugno 1495 e il 16 dicembre 1496⁴⁴. Egli segue con grande attenzione gli eventi fiorentini e crede fermamente nelle virtù profetiche del Savonarola. Quando legge il *Compendio di revelatione*, pubblicato dal frate ferrarese il 18 agosto 1495⁴⁵, si preoccupa seriamente dei temibili gastighi che in quell'opera si preannunciano per chi sia contro i Fiorentini, e il 18 settembre scrive al Rucellai: „Ben pregho Iddio non guardi a' nostri peccati e ci tenghi le mani in chapo, acciò non s'inchorra nelle cose che per esso trattato si potriano stimare per noi; del che saria desiderio intendere dal Padre, volendo e potendo, che abbi a essere più apertamente di noi”⁴⁶. Poco dopo è ancora in ansia perché alcuni Lucchesi hanno parlato male di Firenze e potrebbero attirare sulla loro patria i gastighi annunciati dal Savonarola. Da lui vorrebbe sapere qualche cosa del futuro, per riparare agli effetti dei peccati dei suoi concittadini. Le tribolazioni d'Italia avvengono secondo le profezie; il Savonarola, con la forza delle sue virtù profetiche, può prevedere gli eventi e, forse, anche influenzarli, o per lo meno dare consigli utili a chi sappia intenderli. Parlando di Lucca, il Bernardi scrive: „Avendo tutta la mia fede nel padre frate Ieronimo, che nelle sue orazioni e meditazioni chon l'Altissimo volessi avere per rachomandato questa nostra città”. E nella stessa lettera non manca un accenno di sapore velatamente politico, quando il Bernardi ricorda i „popolari e plebei e tristi” che hanno commentato

⁴⁴ Tommaso Bernardi, membro di una delle prime famiglie lucchesi, ebbe vari incarichi politici dal suo governo. — Archivio di Stato di Lucca, *Manoscritti*, 20, 197, e *Archivio Buonvisi*, Parte I, 66. Uno dei suoi figli, Giambattista, vescovo di Ajaccio e prelato di grandi qualità, fu il più abile rappresentante che il governo lucchese avesse a Roma in tutto il Cinquecento. Si adoprò molto a favore della sua città nella lunga controversia che questa ebbe, negli anni 1551-1556, con il vescovo Alessandro Guidicioni sulla questione degli eretici e del temuto intervento dell'Inquisizione negli affari interni di Lucca. — M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1964, pp. 358, 381, 388-389.

⁴⁵ *Compendio di revelatione* ..., impresso in Firenze, per Ser Francesco Buonaccorsi etc., nel MCCCCLXXXV, a dì XVIII di agosto. Su quest'opera si veda: RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, I, p. 183; WEINSTEIN, *Savonarola* ..., pp. 67-78. Sulla circolazione a Lucca di testi savonaroliani: A. MANCINI, *Codici savonaroliani a Lucca*, Lucca 1901.

⁴⁶ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 368. Per la profezia dei gastighi che avrebbero colpito i vicini di Firenze: SAVONAROLA, *Compendio di revelatione*, c. 49v.

i fatti di Firenze in modi che potrebbero attirare su Lucca la punizione divina⁴⁷. La sua ammirazione per le riforme fiorentine è incondizionata: Firenze, valendosi di efficaci protettori e intercessori, ha avuto l'aiuto di Dio; se i suoi cittadini sapranno corrispondere all'amore di Cristo per loro e spogliarsi di ogni passione mondana, otterranno non solo la rinnovazione della città ma anche quella della Chiesa, secondo le profezie⁴⁸.

Il Bernardi si mantiene dunque nell'ambito di idee largamente diffuse nel movimento savonaroliano. Caratteristica in lui è, se mai, la preoccupazione per il destino della sua città, in relazione alle visioni profetiche dalle quali egli è fortemente suggestionato. Le sue lettere sono naturalmente importanti anche per conoscere le origini del movimento savonaroliano a Lucca⁴⁹.

Le lettere di Iacopo Bongianni, prima legato al Rucellai nell'attività mercantile e poi per i comuni interessi religiosi, sono 16 e vanno dal 1485 al luglio del 1496. Fervente savonaroliano, nelle lettere del 1495 e del 1496 egli mostra di seguire con appassionato interesse gli eventi religiosi e politici del tempo⁵⁰, e alla vita politica partecipa direttamente anche con una

⁴⁷ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 399.

⁴⁸ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 493. La lettera reca l'indirizzo di fra' Alessandro da Pistoia, ma il suo contenuto fa pensare che fosse diretta al Rucellai.

⁴⁹ Sul savonarolismo lucchese: C. GUASTI, *Il Savonarola e i Lucchesi*, «Giornale Storico degli Archivi Toscani», VI (1862), pp. 122-126; I. TAURISANO, *I Domenicani a Lucca*, Lucca 1914; R. RISTORI, *Le origini della Riforma a Lucca*, «Rinascimento», III (1952), pp. 276-281; BERENGO, *Nobili* ..., pp. 371-377; G. TOGNETTI, *Paolino Bernardini*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, IX, Roma 1967, pp. 192-195.

⁵⁰ Iacopo Bongianni (o Borgia), secondo una forma frequente nei documenti del tempo, figlio di un Mino „oliandolo non beneficiato” (ASF, *Manoscritti*, 376 [= *Carte Dei*, X], fasc. 45), era stato in rapporti di affari con il Rucellai nei decenni precedenti all'epoca in cui questi entrò in convento. Durante i suoi soggiorni a Bologna, forse protratti per lunghi periodi, si guadagnò la stima e la confidenza di Giovanni II Bentivoglio, come racconta in una sua lettera dell'8 luglio 1496 ai Dieci di Libertà e di Pace (ASF, *Dieci di Balìa*, *Carteggio*, *Responsive*, 50, c. 22), e nella primavera del 1496 fu inviato in missione in quella città appunto per seguire le mosse del Bentivoglio e convincerlo con ogni mezzo a mantenersi amico dei Fiorentini. Nelle sue lettere si rivela al tempo stesso un appassionato savonaroliano e un acceso partigiano del governo „popolare”. Sappiamo che, oltre a questo incarico del 1496, ebbe uffici politici importanti in quegli anni e al tempo del Soderini: fu dei Signori nel gennaio-febbraio 1495 e nel maggio-giugno 1505, dei Dieci di Libertà e di Pace dal dicembre 1496 al giugno 1497, dal dicembre 1503 al giugno 1504 e dal dicembre 1507 al giugno 1508, degli Otto Ufficiali sopra il Monte di Pietà nel triennio 1500-1503 e dei Capitani di Or San Michele dall'agosto 1505 al febbraio 1506. — ASF, *Manoscritti*, 253 (= *Priorista Mariani*, VI), c. 1447, e 376 (= *Carte Dei*, X), fasc. 45; *Tratte*, 83, cc. 35v., 70v., 115v., 125v., 126v.

missione svolta a Bologna, nella primavera del 1496, per incarico del governo fiorentino⁵¹. Le sue lettere evocano una atmosfera di intensa religiosità e sono forse i documenti più interessanti di questo carteggio. L'attesa per la rinnovazione della Chiesa, l'entusiastica partecipazione agli avvenimenti fiorentini, il senso della continua presenza e del continuo intervento di Dio nelle vicende umane sono i sentimenti che predominano nel suo animo e che egli esprime con sincerità e con grande calore. Da Bologna, in una lettera del 22 aprile 1496 nella quale riferisce di un suo colloquio con un fra' Sebastiano da Faenza che doveva avere qualche ingerenza nelle vicende del Savonarola, scrive: „Dissili ch'io stimavo che la lor religione avesse a essere quella che avessi a rinovare la Chiesa e che io speravo in breve tempo vederli riunire e ritornare tutti in uno perfetto vivere e predichare la vita di Cristo vera, e che, se fanno questo, che faranno fare a tutto el mondo e tutta Italia una conversione universale chome ha fatto Firenze”⁵². E nella stessa lettera aggiunge, a proposito dell'azione di Alessandro VI contro il Savonarola: „Olli fatto intendere chome e' non pensi el Papa di privarci di lui chon termine alcuno, né di censure né di interditi, ché bisogna disegni di far per forza, perché noi l'abbiamo avuto da Dio per salvarci la città e l'anima, e bisognerà el Papa possi più che Idio, e che noi sappiamo perché al Papa dà noia fra' Ieronimo e le sue prediche, perché gli ha tentato di farci male di fuori e vorrebbe anche farlo dentro, e non è per riuscirli”. Passione religiosa e passione politica si fondono nelle sue lettere in una singolare unità. Nel suo animo il destino di Firenze è strettamente legato a quello del Savonarola, e Firenze è per lui la nuova Gerusalemme. „Chosi disidero tornare in Yherusalem”, scrive, sempre da Bologna, il 24 maggio 1496, auspicando di poter porre presto fine alla sua missione politica⁵³. Ed è interessante notare che del Bongianni si ha anche, in un altro fondo dell'Archivio di Stato di Firenze, una serie di lettere ufficiali, scritte ai Dieci di Libertà e di Pace durante questo soggiorno bolognese, nelle quali riferisce sulla azione diplomatica svolta per conto del governo fiorentino⁵⁴.

⁵¹ Sugli scopi della missione del Bongianni presso il Bentivoglio si hanno alcune interessanti indicazioni in una sua lettera ai Dieci di Libertà e di Pace del 25 aprile 1496 (ASF, *Dieci di Balla, Carteggio, Responsive*, 46, c. 149). Sul Bentivoglio e la sua politica in questo periodo: SCHNITZER, *Savonarola*, I, pp. 389, 410; G. DE CARO, *Giovanni Bentivoglio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VIII, Roma 1966, pp. 622-632.

⁵² ASF, *S. Matteo*, 30, c. 351.

⁵³ ASF, *S. Matteo*, 30, c. 389. Sull'idea, molto diffusa fra i savonaroliani, di Firenze come nuova Gerusalemme si veda WEINSTEIN, *Savonarola*, pp. 138-158.

⁵⁴ Il carteggio ufficiale del Bongianni da Bologna è in ASF, *Dieci di Balla, Carteggio, Responsive*, filze 46, 47, 48, 50 e 56.

Questi documenti offrono dunque la testimonianza di idee che erano comuni a molti savonaroliani e che qui troviamo esposte in una genuina immediatezza. Da ciò l'interesse che presenta il carteggio del Rucellai. Aggiungerò, per completare questi cenni che ne ho dato, che in esso si trovano anche sei lettere — cinque non datate e una del 3 maggio 1495 — dirette al Savonarola da anonimi o da persone sconosciute o molto difficilmente individuabili⁵⁵. Queste lettere, rimaste fra le carte del Rucellai per circostanze che non è possibile accertare, contengono richieste di aiuto o sfoghi di gente comune influenzata dalle aspirazioni riformatrici così diffuse nella città. Fra quelle anonime, due riprovano i cattivi costumi della gioventù e del clero, chiedendo che il Savonarola ponga riparo con le sue prediche alla corruzione del tempo. Sono la testimonianza di sentimenti e di timori largamente diffusi fra i Fiorentini in quegli anni e dei quali è facile trovare l'eco anche fuori del movimento savonaroliano.

⁵⁵ ASF, *S. Matteo*, 30, cc. 356, 382, 407, 412, 417, 493 bis.

PAOLA ZAMBELLI

Le problème de la magie naturelle à la Renaissance *

On a observé que « nous assistons, dans une grande partie des recherches sur la Renaissance, à une discussion soucieuse de distinguer la vraie et la fausse magie, la vraie et la fausse astrologie, la vraie et la fausse alchimie, parce qu'on s'aperçoit que c'est là une voie nouvelle qui ouvrira à l'homme la domination sur la nature »¹. Des discussions et des distinctions de ce type ne sont pourtant pas sans précédent. Sans vouloir remonter au monde classique et aux positions des Pères (mais les thèses augustinienes sur la dépendance du démon de « omnes artes nugatoriae vel noxiae » auront une grande influence sur la tradition de l'Église romaine et sur la culture liée à celle-ci²), il est possible, sur la trace des *Etymologiae* d'Isidore, de retrouver un grand nombre de ces distinctions chez Hugues et Richard de Saint Victor, chez Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Roger Bacon, pour ne nommer que les plus grands. Les deux maîtres de Saint Victor admettent dans leurs encyclopédies aussi bien l'astronomie que l'astrologie et leurs distinctions concernent les secteurs de celle-ci, « partim naturalis, partim superstitiosa ».

Naturalis est in complexionibus, ut egritudo, sanitas, sterilitas, fertilitas, tempestas, serenitas, quae secundum superiorum contemperantiam variatur. Superstitiosa est in contingentibus³.

* Je tiens à exprimer ici toute ma reconnaissance à Mme Pierrette Renard, qui a bien voulu se charger de la traduction française de mon texte.

¹ E. GARIN, *Magia e astrologia nel Rinascimento*, dans son recueil *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954, p. 153; cfr. D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, p. 54.

² *De civitate Dei*, lib. II, cap. 7; lib. IX, cap. 9; lib. X, capp. 9 et 11; *De doctrina christiana*, lib. II, cap. 23. V. les études de P. BROWN, *Augustine of Hippo*, London 1967, et *Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages*, dans les actes du colloque *Witchcraft, Confessions and Accusations*, ed. by M. DOUGLAS, London 1970, pp. 17-45.

³ RICHARD DE SAINT VICTOR, *Liber exceptionum*, éd. Chatillon, Paris 1958, pars I, lib. I, cap. XI, *De astronomia et astrologia*, pp. 108-109: « Inter astronomiam et astro-

Cette distinction restera acquise et seul le rigide déterminisme, dénoncé même par les astrologues, en ce qui concerne les faits contingents et le libre arbitre, sera repoussé dans la distinction traditionnelle entre *mathēsis* et *mathēsis*. A l'adage de Guillaume de Conches « Mathesis cum aspiratione est doctrina, sine ea est vanitas », correspond un topos que l'on peut retrouver chez Albert et également chez Bacon: celui-ci, pour des raisons grammaticales, le critiquera dans le *Secretum secretorum*, bien qu'il s'en fût servi dans l'*Opus maius* et dans l'*Opus tertium*⁴.

Après qu'on eut précisé dans le *Speculum astronomiae* les articulations internes des *duae magnae sapientiae* et tous les livres licites et illicites à l'aide desquels on pouvait les connaître en ne condamnant que quelques aspects marginaux de l'astrologie divinatrice, la légitimité de cette discipline fut admise, d'après ce qui résulte des plans d'études universitaires⁵. Il faudra attendre Nicolas Oresme et Jean Pic pour que s'ouvre enfin un débat épistémologique qui ne soit pas limité aux cas extrêmes, bien qu'inéluctables, du libre arbitre et de la providence, mais qui considère les fondements généraux de la discipline: malgré les *Disputationes adversus*

logiam hoc interesse videtur, quod astronomia de lege astrorum et conversione celli disserit, regiones, circulos, ortus, occasus siderum et cur unumquodque ita vocetur investigans. Astrologia autem astra considerat secundum nativitatē et mortis vel aliorum quorumlibet eventuum observantiam, quae partim naturalis est, partim superstitiosa ». Ces mots et les autres cités dans mon texte dépendent de HUGUES DE SAINT VICTOR, *Didascalicon*, II, 10, éd. C. H. Buttner, Washington 1939, pp. 31, 11, 14-22; cfr. aussi ISIDORE DE SEVILLE, *Etymologiae*, III, 27, 1-2.

⁴ GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, éd. E. JEAUNEAU, Paris 1965, p. 61. Cfr. d'autres exemples dans l'œuvre classique de L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923, II, p. 11 (sur Jean de Salisbury, *Polytechnicus*, II, 18; Albert le Grand, *Super Mattheum*, II, 1; Roger Bacon, *Opus maius*, I, 239; *Opus tertium*, capp. 9 et 65, *Opera*, éd. Steele, VIII, 1920, p. 3) et *ibid.*, II, pp. 55-56 sur des textes de la *Philosophia* de Guillaume de Conches, éd. Basel 1531, pp. 30-32. Bacon avait repris la distinction topique entre *mathēsis* et *mathēsis* dans les passages cités des *Opus maius* et *Opus tertium*, mais il la refusa dans sa *Grammatica greca* et dans le commentaire au *Secretum secretorum*.

⁵ Cet opuscule tout à fait remarquable du point de vue bibliographique et philosophique a toujours été attribué dans les mss. et dans les éditions à Albert le Grand; mais son authenticité a été contestée par P. MANDONNET (*Roger Bacon et le « Speculum astronomiae »*, « Revue Néoscholastique de Philosophie », XVII, 1910, pp. 313-335) et défendue, à plusieurs reprises, par Thorndike. Une édition sur les mss. et un commentaire critique du *Speculum astronomiae* préparés par trois de mes élèves et moi-même vont paraître chez la Domus Galilaeana de Pise. Voir mon exposé *Il problema dello « Speculum astronomiae »* dans les actes du V^{ème} Congrès international de Philosophie du Moyen Âge, Madrid, septembre 1972.

astrologiam iudiciariam de Jean Pic et le *De rerum praenotione* de son neveu Jean-François, la pratique des horoscopes et des pronostics résistera encore pendant plus d'un siècle, non seulement chez les ignorants de village, mais au niveau des savants eux-mêmes, tels que Kepler.

Déjà au Moyen Âge, le statut épistémologique de la magie avait paru plus controversé. Richard, suivant en cela Hugues de Saint Victor, avait exclu la magie de son recueil des sciences et des techniques permises:

Magica sub philosophia non continentur, sed est foris, falsa professione de vero mentiens et veraciter ledens. Homines seducit a religione divina, culturam daemonum suadet et ad omne nefas suos sequaces impellit⁶.

Si les victorins ne sauvaient aucun des cinq genres qu'ils y distinguaient (*mantice*, *mathematica*, *maleficia*, *sortilegia*, *praestigia*), ceux-ci en réalité ne furent pas aussi facilement éliminés, ni des usages, ni de la considération scientifique. On connaît l'orientation critique de Roger Bacon qui admettait bien «quod verba habent maximam potestatem» en tant qu'instruments de l'imagination définie par Avicenne comme une puissante force naturelle⁷.

⁶ RICHARD, *op. cit.*, pp. 112-113 (pars I, lib. I, cap. XXV, *De magia et partibus eius*), qui dépend du *Didascalicon* ..., pp. 132-133. Le texte de Richard et de Hugues poursuit: «hec quinque genera maleficiorum continent: mantice, mathematicam, maleficia, sortilegia, praestigia. Mantice interpretatur divinatio. Hec quinque species habet: nigromantiam, geomantiam, ydromantiam, aerimantiam, piromantiam. Prima fit in mortuis, secunda in terra, tertia in aqua, quarta in aere, quinta in igne. Mathematica interpretatur vanitas. Hec tres habet species: aruspicina dicitur ab inspectione ararum, hec fit quando in fibris animalium que in aris ponuntur fata queruntur. Augurium dictum est ab avibus: hoc aliquando pertinet ad aures et dicitur augurium, aliquando ad oculos et dicitur auspiciu. Horoscopica in constellationibus constat. Maleficia fiunt per incantationes, sortilegia per sortes, praestigia per fantasticas illusiones. Magicam Zoroastres rex Bactrianorum et post longa tempora Democritus ampliavit. Ydromantiam Perse feruntur invenisse, auguria Friges, praestigia Mercurius, aruspicinam quidam nomine Tages».

⁷ *Opus tertium*, éd. BREWER, London 1859, pp. 95-96, où il poursuit: «omnia miracula facta a principio mundi fere facta sunt per verba. Et opus animae rationalis praecipuum est verbum, et in quo maxime delectatur. Et ideo cum verba proferuntur profunda cogitatione et magno desiderio et recta intentione, et cum forti confidentia, habent magnam virtutem. Nam, cum haec quatuor contingunt, excitatur substantia animae rationalis fortius ad faciendum suam speciem et virtutem a se in corpus suum et res extra et in opera sua et maxime in verba, quae ab intrinsecus formantur, et ideo plus de virtute animae recipiunt. Nam secundum quod Avicenna docet, octavo de animalibus, natura obedit cogitationibus animae». V. aussi Ps. ALBERT LE GRAND (*De mirabilibus mundi*, Amsterdam 1662, p. 171 sqq.) qui cite un «sermonem probabilem Avicennae VI^o Naturalium, quod hominum animis inesset quaedam virtus immutandi res, et quod res aliae essent obediens ei, quando ipsa fertur in magnum amoris excessum aut odium alicuius talium»; on lit peu après «quod affectio animae hominis est radix maxima harum rerum [necromantiae,

En réalité, Bacon était fasciné par les expériences et par l'idéal de la pratique magique, même si dans l'*Opus tertium* il proposait de façon critique une science de la quintessence telle qu'elle «considerat omnes scientias magicas, sicut logica considerat sophisticum argumentum, ut vitetur scilicet et possit refelli».

Si Bacon lui-même n'échappe pas à la distinction exprimée dans le dilemme formulé ainsi: «magi sive magni, magi sive mali», Albert le Grand la développe dans un solennel écrit théologique tel que le commentaire de l'Évangile selon Saint Mathieu, interprété par la glose dans ce même sens:

Magi alias Magni fuerunt, de omnibus philosophati sunt [...] per doctrinas huiusmodi notitiam stellae indicio de Christo nato perceperunt.

Albert se souciait de la nécessité de distinguer clairement:

Magi enim grammaticae magni sunt [...] Nec sunt magi malefici, sicut quidam male opinantur. Magus enim et incantator et maleficus sive necromanticus, et ariolus, et aruspex, et divinator differunt. Quia magus proprie nisi magnus est, quia scientiam habens de omnibus, ex necessariis et effectibus naturarum coniecturans, aliquando mirabilia naturae praecostendit et educit⁸.

C'est sur les mêmes positions de défense d'une magie vraie et légitime que paraît se situer également Guillaume d'Auvergne:

De his autem quae fiunt per magicam naturalem [espacement de ma main — P.Z.], scito quod nullam habent creatoris offensam vel iniuriam, nisi quis ex ea arte vel nimis curiose vel malum operetur, sicut contingit in arte medicinae, per quam contingit operari interdum in mortem vel laesionem alicuius: hoc autem apparebit tibi ex eiusdem principiis et radicibus et in illis operibus⁹.

imaginum, magiae etc.] [...] Iam publicum et verificatum est quod litigationes hominum, incantationes et promotiones ad iram, odium et amicitiam, detrimentum et gaudium, sunt consequentes ad grandes affectiones». Pour des thèmes magiques «à la Avicenne» dans les textes de Ficini et des contemporains, v. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic* ..., p. 162.

⁸ *Un fragment inédit de l'Opus tertium*, éd. par P. DUHEM, Quaracchi 1909, p. 151.

⁹ ALBERTI MAGNI *In Mattheum*, dans ses *Opera omnia*, éd. Jammy, Lyon 1650, t. IX, p. 24. THORNDIKE (*A History* ..., II, chap. 59, p. 554) voit résumée dans cette formule toute la question du rapport entre les deux magies. Très important est d'ailleurs ce qu'a noté T. GREGORY (*Discussioni sulla «doppia verità», «Cultura e scuola»*, I, 2, 1962, p. 101) sur Albert et Siger de Brabant, qui sont d'accord pour séparer le domaine de la théologie du domaine de la recherche naturelle, comprenant la magie même: «nihil ad me de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram».

¹⁰ GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, III Secundae, capp. XXI-XXII, dans *Opera omnia*, Paris 1674, I, pp. 1058 sqq., où il répète le topos «magi quasi magna agentes, licet quidam male interpretati fuerunt magos quasi malos seu male agentes». Le premier texte et d'autres de Saint Augustin («Non fuerunt tamen creatores draconum nec Magi,

Cette distinction apparaît comme parallèle à celle qui était encore valable dans les villages médiévaux et qui distinguait la mauvaise sorcière de la bonne sorcière qui ne devait pas être condamnée, mais au contraire appréciée parce qu'elle connaissait l'usage bénéfique et secret des plantes, des animaux et des prodiges de toutes sortes.

Déjà Guillaume d'Auvergne définissait naturelle la magie qui se fonde sur les propriétés occultes, mais jamais démoniaques de la réalité élémentaire. Cependant, si dans les généralités des déclarations préliminaires les défenseurs médiévaux de la magie prenaient leurs distances par rapport à l'invocation et à l'intervention des démons, ils n'insistaient pas particulièrement sur les caractères naturels de cette discipline. Il faut arriver à la moitié du XV^e siècle pour que l'on reprenne et que l'on approfondisse cette définition. L'histoire de la magie naturelle va en effet de Ficin à Della Porta et recouvre justement un siècle, du livre *De vita coelitus comparanda* de 1489 à l'édition définitive, en 20 livres, de la *Magia naturalis*, parue en 1589. C'est le début de ce siècle qui verra la codification d'une nouvelle conception démonologique dans le *Malleus maleficarum* (1486) et l'extension d'une véritable épidémie de sorcellerie, qui tout en ne se résorbant qu'à la fin du XVII^e siècle, manifestait déjà ses caractères propres. Le jugement donné par Joseph Hansen est resté classique: il soutient que la nouvelle obsession de la sorcellerie avait pris sa structure définitive pendant l'avant-dernière décennie du XV^e siècle avec la bulle d'Innocent VIII *Summis desiderantes affectibus* de 1484 et avec cette sorte de commentaire que ses promoteurs et diffuseurs, Heinrich Krämer et Jakob Sprenger, en firent deux ans après. C'est avec cette ferme conviction que Hansen a conclu son recueil de documents s'arrêtant à la période immédiatement successive à cette formulation, tandis que l'ensemble des matériaux réunis par l'américain Henry Charles Lea, dans un esprit rationaliste très proche de celui de Hansen, sont organisés autour d'une hypothèse de travail analogue:

nec Angelī, quibus ministris illa fiebant: insunt enim rebus corporeis pe i omnia elementa mundi quaedam occultae seminae rationes [...] sont discutés par G. PASSI, *Della magica arte ovvero della magia naturale*, Venezia 1614, pp. 25 sqq.: «benché altri autori commendino questa magia pura naturale, Guglielmo però solo più di tutti gli altri ne ragiona liberamente. Rogerio Bacon et altri sono ascritti al ruolo di magi naturali, ma io sono sempre stato di parere [...] che la loro magia sia stata poco sicura e loro magi superstiziosi». Le problème fondamental du traité de Passi est encore «se questa magia pura naturale tanto lodata da alcuni, sia dannabile, o se pure le meraviglie che si dicono di essa possono succedere in via naturale, et se in essa in effetto possono prodursi realmente da Magi stessi et questo senza operatione de demoni, o espressa, o tacita, o occultas».

c'est à ce moment-là qu'il faut délimiter, à son avis, le passage de la *sorcery* médiévale à la *witchcraft* de la Renaissance, c'est-à-dire à un système idéal, formulé par les théologiens, les exorcistes et les inquisiteurs, qui superpose à la tradition populaire des sortilèges, des empoisonnements et des incantations le pacte explicite avec le diable, le voyage nocturne de la sorcière au sabbat et l'hommage qu'on rend au diable pendant cette cérémonie¹¹. Ce qui marque la distinction entre ces deux conceptions, c'est le refus du soi-disant *canon episcopi*, qui considérait comme illusoires ce pacte et les rapports charnels des sorcières et des sorciers avec les démons *incubes* et *succubes*.

Ce document, attribué au concile d'Ancire et admis par le droit canonique, avait empêché jusqu'alors d'accepter la réalité de ces récits et de donner libre cours aux dénonciations des complices rencontrés au sabbat: ce qui, au contraire, se passera bien souvent à partir du XV^e siècle et surtout après le *Malleus maleficarum*.

Cette distinction entre *sorcery* et *witchcraft* (qui n'a rien à voir avec les définitions alternatives données par les plus récents anthropologues)¹²

¹¹ J. HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, München 1900; Id., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und Hexenprozess im Mittelalter*, Bonn 1901; H. C. LEA, *Materials towards a History of Witchcraft*, collected by A. C. Howland, introduction by G. L. Burr, London 1957, 3 volumes. Si l'accord est général sur le *Malleus maleficarum* comme point d'arrivée de ce procès de systématisation, les historiens sont d'opinions divergentes sur le point de départ. J. CARO BAROJA (*Les sorcières et leur monde*, Paris 1972 /éd. originale, Madrid 1961/, pp. 102 sqq.), remonte à 1330-1340; H. TREVOR-ROPER (*La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*, dans son recueil *Protestantismo e trasformazione sociale*, Bari 1969 /éd. originale, London 1967/, p. 148) voit dans un opuscule de l'inquisiteur dominicain de Carcassonne, Jean Vinet, paru en 1450, «la prima opera, a quanto sembra, in cui si dichiara che la stregoneria era una nuova eresia, la quale nulla aveva a che vedere con le antiche credenze contadine tollerate in passato dalla Chiesa. Questa distinzione tra l'antica e la nuova stregoneria [...] fornì alla caccia alle streghe la sua base giuridica, perché consentì agli inquisitori di aggirare il grande ostacolo che si frapponeva alla persecuzione: il *canon Episcopi*». Dans un autre théologien de la moitié du XV^e siècle, Pierre Mamoris, R. ROMANO et A. TENENTI ont vu le premier théoricien de la nouvelle démonologie (v. *Il Rinascimento e la Riforma (1378-1598)*, II: *La nascita della civiltà moderna*, Torino 1972, p. 274).

¹² Cfr. *Witchcraft and Sorcery*, ed. by M. MARWICK, Harmondsworth 1970, pp. 12 sqq., qui suit la distinction faite par Evans-Pritchard entre les Azande, «now adopted by most anthropologists». Il faut d'abord définir la magie «a morally neutral term in the sense that magic may be used with or without social approval. It refers to the activities or craft of the magician, a person who, suitably prepared, performs rituals aimed at controlling impersonal supernatural forces held responsible for the succession of events [...] the main

doit être rappelée pour parcourir certains textes d'un haut niveau culturel, de Ficin à Della Porta, parce qu'il est possible de retrouver parfois chez les « magiciens » cultivés de la Renaissance certaines affinités avec la tradition médiévale et populaire de la *sorcery*, tandis que jamais on ne retrouvera l'acceptation ni la défense de la nouvelle *witchcraft*. Au cours de la période qui va de Ficin à Della Porta, ou même, selon le découpage d'un des plus récents historiens de la magie de la Renaissance, D. P. Walker, jusqu'à Campanella, « la croyance en la sorcellerie [...] ne fut pas, comme pourraient le croire les prophètes du progrès, seulement le résidu d'une vieille superstition qui était sur le point de s'éteindre. Ce fut une nouvelle force explosive

difference between a *sorcerer* and a *witch* is that the former achieves his evil ends by magic, whereas the latter (often though not invariably conceived of as a woman) achieves hers by some mystical power inherent in her personality, a power that does not require the help of magic. There are other differences between them. As to motive, witches are considered to be slaves of aberration and addiction, and thus conceived are weird, sometimes tragic, figures. Sorcerers, on the other hand, are considered to be ordinary people driven by understandable, even if disapproved, urges, such as malice, envy or revenge, which are part of everyone's experience. Propensity to witchcraft is usually considered to be hereditary or at least constitutional in the sense of having been implanted — in various ways — at an early age, whereas sorcery usually demands no special personal attributes». Cfr. M. DOUGLAS, *Introduction au colloque Witchcraft, Confessions and Accusations* ..., pp. XXVIII-XXIX: « [...] many anthropologists have followed Evans-Pritchard's translation of Azande concepts and used 'sorcery' for black magic and 'witchcraft' for internal psychic power to harm. Whatever it may be in the language of the Azande, this usage is cumbersome in English since the verb 'to bewitch' is commonly used for either cases. It is, moreover, difficult to maintain when discussing widely different cultures only some of which make the discrimination, and it is not easily translated into French». Cfr. *ibid.*, p. XXXVI n.: «In this introduction the term is used to cover all forms of belief in spell-binding, fascination by evil eye, and bewitching [...] In the substantive part of the book, however, most of the contributors have used 'witchcraft' to refer exclusively to internal psychic power to harm, and 'sorcery' for bewitching by means of external symbols, whether by spells, charms, or potions». On voit que dans deux livres récents, consacrés tous les deux «to professor E. E. Evans-Pritchard, to whom all modern students of witchcraft and sorcery are deeply indebted», l'usage n'est pas systématisé. V. aussi dans ce colloque éd. par M. Douglas, pp. 48-52, K. THOMAS (*The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft*) qui refuse la thèse de Lea, «dazzlingly summarized by Trevor-Roper» et «concentrated exclusively on the origins of the idea of Devil-worship»: «this concept of witchcraft [...] was never as important in England as it is said to have been on the Continent [...] So far as the beliefs of the uneducated populace and the mass of actual witch accusations are concerned, there is every reason to think that the idea of Devil-worship was essentially peripheral. Contemporary intellectuals may have assimilated the idea, but it made much less impact at the village level, where most of these accusations originated».

qui, avec le temps, s'étendit constamment et épouvantablement. D'autre part, l'obsession de la sorcellerie n'était pas quelque chose de complètement différencié de la vie culturelle et spirituelle de ce temps-là. Elle était encouragée par les papes érudits de la Renaissance, par les grands réformateurs protestants, par les saints de la Contre-réforme, par les savants, les juristes et les ecclésiastiques»¹³. C'est sur cette idée que Hugh Trevor-Roper fonde un de ses brillants essais, où il centre ses recherches sur la période qui succède au *Malleus*: il analyse ainsi l'époque qui va des guerres de religion, qui furent particulièrement sanglantes pour les sorcières, jusqu'au scepticisme de Montaigne et à la courageuse polémique de Wier, de Reginald Scot, de Cornelius Loos et de Friedrich von Spee. La préférence pour cette période est unanime depuis les premiers historiens de la persécution, comme Soldan, jusqu'aux chercheurs les plus récents, tels que Mandrou ou Ginzburg¹⁴. Plus récemment encore, Keith Thomas a tracé un panorama complet et méthodologiquement à jour des « croyances populaires » en Angleterre aux XVI^e et XVII^e siècles: il a intitulé son livre *Religion and the Decline of Magic*, insérant justement dans la magie les superstitions du clergé et des

¹³ TREVOR-ROPER, *op. cit.*, p. 134; cfr. p. 190: «L'exaspération della persecuzione tra il 1560 e il 1570 coincide con il periodo dell'evangelizzazione protestante. Da quel momento in poi, quasi ogni esplosione persecutoria può essere messa in rapporto con qualche atto di aggressione di una religione contro l'altra. Le guerre di religione segnano l'inizio del periodo di più intensa persecuzione contro la stregoneria di tutta la storia francese. La persecuzione nei Paesi-Baschi nel 1609 prepara la riconquista cattolica del Bearnese: le terribili persecuzioni in Germania, nelle Fiandre e in Renania nell'ultimo decennio del secolo, e di nuovo nel 1627-1629, coincidono con le fasi della riconquista cattolica». Un jeune historien anglais a exprimé avec netteté son refus de semblables généralisations: «The advantages and defects of such an approach [like Notestein and Ewen] have been well illustrated by a recent essay on witches by Professor Trevor-Roper. Here we see a study based on the great literary figures covering the whole of Europe from the Dark Ages onwards. The questions asked are those that exercised nineteenth-century writers [...] The real defect of the essay is that its tone implies that we know a great deal about 'witchcraft' and all that is needed is synthesis; in fact we know far too little». A. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 1970, p. 9 (cfr. pp. 310-312, Appendix 2, *Definitions of Witchcraft*, sur la distinction faite par Evans-Pritchard).

¹⁴ W. G. SOLDAN, *Geschichte der Hexenprozesse*, Stuttgart 1843 (neu bearbeitete Auflage von H. HEPP, Stuttgart 1880², 1911, 1968); R. MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle, une analyse de psychologie historique*, Paris 1968; C. GINZBURG, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento*, Torino 1966. Sur Ginzburg, Trevor-Roper et Mandrou v. E. W. MONTER, *Trois historiens actuels de la sorcellerie*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXI, 1969, pp. 205-213.

fidèles de l'Église médiévale, les prières et les prophéties, la magie thérapeutique, l'astrologie, la sorcellerie ainsi que les récits d'esprits et de fées. En effet, « les liens entre magie, astrologie et sorcellerie étaient aussi bien intellectuels que pratiques »¹⁵, comme le lui confirme un rapide examen des traités du XVI^e siècle. Aussi bien la magie que la religion, de par leur fonction originaire de moyens de contrôle et de défense dans le milieu, étaient devenues des moyens importants de contrôle social. Si, à la fin de la période examinée par Thomas, on peut enregistrer un triomphe final de la religion sur la magie, il s'agit cependant d'une « religion avec une différence », parce qu'elle peut se distinguer de la magie alors que cela ne lui était pas possible au début (c'est-à-dire, pour l'Angleterre, pendant la période médiévale qui se continue jusqu'aux critiques que les Préréformateurs adressèrent aux pèlerinages et au culte des reliques). Pendant ces dernières années, les historiens qui s'inspirent des différents modèles d'historiographie sociale, ont désigné comme le problème le plus difficile, mais le plus important pour l'étude des croyances magiques, celui de savoir comment les hommes purent les éliminer. C'est le problème de Trevor-Roper, de Robert Mandrou et de Keith Thomas : celui-ci examine les changements intellectuels (révolution scientifique et tendances rationalistes de Padoue), le contexte social (nouvelle technologie, diminution de risques dans la vie quotidienne) et les nouvelles aspirations introduites par la mentalité protestante, mais il conclut qu'aucun de ces aspects ne fournit une explication unique et exhaustive. D'ailleurs, c'est Trevor-Roper qui a tenté d'identifier dans la cosmologie et dans la philosophie du Moyen Âge et de la Renaissance, les « bases intellectuelles » de ces croyances et des persécutions conséquentes, aussi bien que d'expliquer le peu de mordant des critiques sceptiques et rationalistes faites à la pratique des inquisiteurs. A la différence de Lucien

¹⁵ K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971, p. 632; cfr. *ibid.*, p. 636: «The unity of various magical beliefs is easily perceived, but what of their relationship to contemporary religion? Throughout this book the emphasis has been laid upon their essentially parallel functions. Religion, astrology and magic all purported to help men with their daily problems by teaching them how to avoid misfortune and how to account for it when it struck. To stress this point is not to trivialise religion or to reduce it to a mere system of magic. Contemporary Christianity was a many-sided affair. Its elaborate self-fulfilling rituals offered a symbolism of human experience whose social and psychological relevance far transcended the limited and specific contexts in which its more purely magical aspects were invoked. 'Religion', it has been justly said, 'refers to the fundamental issues of human existence while magic always turns round specific, concrete and detailed problems'».

Febvre et de Lynn Thorndike, qui cachent avec peine leur antipathie pour le courant platonicien et pour ses représentants les plus significatifs, tels que le philosophe Ficin et Agrippa, l'historien anglais, réconforté par les discussions avec M. P. Rattansi, propose une évaluation différente et, tout en voyant dans la négation des démons, avancée par Pomponace, la possibilité d'éliminer de « fausses croyances et persécutions », il reconnaît jusqu'à un certain point dans les néoplatoniciens et dans les partisans de la « magie naturelle », les adversaires de la persécution de la sorcellerie¹⁶.

Alexandre Koyré avait observé de façon paradoxale que « la Renaissance c'est l'époque de la superstition la plus grossière et la plus profonde, une époque où la croyance à la magie et à la sorcellerie s'est étendue d'une manière prodigieuse et a été infiniment plus répandue qu'au Moyen Âge ». Son intérêt historique pour l'apport scientifique du courant platonicien ne l'empêchait pas d'observer que « les grands succès de librairie [...] sont les démonologies et les livres de magie, ce sont Cardan, et plus tard Della Porta », et non pas les éditions critiques des humanistes¹⁷. Les données réunies par George Lincoln Burr sur la littérature de la sorcellerie nous confirment que depuis les incunables de Nider, parus dans les années 1470, aucun traité de démonologie n'eut de peine à trouver des éditeurs et des lecteurs¹⁸. Lors des interrogatoires du XVI^e siècle, on demande aux suspects s'ils possèdent les traités d'Agrippa et même le *Malleus maleficarum*¹⁹, dont la lecture troublante et suggestive n'était permise qu'aux préposés aux travaux de l'inquisition. Si l'on avoue rarement ces lectures, qui étaient motif d'incrimination, il est pourtant fréquent de trouver des livres de magie réquisitionnés par les envoyés du Saint Office.

En réalité, les lectures des sorciers n'étaient pas les traités latins alourdis de citations empruntées aux classiques païens, mais les nombreuses réductions et les traités pseudo-épigraphes de *caeremoniis* qui, au XVI^e siècle, circulaient imprimés ou manuscrits et que les historiens ont encore

¹⁶ L. FEBVRE, *Sorcellerie: sottise ou révolution mentale?*, «Annales ESC», 1948, sur lequel v. TREVOR-ROPER, *op. cit.*, pp. 144, 166 n., 176-177 n., qui dans la note 68, p. 177, remercie Pyralis Rattansi, et aux pp. 175-176 discute l'apport «rationaliste» des aristotéliens et l'interprétation de Thorndike.

¹⁷ A. KOYRÉ, *L'apport scientifique de la Renaissance*, «Revue de synthèse», XLVII, 1950, p. 30 (et dans son recueil *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1966, p. 38).

¹⁸ G. L. BURR, *The Literature of Witchcraft* (1866), dans G. L. Burr: *His Life and Selection from His Writings*, ed. by R. H. BAINTON, Ithaca 1943, pp. 178-189.

¹⁹ R. MANDROU, *op. cit.*, p. 142.

de la peine à identifier²⁰. Dans l'état actuel des recherches sur les croyances populaires qui peuvent être vérifiées dans les procès de sorcellerie et distinguées avec une certaine sûreté des suggestions des inquisiteurs, il serait imprudent de séparer encore dans ces croyances la part qui dépendrait de la tradition populaire et celle qui se serait insinuée à partir de nouvelles lectures; je ne me propose donc pas de reconstituer la mutation culturelle qui, sans doute, correspond à ces lectures chez certaines sorcières qui ne sont plus analphabètes. Au contraire, j'aurai l'ambition — non moins imprudente, étant donné les limites que je n'ai pas pu éviter dans la préparation et dans l'exposition de mon rapport — d'essayer de décrire et de suivre, à l'aide de quelques exemples, les attitudes des magiciens philosophes envers les croyances et les codifications démonologiques. Je ne connais pas d'études à ce sujet et, que je sache, personne n'a jamais essayé de recueillir les jugements des philosophes et des magiciens sur la sorcellerie. Même M. Trevor-Roper n'a pas pu fonder ses observations occasionnelles sur des études précédentes: « ce fut justement à l'époque de la bulle contre les sorcières que les idées platoniciennes s'affirmèrent en Italie, et ce fut dans le siècle et demi suivant que ces idées donnèrent une impulsion métaphysique à l'exploration de la nature. Pour les néo-platoniciens, la nature est pleine, c'est vrai, de démons et de forces "magiques" qui agissent par sympathies et antipathies », mais « il s'agit de démons fort différents ». L'historien ne juge pas fortuit que « des magiciens naturels comme Agrippa et Cardan et des alchimistes comme Paracelse, Van Helmont et leurs disciples, se rangent parmi les ennemis de l'obsession de la sorcellerie, tandis que les adversaires de la philosophie néo-platonicienne, des idées hermétiques et de la médecine paracelsienne étaient souvent les défenseurs les plus acharnés de cette illusion »²¹. Pour tenter d'expliquer cet apparent

²⁰ C. GINZBURG, *Un letterato e una strega al principio del '500: Pinfilo Sasso e Anastasia la Frapposa*, dans *Studi in memoria di C. Ascheri*, «Differenze», IX, 1970, Urbino 1971, pp. 131-137: «la frattura che separava, nel '500, la magia colta dalla stregoneria popolare era profondissima [...] Ciò non toglie che una ricerca che raccogliesse esempi di convergenze analoghe [...] sarebbe molto utile».

²¹ Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 177; cfr. p. 207: «all'inizio del Cinquecento vi era stata una seria possibilità che [il mito demonologico della stregoneria] venisse dimenticato completamente, e cioè che quel mito venisse a disperdersi nella forma di superstizioni contadine disorganiche. La lotta ideologica tra la Riforma e la Controriforma [...] aveva dato nuova vita all'ossessione moribonda della stregoneria, così come aveva fatto rinascere molti altri antiquati atteggiamenti mentali: il fondamentalismo biblico, l'impostazione teologica della storia, l'aristotelismo scolastico. Tutto ciò era apparso in regresso all'epoca di Erasmo, di Machiavelli, di Ficino; tutto rinacque nella generazione seguen-

paradoxe, il sera sans doute utile de déplacer les limites chronologiques de la recherche et de se demander si, à son tour, la définition naturelle de la magie, que l'on souligne tellement à partir de Ficin, ne reflète pas déjà le souci de distinguer sa propre oeuvre et sa propre spéculation des pratiques mises sous accusation.

La recherche minutieuse de M. Walker a démontré dans le traité de Ficin *De vita* la présence d'une magie « spirituelle » qui prétend se distinguer nettement de n'importe quelle magie démoniaque, et Mlle Frances Yates a reconstitué la tradition hermétique en acceptant cette distinction professée par les magiciens eux-mêmes²²; les deux chercheurs de l'Institut Warburg s'intéressaient plus à retrouver la renaissance du paganisme antique qu'à considérer les légendes populaires et les conditionnements sociaux liés à l'épidémie de sorcellerie. Une telle position est parfaitement légitime et a donné, depuis les essais pionniers d'Aby Warburg, d'importants résultats; mais, dans l'interprétation de la magie de la Renaissance et de ses plus grands auteurs, elle paraît favoriser une sous-évaluation des contrastes qui, à l'intérieur d'une conception du monde analogue, distinguent Pic de Ficin et les différentes étapes de leur évolution intellectuelle.

Les rapports des deux *conplatonici* ont en effet une histoire qui, jusqu'à présent, n'a pas été assez remarquée malgré les claires indications données il y a plus de trente ans par M. Eugenio Garin. Ici il ne sera possible que de faire allusion à certains points de leur opposition, aussi semble-t-il

te». Bien différemment, G. BRUCKER (*Sorcery in the Early Renaissance Florence*, «Studies in the Renaissance», X, 1963, pp. 7-24) voit dans l'affirmation de l'humanisme une époque de reviviscence de la persécution, et THOMAS (*The Relevance ...*, p. 70) observe contre Trevor-Roper: «when we look at seventeenth-century England it seems impossible to brush aside the influence of the scientific and philosophical innovations of the period. Inevitably they affected the attitude of the lawyers, jurymen, and legislators [...] In the sixteenth-century, by contrast, most intellectuals had held a view of the world in which the belief in the witchcraft made good sense. It had fitted in especially well with neoplatonic assumptions about vital influences and a universe of unseen spirits, and it could also be reconciled with older assumption about the microcosm and macrocosm. But in the seventeenth-century the new mechanical philosophy destroyed all this: and the contemporary mathematicians who evolved laws of chance gradually revealed that even the incidence of misfortune was predictable. Much has yet to be discovered about the diffusion and influence of these changes. Indeed, their direct impact upon the witch trials is by no means clear. But if we are to explain why the prosecution ended we have to take account about them».

²² WALKER, *op. cit.*; v. aussi son *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Chicago 1964; F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.

indispensable de mettre en évidence un thème crucial pour toute la tradition platonico-magique.

L'intérêt de Ficin pour l'astrologie et la magie est déjà clairement formulé dans le *Commentaire au Banquet*, dans sa première rédaction de 1469: « Inest sideribus et elementis quatuor amicitia quaedam, quam astronomia considerat »²³. L'amour règle platoniquement toutes les choses et peut même être considéré comme « nodus perpetuus et copula mundi partiumque eius ». « Omnes mundi partes quia unius artificis opera sunt, eiusdem machinae membra inter se in essendo et vivendo similia mutua quadam charitate sibi invicem vincuntur ». Sur le fond de cet univers ontologiquement unitaire et de la *cognatio* de tous les êtres qui le composent, est présentée la magie:

Magicae opus est attractio rei unius ab alia ex quadam cognatione naturae. Mundi autem huius partes, seu animalis unius membra, omnes ab uno auctore pendentes, unius naturae comunione invicem copulantur.

Les opérations de la magie sont des œuvres naturelles et l'art en est seulement le ministre: déjà se profile le thème qui sera essentiel dans le débat entre les disciples de Plotin et ceux d'Aristote. Dans l'organisme du monde, les différentes parties sont en correspondance comme les différents membres dans le corps humain: l'art et l'expérience du magicien naturel, « ubi naturali cognatione deest aliquid, per vapores, numeros, figuras, qualitates opportunis supplet temporibus ». Comme elle n'a pas besoin de recourir à des forces préternaturelles, l'action magique ne rencontre pas d'obstacles dans le hiatus aristotélécien entre monde sublunaire et monde céleste.

Ex communi cognatione communis innascitur amor, ex amore communis attractio. Haec autem vera magica est. Sic ab orbis Lunae concavitate propter naturae congruitatem sursum trahitur ignis, ab ignis concavitate aer, a mundi centro terra ad infima trahitur, a loco etiam suo rapitur aqua. Sic et magnes ferrum, electrum paleas, ignem sulphur. Sol flores multos ad se vertit et folia. Luna aquas, Mars ventos ciere solet, et herbae variae varia quoque ad se invitant animalium genera.

Sans réfuter les présupposés de la cosmologie aristotélécienne, telles que la sphère sublunaire et le lieu naturel, cette conception, nourrie des

²³ J'ai développé l'analyse des thèmes magiques du commentaire au *Banquet* de Marsile Ficin dans une étude sur Plotin, *Ficino e la magia*, dans *Studia humanitatis. Festschrift für Ernesto Grassi*, München 1973, pp. 129-131. Les textes du *De amore* examinés ici et par après se trouvent dans l'éd. critique R. MARCEL, *Commentaire sur le «Banquet»*, Paris 1956, pp. 164-165, 220.

exemples classiques de la magie médiévale (aimant, ambre, soufre, élytropie), a cependant introduit une dynamique nouvelle qui bouleverse et élimine celle de la cosmologie précédente. Même si la magie naturelle est inséparable de l'astrologie — puisque ce sont les correspondances avec les planètes et les signes du zodiaque qui définissent les qualités occultes des animaux, des herbes, des pierres et donc leurs combinaisons — l'esprit des deux disciplines les porte souvent à s'affronter. La logique de l'astrologie généthliac conduit au déterminisme (que les théoriciens essaient en vain de tempérer, en se bornant aux phénomènes météorologiques ou, en tout cas, étrangers à la volonté humaine); la magie par contre a une logique caractérisée par la praxis et par la transformation sans limites de la réalité (et c'est là justement que Mlle Yates a vu le motif progressif, brunien et baconien, de la magie). Bien qu'un disciple fidèle de Ficin et de Pic, Johannes Reuchlin, affirme d'une façon classique que science naturelle, astrologie et magie sont tellement complémentaires que vouloir acquérir l'une aux dépens des autres reviendrait à s'écarter de la droite raison²⁴, un subtil antagonisme oppose, chez de nombreux platoniciens, les deux disciplines. Même Ficin s'était bien vite qualifié avec sa *Disputatio contra iudicium astrologorum*, refondue ensuite dans la *Theologia platonica*²⁵; et un défenseur de la discipline, Andrea di Giorgio da Trebisonda, lui objectait perfidement:

Quod si astrorum vim damnat, damnet suae magiae studium necesse est²⁶.

Pour échapper à la tendance déterministe, si gênante dans la science des astres, on devait supposer que ceux-ci n'étaient pas des mécanismes parfaits et immuables, mais des divinités personnelles susceptibles d'être apitoyées et détournées de leurs déterminations. Les faiseurs d'interrogations présentaient les astres comme des signes et des instruments de la volonté du Dieu, celle-ci étant presciente, mais non prédéterminante; les magiciens, plus simplement, finissaient par supposer que les étoiles étaient animées, en

²⁴ JOHANNES REUCHLIN, *De verbo mirifico*, Basileae s. n., f. 16v., cité par R. L. WAGNER, «Sorcières et magiciens». Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie, Paris 1939, p. 170 n.

²⁵ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, Florentiae 1937, II, pp. 11-75, et auparavant H. BARON, *Willensfreiheit und Astrologie in M. Ficinus und Pico della Mirandola*, dans *Kultur und Universalgeschichte. Festschrift W. Goetz*, Leipzig-Berlin 1927, p. 145 sqq.

²⁶ Cfr. M. FUIANO, *Astrologia e umanesimo in due prefazioni di Andrea da Trebisonda*, dans «Atti dell'Accademia Pontaniana», N. S., XVII, Napoli 1967-1968, p. 408. Le texte publié ici d'après le ms. Vat. lat. 2058, est du mois de mars 1483 et doit être dirigé contre Marsile Ficin, et non contre Jean Pic, comme disait Fuiano.

les identifiant aux démons. Dans le *Commentaire au Banquet*, Ficin va déjà dans cette direction, mais c'est encore incidemment.

Hanc artem veteres daemonibus attribuerunt, quia intelligunt qualis sit rerum naturalium societas, quid cuique congruat, quomodo concordia rerum, sicubi desit, instauratur. His nonnulli vel naturae similitudine quadam amici, ut Zoroaster et Socrates, vel cultu dilecti, ut Apollonius Theaneus et Porphyrius fuisse traduntur. Quia amicitia daemonum magi evasisse videntur, quemadmodum daemones magi sunt, rerum ipsarum amicitias cognoscentes... nemini dubium est quin amor sit magus, cum et tota vis magice in amore consistat et amoris opus fascinationibus, incantationibus, veneficiis expleatur.

Au moment même de la publication de cette œuvre, qui avait été influencée par les dialogues hermétiques traduits par Ficin lui-même avant tous les autres textes grecs, mais qui ne se fondait pas encore sur Plotin et sur les autres textes néoplatoniciens, Jean Pic débuta en écrivant son propre *Commentaire à la Chanson d'amour de Jérôme Benivieni*²⁷. Il critiqua avec sa vivacité juvénile l'interprète de Platon, plus âgé et plus mûr que lui, qui, précisément, avait, à son avis, le tort d'ignorer les interprétations néoplatoniciennes, en même temps il l'incita à traduire ces textes; Ficin ne se montra pas vexé par ces critiques (d'ailleurs, on ne sait pas si elles lui furent communiquées tout entières). Au contraire, il accepta cette suggestion qui marqua un tournant dans son œuvre. En effet, les années qui suivirent immédiatement sont, à mon avis, l'époque du plus grand rapprochement des deux *complatonicis*. Occupé à traduire Plotin, Jamblique, Procle et Psellus, Marsile réélabora sa propre définition de la magie, en donnant cette fois une large place au *spiritus*: ce médiateur que le *Commentaire au Banquet de Platon* indiquait déjà comme l'élément d'unification et d'action dans l'univers, devient de plus en plus une entité personnelle à évoquer avec des rites, des « caractères » et des « images » préparés au moment astrologique indiqué. En même temps Pic recueillait et présentait les *Conclusiones* et l'*Oratio*, ouvrages imprégnés des motifs hermétiques mis en circulation par Ficin et pas encore étrangers aux notions de l'astrologie. Une étude récente de M. Giancarlo Zanier²⁸ a montré dans les *Conclusiones* la présence de la même généthialogie qui sera mise en question par l'*Hep-taplus* et par des allusions contenues dans les lettres adressées, à la même époque, à Ficin, pour être ensuite réfutée systématiquement (ainsi que de nombreuses autres doctrines astrologiques) dans les *Disputationes* qui

²⁷ V. l'édition et les variantes tirées des mss. dans Pico, *Oratio de hominis dignitate*, ed. Garin, Firenze 1942, pp. 462 sqq.

²⁸ G. ZANIER, *Il problema astrologico nelle prime opere di Giovanni Pico della Mirandola*, «La cultura», VIII, 1970, pp. 524-551.

avaient été conçues comme la première contribution à une critique générale et qui avaient été dirigées aussi contre toute sorte de magie. Toutefois, avant la période de Savonarole, pendant laquelle on les verra non seulement éloignés, mais aussi engagés dans une polémique voilée, Pic, dans ses écrits de 1486-1487, et Ficin dans le traité *De vita* qu'insouciant de la condamnation et de la fuite de Pic il publia immédiatement après, tous les deux se trouveront très proches et ils apporteront ensemble la contribution essentielle à la nouvelle définition de la magie: les deux *Apologies*, auxquelles ils furent contraints de travailler l'un après l'autre dans l'espace de deux ans, mériteraient une lecture parallèle si le temps le permettait et si elles n'avaient pas été déjà trop exploitées.

Je me bornerai à quelques passages de Ficin sans répéter son propos général sur la magie — substantiellement cohérent avec celui qu'il avait déjà formulé en 1469 — et j'en isolerai précisément les nouvelles thèses sur les démons, que le traducteur de Psellus jugeait «non absque corpore», ainsi qu'il avait déjà défini le *spiritus* du monde et celui de l'homme dans le *Commentaire au Banquet*. Psellus avait expliqué «quomodo daemones occupant homines, loquantur, moneant, se transformant», mais aussi «quomodo magi exantant trahantque daemones»: il en avait tiré une définition qui — invariablement répétée jusqu'au temps de Della Porta — sera ensuite détournée vers un autre sens.

Magia vero facultas quaedam Graecis visa est potestatis plurimae compos. Tradunt enim hanc esse extremam sacerdotii portionem²⁹.

Le caractère sacerdotal de la magie, l'identification du magicien avec le savant, le roi et le prêtre, étaient devenus pour Ficin, déjà dans sa préface au *Corpus hermeticum*, un point essentiel pour ennoblir sa conception: et en cela il fut suivi d'abord par Pic, puis par Jacques Lefèvre d'Étaples³⁰.

²⁹ V. la traduction de Ficin dans ses *Opera*, Basileae 1575, II, p. 1944.

³⁰ IACOBI FABRI STAPULENSIS *De magia naturali*, lib. I, cap. I (ms. Vat. Reg. lat. 1115, f. 1r): «Apud Chaldaeos magi dicti sunt fere qui apud Graecos philosophi: hoc tamen discrimen esse videtur, quod philosophi magis contemplationi speculationique addicti, minus ad philosophiae secretos effectus sese probandos committunt, magi vero contra naturae miracula tentant, ita ut bono jure Chaldaeorum orientaliumque olim magia, nil nisi quaedam naturalis philosophiae practica operis executiva disciplina fuisse videatur, quo fit ut magia ea potissimum contempleretur quae nos ad occultos naturae eventus perducunt. Occulti enim sunt rerum attractus, quae per amicitiam fiunt, occultae rerum fugae quae fiunt per odia, occultae inquam et rerum transmutationes quas magi beneficio et solerte quadam indagine perficiunt». L'œuvre, signalée et datée d'environ 1493 par A. RENAUDET, *Préforme et humanisme à Paris pendant les guerres d'Italie*, Paris 1913, p. 151 n. (cf. «Revue historique», CXL, 1912, p. 241), est inédite dans un recueil de

Trithémus, Agrippa, Paracelse et beaucoup d'autres. Dans le premier chapitre du *De vita coelitus comparanda* il s'efforce de prévenir l'accusation de profanation sacrilège en insistant sur la différence entre les démons médiateurs et le *numen* divin.

Nemo itaque patet certis mundi materiis trahi numina quaedam a materiis penitus segregata, sed daemones potius animatique mundi munera stellarumque viventium³¹.

Voilà la définition des démons astraux dans le troisième livre du *De vita* qui, dans son ensemble, veut offrir une thérapeutique d'un nouveau genre (« on manque jusqu'ici de médecins pour les intellectuels »)³², mais qui ne prétend pas donner de traité systématique de médecine astrologique, « longum opus, exquisitu difficile, difficillimum observatu »³³; il n'est pas nécessaire de démontrer ici la présence dominante des astres et des démons dans le troisième livre, celui des textes de Ficinus qui eut le plus d'audience parmi ses contemporains. Mais l'*Apologie* qu'il fut contraint d'écrire en des circonstances moins dangereuses qu'elles ne le furent pour Pic, nous semble plus pertinente: ce texte est clairement bâti à partir des distinctions du Mirandolain, tandis que dans le traité *De vita* elles sont moins reconnaissables³⁴. Ficinus avait été accusé d'avoir appris à fabriquer les *imagines*, mais il

traités modernes de magie et d'astrologie qu'André Dudith a fait copier en 1569 (voir filigrane Briquet 9485, datée Toulouse 1568, et souscription de Dudith «Αἰὶν βρώσας 1569»). Cfr. P. COSTE, *André Dudith humaniste hongrois, 1533-1589*, Paris 1935, pp. 294-295 n.; THORNDIKE (*A History* ..., IV, p. 514) a signalé un fragment du même ouvrage à Bruxelles (Bibl. Royale, 10878, ff. 136r.-139v.), mais aucun des mss. ne donne le texte complet. Je me propose d'étudier ce traité. Il n'est pas nécessaire de rappeler le modèle ficinien de cette page; on le retrouvera dans la préface à la traduction du *Corpus hermeticum* (dont Lefèvre se fera éditeur) et dans plusieurs autres textes. V. IOANNES TRITHEMIUS, *De septem secundis*, ... adiectae sunt aliquot epistolae, Coloniae 1567, p. 106: «veteres illi sapientes philosophi principes et reges in scientia magiae naturalis perfecte imbuti»; HENRICUS CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia*, [Coloniae] 1533, p. III, lib. I, cap. 2: «merito ergo ab antiquis summa sanctissimaque scientia habita est [...] Plato et plures nobilissimi philosophorum [hanc] descendam navigarunt, hanc reversi summa sanctitate praedicarunt».

³¹ FICINUS, *De vita*, l. III, cap. 1 dans *Opera*, p. 532.

³² *Ibid.*, p. 493.

³³ *Ibid.*, lib. III, cap. 5, pp. 536-537; cfr. p. 543, cap. 10: «Denique concludamus cum Galeno astrologiam esse medico necessariam, qui de criticis diebus disputans ait: certam esse Aegyptiorum sententiam, id est Lunam significare affectiones in dies aegrotantis atque sani, adeo ut si misceantur cum Luna radii Iovis et Veneris, bene afficiatur uterque, sin autem Saturni vel Martis, contraria ratione se habeat».

³⁴ E. GARIN, *Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXI, 1940, p. 303. Fait allusion au *De vita* et aux critiques que l'oeuvre avait reçues à Florence et à Rome une lettre de Luigi di Andrea Lotti da Barberino au

se défendit en répétant la formule ancienne « non probo, sed narro », et en présentant ce fait comme un devoir de la part du commentateur de Plotin.

Neque de magia hac prophana, quae cultu daemonum nititur, verbum quidem ullum asseveravi, sed de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valetudinem coelestium beneficia capiat, effici mentionem. Quae sane facultas tam concedenda videtur ingenio legitime utentibus, quam medicina et agricultura iure conceditur, tanto etiam magis quanto perfectior est industria terrenis coelestia copulans³⁵.

Il reprenait alors un topos évangélique que l'on a vu chez Albert le Grand. («Ex hac officina magi omnium primi Christum statim natum adoraverunt. Quid igitur expavescis magi nomen, formidolose? nomen Evangelio gratiosum, quod non maleficum et veneficum, sed sapientem sonat et sacerdotem »³⁶.) Il était donc légitime de reconstruire la doctrine des magiciens antiques, fondateurs de la *pia philosophia* et premiers adorateurs du Christ guidés par la comète. Le vrai magicien «quasi quidam agricola est, certe quidam mundicola est». Il est cependant un honnête interprète et serviteur de la nature et non un adorateur païen du monde. («Nec propterea mundum hic adorat, quemadmodum nec agricola terram»). Dans une image digne de Della Porta, Ficinus compare le magicien à l'agriculteur:

Sicut agricola humani victus gratia ad aerem temperat agrum, sic ille sapiens, ille sacerdos gratia salutis humanae inferiora mundi ad superiora contemperat, atque sicut ova gallinae, sic opportune terrena subiicit fovenda coelo³⁷.

Parfaitement légitime est donc l'usage magique des influences célestes, usage qui est précisément la source de la magie naturelle en ne faisant que répéter l'oeuvre divine qui a établi «ut a superis infima generentur et moveantur et regantur». Condamnable, mais toutefois possible est l'autre magie qui fait appel aux démons: ceux-ci, dans l'*Apologie*, ne sont plus les *spiritus* célestes, mais ils reprennent, en paroles déprécatives, les caractéristiques de la démonologie des inquisiteurs.

Denique duo sunt magiae genera. Unum quidem eorum qui certo quodam cultu daemones sibi conciliant, quorum opera freti fabricant saepe portenta [...] Alterum vero

secrétaire de Lorenzo de Medici, Niccolò Michelozzi, de Rome 19 janvier 1488 [1487 *stylo florentino*], se trouvant dans le Fond Ginori-Conti de la Bibliothèque Nationale de Florence, n. 29, carte Michelozzi, ins. 83, c. 51: «La dissertazione de Messer Marsilio non mi è stata mandata: non me ne curo, sono faccende sue e non mie».

³⁵ FICINUS, *Apologia*, in qua de medicina, astrologia, vita mundi, item de Magis, qui Christum statim natum solutaverunt, agitur, dans *Opera*, p. 573; cfr. PICUS, *Apologia*, dans ses *Opera*, Basileae 1601, I, pp. 110-114.

³⁶ FICINUS, *Apologia* ..., p. 573.

³⁷ *Ibid.*

eorum qui naturales materias opportune causis subiiciunt naturalibus, mira quadam ratione formandas. Huius quoque artificii species duae sunt: altera quidem curiosa, altera necessaria. Illa sane ad ostentationem supervacua fingit prodigia [...] hoc tamen tanquam vanum et saluti noxium procul effugiendum. Tenenda tamen species necessaria, cum astrologia copulans medicinam³⁸.

L'on sait que c'est précisément la combinaison de la médecine et de l'astrologie et, en particulier, les *imagines* et les *characteres*, moyens thérapeutiques préférés de Ficin, qui seront dénoncés au début des *Disputationes*³⁹. Jean Pic feindra, par diplomatie, de penser que son ami, dans le traité *De vita*, les avait décrits sans y croire⁴⁰, ce que Ficin s'empresse de confirmer dans la célèbre lettre à Politien⁴¹, leur ami commun qu'il avait

³⁸ Ibid.

³⁹ IOANNES PICUS, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, éd. E. GARIN, Firenze 1946, I, p. 62: «Nam si felix hora notaretur, imagines ex materia quadam caelestibus illis naturis cognatione posse conflare, ad quos miris machinamentis deducta virtus ab astris, felicissimos faceret homines rerumque potentes, illarum vel tactu vel gestatione quicquid appeterent facile consequentes». Cfr. IOANNES FRANCISCUS PICUS, *De rerum praenotione*, lib. VII, cap. 10, dans *Opera*, II, pp. 668-669 (cité par WALKER, *Spiritual and Demonic Magic* ..., p. 148 n.) qui critique certains de ses contemporains, entre autres Marsile Ficin, qui sont aussi fous qu'ils «fabrefieri aurea gestamina sub syderum configurationibus carent et imagines illis insculpi». Les *Disputationes* ne sont qu'une première partie de la critique générale que Jean Pic se proposait d'écrire: mais «adversus superstitiones pauca admodum schaedis commiserat», comme on lit dans I. F. PICUS, *De rerum praenotione*, pp. 468-469.

⁴⁰ IOANNES PICUS, *Disputationes* ..., I, p. 60: «Porro noster Marsilius scripsit adversus eos [astrologos] aperto Plotini vestigia sequutus. In quo interpretando et enarrando magnopere rem platonice iuvit, auxit et illustravit. Quod si valetudini consulens hominum aliquando corrogat sibi de coelo quaedam etiam auxilia, optat ille potius ita fieri posse quam credat. Testari hominis mentem fidelissime possum, quo familiariter utor, nec habui ad detegendam istam fallaciam qui me saepius et efficacius adhortaretur». Ce texte célèbre est cité par L. THORNDIKE (*Marsilio Ficino und Pico della Mirandola und die Astrologie*, «Zeitschrift für Kulturgeschichte», XLVII, 1928, p. 584) contre la thèse de Pusino selon lequel «Pico habe oft Ficinos Glaube an die Astrologie verflacht»; cfr. THORNDIKE (*A History* ..., IV, chap. LXIII) qui discute sur Pic et Ficin à propos de la condamnation de l'astrologie et trouve le premier plus sincère que l'autre, qui ne subirait pas de véritables variations. Si Ficin a critiqué certains abus des astrologues, il croit toujours en l'astrologie, en la magie talismanique, etc. Thorndike n'analyse pas la *Theologia platonica*, ni le *Commentaire au Banquet*; il examine séparément les trois livres du *De vita*, de même que l'*Apologie*; il étudie enfin Ficin après Pic, Lefèvre, Bouelles et Trithème. Une analyse plus riche du texte cité des *Disputationes* dans l'art. cité (v. note 34) de GARIN, p. 303.

⁴¹ M. Ficinus Angelo Politiano ..., Die XX Augusti 1494; *Quid sentiat de astrologia*, dans *Opera*, I, p. 958: «Contra multos astrologos [...] merito et Picus [...] et tu certatis [...] Ego autem quid? Profecto tanquam in omni vita vobis unanimis, in hoc quoque

déjà cité à côté de Pic et de Landin dans la conclusion de l'*Apologie*. Auparavant, toutefois, les attaques d'un théologien traditionnel, le maître du Saint Palais, Pedro Garsias (qui, dans ses *Determinationes magistrales*, avait réfuté entre autres l'«opinio magorum de vocibus et incantationibus, quibus utuntur in opere magico»), avaient été dirigées non pas contre Ficin, mais contre les *Conclusiones* de Pic⁴². Si celui-ci, avec les *Disputationes* posthumes, a apporté une contribution essentielle à la critique de l'astrologie, et, par conséquent, de tout le système cosmologique qui en découlait, avec ses écrits de jeunesse, il s'était rapproché de Ficin dans la codification et dans la remise en valeur de la nouvelle magie. Nous nous rappelons tous — en particulier grâce à la récente et très brillante étude de Mlle Yates — sa définition (prise comme on l'a remarqué chez Psellus) de la magie comme *absoluta consummatio* de la science de la nature, mais non plus comme chez Psellus obtenue à l'aide des démons, même si ceux-ci sont toujours présents dans son univers. Les passages de l'*Heptaplus* qui développent ce thème, furent repris par le plus heureux des divulgateurs de la *philosophia occulta*, Corneille Agrippa, comme fondements de son oeuvre⁴³; par son intermé-

studio conspiro vobiscum, et si forte non decerto strenue, tamen ita plane decerno. Caeteri quidem platonici, caelestes imagines quas describunt astronomi, pro oportunitate commemorant, neque reprobant eas, neque rursus comprobare student. Plotinus autem talia extra controversiam ridet. Ego quoque in commentariis meis in eum tanquam interpres aequae derideo, partim quidem eius auctoritate confusus, partim etiam quoniam nullam habeo certam eiusmodi rationem. Multas praeterea ibidem astrologorum regulas in controversiam simili ratione deduco. Sed in libro *de vita*, ubi profiteor medicinam et remedia vitae utcumque et qualicumque possum undique diligentur exquirere, neque despicio prorsus imagines illas, neque omnes respo regulas; etsi enim arbitror certam illis rationem nullam inesse, tamen ut studiosissimus humanae medicinae curator remedia, non solum sapientibus certa, sed etiam multis probabilia sector [...] Quod autem in principio libri III dicere videor, imagines ab antiquioribus platonici in coelo dispositas esse, non id equidem volo. Non enim consilium ibi meum est Platonicos affirmare coelestium imaginum assertores, de quibus aut nihil aut parum quid loquantur. Sed Platoniorum quorundam fuisse sententiam, mundi animam coelestia sibi corpora peperisse stellasque cum coelo atque ultra stellas singulas, si modo ibi ullae sunt imagines [...] Denique tam in libris *de vita*, quam *de sole et lumine* cum philosophicis poetica miscens liberius sum interdum et forte licentius evagatus, cum Plotino parcius severius ago, ut mihi tandem non ingratus sit futurum astrologica portenta fuisse a Pico nostro Mirandula singulariter confutata».

⁴² PETRUS GARSIAS, *Determinationes magistrales*, Roma 1489, f. m^o v^o, sqq.: *Opinio magorum de vocibus et incantationibus quibus utuntur in opere magico*.

⁴³ V. mon édition d'AGRIPPA, *Dialogus de homine*, «Rivista critica di storia della filosofia», XIII, 1958, pp. 56 sqq. Sur la présence, très forte, mais complexe et bien discutée, de Ficin dans l'oeuvre de Bruno, v. l'interprétation de F. Yates, mais aussi les observations

diaire, ces textes sont passés dans la *Magia naturalis* de Della Porta⁴⁴. Il ne s'agit plus là seulement de formules efficaces et heureuses du point de vue rhétorique; mais elles semblèrent encore à l'auteur napolitain toujours dignes d'encadrer désormais toutes les expériences de plus en plus modernes rassemblées dans l'édition définitive de son oeuvre.

Avec les vingt livres de la *Magia naturalis*, nous sommes au seuil de l'Académie des Lyncées, et Della Porta est en train de se consacrer aux expériences optiques grâce auxquelles on disputera à Galilée la paternité de l'invention du télescope. Toutefois, on retrouve encore au début de la *Magia naturalis*, pour définir *Quid sit magia*, le topos de Pic qui avait été déjà suivi par Lefèvre et par Agrippa:

Magiam a Perside nomen et originem duxisse inter platonicos non obscuri testantur Porphyrius et Apuleius [...] eosque Magos appellant quos latini sapientes, Graeci philosophos [...] ⁴⁵.

Je ne lirai pas la liste non moins topique des représentants de la *pia philosophia*. Ceux qui sont mentionnés par Ficini et par Pic sont tous de nouveau cités par Lefèvre, Agrippa et Della Porta. Il est plus intéressant de retrouver littéralement reprise la distinction des deux magies, qui, en 1589, au coeur de la Contre-Réforme et des persécutions des sorciers, ne sera qu'un peu plus nette.

importantes de A. INGRONO, *Ermetismo e oroscopo delle religioni nello «Spaccio» bruniano*, «Rinascimento», N. S., VII, 1967, pp. 157-174.

⁴⁴ GIAMBATISTA DELLA PORTA, *De miraculis rerum naturalium libri IV*, Antverpiae 1560, lib. I, capp. I, II, IV; cfr. l'éd. finale en vingt livres (1589) qui conserve les pages tirées d'Agrippa sur le nom perse du *magus* et sur les pères anciens de la discipline, *qualis esse oportet magiae professor*, sur les *virtutes potentes abditaeque*. Je ne connais pas d'études sur ces emprunts de Porta à Agrippa qui n'ont pas été remarqués dans le livre tout récent de W. SHUMAKER, *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley-Los Angeles-London 1972 (paru après la rédaction de mon rapport), qui choisit Ficini, Agrippa et Porta comme exemples pour son chapitre sur la *white magic*. Même W. E. PRUECKERT (*Gaballa. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin 1967, p. 64), qui reconnaît que «so oft in Portas Einleitung und in seinem Buche sichtbar wird, dass er Agrippa kennt», ne dénonce pas ces emprunts. Cfr. *supra* n. 30.

⁴⁵ PORTA, *De miraculis* ..., p. 1 (cfr. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, lib. I, cap. 1). Porta donne toute la liste des «auteurs» et inventeurs de la magie: «Graeci philosophos ab uno Pythagora, Indi Gymnosophistas graece, Aegyptii sacerdotes, Cabalistae Prophetas, Babylonii nec non Assyri Chaldeos, Celtae Druidos et Bardos, qui et Semnothei appellantur». Ces exemples ne se trouvent pas dans Ficini, mais avaient été ajoutés par Agrippa. Dans l'éd. de 1589, Porta ajoutera quelques mots, mais ne changera pas le sens de son texte. Cfr. *supra* n. 30.

Bisariam magiam ipsam dividunt: infamem alteram ac immundorum spirituum commercium inauspicatam, carminibus et nefariae curiositatis arte concinnatam efformatamque, quam goetiam, cui omnes docti praestantesque viri adversantur⁴⁶.

Pic aussi avait dit en 1486: «Illius nemo unquam studiosus fuit vir philosophus et cupidus discendi bonas artes», mais il avait poursuivi bien différemment à propos de la magie naturelle:

Ad hanc Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato descendam navigavere, hanc praedicaverunt reversi et in arcanis praecipuam habuere⁴⁷.

Il n'est pas surprenant de retrouver les mêmes propos — ainsi que beaucoup d'autres de même origine — chez Della Porta. On peut toutefois se rappeler les récentes observations de M. Aquilecchia, à savoir qu'une telle distinction correspond chez Della Porta à la défense des sorcières, considérées comme les victimes de drogues et d'illusions «mélancoliques» (ce qui provoqua les attaques de Jean Bodin qui, à juste titre, associa Della Porta à Agrippa et à son élève Wier), et que la distinction théorique des deux disciplines suscita une réfutation spéciale de Thomas Eraste, l'un des partisans les plus cultivés de la persécution⁴⁸.

Magia naturalis nulla est vel fuit unquam [...] Non ignoro a plerisque affirmari duplicem esse magiam [...] Non nescio etiam quibus hanc elogiis ornent, apicem, fastigium, perfectionem, consummationem ac finem appellantes philosophiae naturalis. At vellem mihi monstrari quatenus haec ars esset, quis excogitasset, quis coluisset, quibus constaret praecipitis et partibus naturae finibus non egredientibus [...] At quae vera sunt in hac arte (nam superstitiosa et falsa multa miscuit veris, et mendacia turpissima ex aliis transcripsit) tantum abest ut magiae nomen retinere possint, ut ne mirabilia quidem videantur peritis agricolis et rerum rusticarum paulo studiosioribus⁴⁹.

L'observation finale d'Eraste est historiquement fondée, puisque le contenu de la *Magia naturalis*, en 1589, est désormais très semblable à celui de l'autre encyclopédie de Della Porta, les *Villae*: il y enregistre simplement les moyens les plus raffinés, connus des artisans et des paysans de l'époque. Sans aucun doute, la révolution scientifique et le progrès de la technologie étaient en train de modifier profondément les connaissances naturelles au cours de ce siècle. Cependant, si nous ne considérons pas l'histoire de la science selon le critère positiviste de la validité actuelle des inventions, si

⁴⁶ PORTA, *De miraculis* ..., p. 1.

⁴⁷ PICO, *Oratio de hominis dignitate*, éd. Garin, p. 150.

⁴⁸ G. AQUILECCHIA, *Appunti su G. B. Della Porta e l'Inquisizione*, «Studi secenteschi», IX, 1968, pp. 3-31.

⁴⁹ THOMAS ERASTUS, *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi Pars prima*, Basileae 1572, pp. 132-133, dans AQUILECCHIA, *op. cit.*, p. 11 n.

nous tenons compte, au contraire, des conceptions générales, des hypothèses et des prémisses métaphysiques, sur un point encore Della Porta se rapproche de Pic, et justement sur le point qui a été souvent isolé en tant que matrice des *Augmenta scientiarum* du chancelier Bacon.

Nihil aliud magicae naturalis opera credatis quam naturae opera: ars autem illius est ministra ac naturae sedulo famulatur [...] Unde recte Plotinus magum naturae ministrum, non artificem vocat⁵⁰.

On a déjà vu cette thèse avancée par Ficcin en 1469:

Magiae igitur opera naturae opera sunt: ars vero ministra [...] Quemadmodum in agricultura natura segetes parit, ars preeparat⁵¹.

La référence à Plotin avait été introduite par Pic.

Plotinus ubi [*Enn.*, IV, iv, 42-43] naturae ministrum esse et non artificem magum demonstrat, hanc magiam probat asseveratque vir sapientissimus, alteram ita abhorrens, ut, cum ad malorum daemonum sacra vocaretur, rectius esse dixerit ad se illos quam se ad illos accedere et merito quidem [...] haec interspersas Dei beneficio et interseminatas mundo virtutes quasi de latebris evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturae sedulo famulatur⁵².

Pierre Pomponace, aristotélicien très attentif aux discussions et aux disciplines cultivées par les platoniciens, avait été amené à se prononcer sur ce thème dans une *Quaestio de Alchimia* inédite, soulevée *pro complemento* à la fin du troisième livre *Metheorologicorum*. La tradition considérait les opérations d'alchimie comme exclusivement artificielles, mais Pomponace jugeait nécessaire d'analyser à fond les actions naturelles, artificielles et mixtes. Il concluait en acceptant la définition du platonicien Galien:

Quod omnium horum [sanationum] operatrix est natura, medicus autem minister; seu etiam magister non dat scientiam discipulo, ita ut principaliter causet; sed tantum proicit semina in animum discipuli [...] Nec medicus sanat, nec alchimista facit aurum, sed solum sunt ministri naturae principaliter agentis⁵³.

Il n'est pas surprenant de trouver une doctrine typiquement platonicienne et plotinienne chez l'*outsider* de l'école aristotélicienne qui, dans le traité *De incantationibus* avait analysé si minutieusement les textes et les

⁵⁰ PORTA, *De miraculis* ..., p. 2.

⁵¹ FICIN, *Commentaire au Banquet* ..., p. 220 (VI, 10).

⁵² PICO, *Oratio* ..., p. 152.

⁵³ La *Quaestio*, inédite dans le ms. lat. 6535, f. 343^v-350^r de la Bibliothèque Nationale de Paris, avait été signalée par B. NARDI (*Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, pp. 83-84) et me paraît digne d'une étude plus poussée: il serait très utile de la replacer dans l'ensemble des données qui viennent du *De incantationibus* (1520, éd. posthume 1556) et d'autres inédits non considérés par Nardi.

interprétations répandues par Ficcin. Pomponace appliquait le rasoir d'Ockham aux démons qui sont inutiles pour expliquer les prodiges: ceux-ci étaient au contraire tous imputés à la détermination des astres, lesquels non seulement *inclinant*, *sed cogunt*. L'action rénovatrice du magicien n'était donc pas possible pour Pomponace, mais les significations célestes et les prodiges naturels gardaient leur efficacité tout entière. On peut remarquer une curieuse convergence chez un humaniste, fort imbu de Cicéron et d'intérêts rationalistes, Polidore Vergil, qui exclut la magie («veni in certamen cum ariolis, auguribus, haruspibus, vatibus, sortilegis, quos partim divinis, partim naturalibus [...] devictos rationibus [...] videre iam licebit»), mais qui admet l'observation de certains signes fondés sur la nature. «La nature continue à montrer de nombreux signes, dont l'observation a permis l'explication de certaines pratiques, de manière que ceux qui pratiquent ces activités puissent avoir accès à beaucoup de choses qui leur sont propres, comme c'est le cas de la météorologie et de l'agriculture»⁵⁴.

Si des rapports entre la magie et les prémisses de la nouvelle science, que nous avons essayé de mentionner en bref, nous passons aux rapports entre la magie et la démonologie, cette question complexe apparaîtra sous un jour différent. Souvent, à cet égard, la magie néoplatonicienne fut mise en accusation. Le premier cas qu'il nous faut rappeler est l'intervention immédiate de Callimaque Experiens, gratifié par Ficcin du titre de *conplatonicus*, mais qui avait ironiquement repoussé une telle identification. Philippe Buonaccorsi connaissait les thèses du traité *De Vita* et déjà dans sa première lettre (datée, par M. Zathéy, du dernier jour de l'an 1484) il fait référence aux indications thérapeutiques initiales⁵⁵. Ce furent ses questions

⁵⁴ POLYDORUS VERGILIUS, *Dialogorum de patientia libri II* [1543] *de vita perfecta liber I, de veritate et mendacio liber I, de prodigiis libri III* [1526], Basileae 1545, p. 95.

⁵⁵ P. O. KRISTELLER (*Supplementum ficinianum* ..., II, pp. 224-225) a édité le texte de la lettre («quas validitudo tua ratio et cura corporis exigit matutinas capitis fricationes dinumerares») qui fait allusion au *De vita* (lib. I, cap. VIII, p. 501). Il ne s'agit donc pas de la «testimonianza assai precisa di un incontro personale» (ce qui, d'ailleurs, est bien probable), comme dit G. RADETTI (*Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino*, dans le colloque *Umanesimo e esoterismo, Atti del V Congresso Internazionale di studi umanistici*, Padova 1960, pp. 111 sqq.); cfr. *ibid.*, pp. 123-139; J. ZATHEY, *Quelques recherches sur l'humaniste Callimach (Filippo Buonaccorsi 1437-1496)*, v. aussi ZATHEY, *Recherches sur le milieu de Callimaque Experiens et de Jean Pic: «Triologus in rebus futuris annorum XX proximorum»*, dans le colloque *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, Firenze 1965, II, pp. 119-147; G. RADETTI, *Il problema del peccato in G. Pico e in Filippo Buonaccorsi detto Callimaco*

sur les démons qui provoquèrent de la part de Ficini la déclaration la plus explicite sur l'identité des démons et des étoiles :

Platoniorum sententia est [...] quot in coelo dii, id est, stellae sunt, totidem circa terras esse daemonum legiones, totidemque in qualibet legione daemones contineri, quot in coelo sunt stellae, duodecimque esse daemonum principes quemadmodum et duodecim sunt in zodiaco signa. Praeterea alios quidem Saturnios esse, Iovis alios, Martiosque atque Solares. Similiter pro aliarum stellarum tam nomine, quam virtute varios daemones censent atque cognominant. Addunt tot insuper esse humanarum ordines animarum, quot et stellae et daemonum legiones connumerantur, aliasque aliorum tum daemonum, tum syderum, tam naturam quam munus appellationemque sortiri. Hos vero daemones appellant genios ingenuos duces ingenii, singulos singulis animabus a lege fatali, id est, ab ipsa quando animae labuntur in corpus, sphaerarum omnium dispositione influxuque nobis accommodatos quibus mentes nostrae quatenus deterioribus quibusdam daemonibus sensibusque non parent, quotidie facili quadam occultaque persuasione ita ferme ducuntur, ut naves gubernatore reguntur³⁶.

L'intervention suivante de Callimaque est représentée par un de ses ouvrages les plus célèbres, la *Quaestio de daemonibus* (1484-1485), qui est contemporain de la rédaction du *De Vita coelitus comparanda* et concerne les mêmes problèmes. Tandis que, d'après quelques historiens, il ne faudrait y voir qu'une critique interne d'un vrai *complatonicus*, je suis portée, pour ma part, à y voir l'attaque ironique et intentionnellement corrosive de quelqu'un qui connaît bien Platon et les néoplatoniciens, mais qui part de positions bien différentes, à savoir de positions épicuriennes et de thèses sur la positivité et la relativité des religions, comme le croit M. Garin; ou padouanes, comme le suggère M. Zathay. (En effet, ces tendances convergent souvent autour du thème de l'horoscope des religions.) Il est vrai que la *Quaestio* ne discute pas le rapport âme-corps, ainsi que le voulait M. Kiezkowski, mais seulement la possibilité pour les démons de s'introduire dans l'espace corporel déjà entièrement occupé par l'âme et de dominer la force de celle-ci, unique moteur traditionnellement admis comme guide du corps.

Experiente, ibid., pp. 103-117; E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, pp. 282-286; A. KEMPF, *Une polémique méconnue de Callimaque à propos du platonisme de Marsile Ficini*, «Archives internationales d'histoire des sciences», XVII, 1964, pp. 263-272. Bien que refusant de voir dans Buonaccorsi un *complatonicus* tout court, au moins dans le sens de la *pia philosophia*, je ne suis pas d'accord avec Kempf pour qui (p. 270), «en professant cette thèse sur l'unité organique de la nature humaine, Callimaque se rapproche visiblement du courant progressiste et hétérodoxe dans la philosophie italienne vers la fin du XV^e siècle, de l'averroïsme padouan».

³⁶ FICINI, *Opera*, I, p. 865.

Non enim quia subtilis et potens spiritus, ideo etiam statim et penetrat et vexat corpora, praesertim repugnante natura quae movendo corpori non alium motorem admittit quam animam eaque diffusa in omnes etiam minimas partes cultusque membri super-adventuro spiritui locum vacuum non relinquit [...] Non intelligo quomodo aliquid esse possit et non esse in loco³⁷.

Sans suivre la savante argumentation de Callimaque, qui connaissait certainement les disputes scholastiques et était en même temps expert dans le style humaniste, nous sommes frappés par l'exclusion de tout principe démoniaque et par la réduction conséquente de l'âme à une substance s'ajoutant à un corps pour en être le moteur et ayant les mêmes limites que les substances finies. Si Callimaque ne discute pas l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, nous pouvons le soupçonner d'avoir voulu énoncer les prémisses de cette réfutation, quitte à les développer ensuite dans certaines de ses discussions privées qui avaient déjà provoqué à Rome les accusations et l'exil qui le firent venir en Pologne. De caractère tout à fait padouan et libertin est sans aucun doute l'insistance avec laquelle il défie Ficini de lui prouver ses *spiritus adventicii* « non theologice, sed naturaliter ». Philippe Buonaccorsi distingue toujours les *physici* des *theologi*, les conclusions de la raison naturelle et « quae religiosi profitentur ». Ce ne sont pas là uniquement de prudentes prémisses, mais le sceau d'une école orientée vers ce que l'on appelle la « double vérité » : rien de plus éloigné de la *pia philosophia* et de la *docta religio* de Ficini ou d'un platonisme orienté dans un sens apologétique. Même en ce qui concerne Pic, destinataire de la *Quaestio de peccato* suivante, le ton de Callimaque reste inchangé. La rigoureuse distinction entre les procédés rationnels et la foi, l'horoscope des religions, l'exclusion des démons, de leur responsabilité dans le péché, mais peut-être du péché lui-même, la réduction à l'absurde d'une définition de l'âme très accréditée (ce qui peut difficilement être regardé comme fortuit chez un penseur aussi savant et subtil que Callimaque Experiens) font penser à Pierre Pomponace. Une génération après, celui-ci sera en effet un critique très assidu des thèses de Ficini : on connaît bien ses critiques de quelques définitions de l'âme, mais on pourrait encore ajouter beaucoup d'autres exemples en exploitant son traité *De incantationibus* qui expose une méditation tenace de nombreux dialogues

³⁷ KRISTELLER, *Supplementum* ..., II, pp. 225-228. La lettre, sans date, débute avec un remerciement ambigu : «Appellando me complatonicum preclusisti mihi aditum tendendi contra scripta tua [...] que tu de genere natura numero et ordine demonum explicasti, non secus ac si ab ipso rerum omnium conditore enunciata essent », où je ne peux m'empêcher de soupçonner une certaine ironie.

platoniciens ainsi que de la *Theologia* de leur traducteur Ficin. Pomponace évoque aussi les *Conclusiones* de Pic, tout en les modifiant largement, lorsqu'il énonce sa thèse générale:

Nihil repugnat omnia quae in magica dicuntur fieri per daemones, posse etiam fieri per homines, nullo concurrente auxilio ipsorum daemonum, quoniam dictum est daemones talia facere quoniam applicant activa passivis [...] Unde fit ut consimiliter homines operari poterant veluti daemones operantur; quare tota magica poterit reduci in causas naturales, veluti Zoroaster [...] reduxit⁵⁸.

La présentation de la magie comme innocente et naturelle application et combinaison de l'actif au passif avait été propre à Pic, au même titre que l'autre définition fondamentale: « Magia est factiva »⁵⁹, reprise par Pomponace. D'ailleurs, le topos présent dans le *De incantationibus*: « magus in lingua persica sapiens interpretatur »⁶⁰, dérive également de Ficin et de Pic. S'il n'y a donc pas de doutes quant à l'information et à l'actualité, ce seront les développements de l'argumentation de Pomponace qui éclaireront son profond désaccord avec les deux *conplatonici*. Ce n'est pas tant à sa croyance massive en la détermination astrale que je pense, ni à l'attaque qui suivra contre Pic (« quamquam aliqui referant sententiam non esse suam », mais plutôt de Savonarole)⁶¹, ni même aux critiques à l'*ordo dicendi* de Platon et à sa façon de philosopher par métaphores, qui l'aurait fait apprécier des prêtres tandis que les philosophes rigoureux s'exposaient à leur persécution⁶². Je pense plutôt à la manière dont Pomponace présente « Platonis de daemonibus opinionem incertam », et s'oppose aux prémisses fondamentales de nombreuses pages du *De Vita* et de la *Theologia platonica*. Il en arrive à dire:

⁵⁸ P. POMPONAZZI, *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus*, éd. G. Gratarol, Basileae 1567², p. 98.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁶² *Ibid.*, p. 269; mais Platon et d'autres platoniciens sont mentionnés bien souvent, entre autres, pp. 123-124, 125, 227-228 (*Ion*), 133 (*Timée*), 142 (*Phèdre, Timée, République*), 152 (*Phèdre*), 191 (« Ecclesia tenet de maleficiis et Platonem »), 199 (« videmus Platonem, Zoroastrem et omnes magos resurrectionem posuisse, ut Marsilius Ficinus *Theologia platonica*, IV, 2 et XV, 12 »), 203-204 (*Apologie*), 250 (*Alcibiades II*), 281, 316 (*République*). *Ibid.*, p. 205, Pomponace voit dans les persécutions subies par les philosophes grecs la « causa cur Aristoteles aperte locutus non fuerit: genus namque philosophandi per aenigmata, metaphoras et fitiones a Platone usitatum damnavit Aristoteles et ex toto a se reiecit. Quare nil mirum si Plato a vulgaribus et sacerdotibus fuerit exaltatus, Aristoteles autem repulsus et depressus »; v. aussi pp. 243, 269.

[...] imo ego suspicor neque Platonem hos voluisse; quod si in plerisque locis videatur eos ponere, facit hoc propter vulgares instruendos⁶³.

Si, donc, d'une part, les démons représentent une supposition superflue à éliminer, Pomponace ne peut pas non plus, d'autre part, accepter la thèse de Pic qui considère naturelle toute la magie (« Neque tota magica est naturalis, sed tantum pars illa quae est de occultis naturae operibus »)⁶⁴. Les promesses magiques les plus sublimes et les plus surprenantes font partie, en revanche, de la théurgie et des autres secteurs non seulement défendus, mais sans fondements: faisant écho à la censure scolastique de Pedro Garsias à l'égard de Pic (censure contemporaine de l'*Hexenbulle*), Pomponace insinue enfin: « alii enim per has artes volunt haberi Dii, quod est maximum peccatum »⁶⁵. Il ne se prononce pas sur la réalité du sabbat et de la sorcellerie, qui, évidemment, était inconciliable avec de telles prémisses; le neveu de Pic, dans son dialogue *Strix*, s'exprimait très différemment, lui qui, peut-être, connaissait l'œuvre de Pomponace écrite à Bologne trois ans auparavant et mise en circulation manuscrite. Totale opposées nous apparaissent, donc, les positions des deux penseurs du XVI^e siècle: Jean-François Pic réfute l'astrologie à l'aide de l'argumentation raffinée des sceptiques antiques et déclare qu'il y inclut tous les « vains » et profanes arts occultes, mais à la requête d'un inquisiteur, il se montre convaincu de la démonologie du *Malleus*. Le passage de la théorie à la pratique et la confrontation avec les conflits sociaux contemporains conduisent souvent à d'importantes contradictions! Même dans le cas de Pomponace, son allusion au *maximum peccatum* de la théurgie me porte à douter, au moins en partie, de la conclusion triomphante de Thorndike (« si ses thèses avaient été acceptées, on n'aurait plus brûlé une seule sorcière! »)⁶⁶. Parmi les platoniciens eux-mêmes, la tragique actualité de la question des sorcières provoquait des conflits. Si, en 1494, Lefèvre avait écrit, sur le modèle florentin, une *Magia naturalis*, son jeune ami, Charles de Bouelles, théoricien de la liberté du savant, était, quelques années plus tard, sur le point d'impliquer dans la persécution de la sorcellerie le bénédictin Johannes Trithémus, lié lui aussi à la leçon de Ficin et de Pic.

⁶³ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 75. Pour reconstruire les idées de Pomponace sur la magie, il faudra tenir compte aussi de son *De actione reali*, 1515 (déjà signalé par H. Busson, *Introduction à son choix de textes du De incantationibus*, Paris 1930, p. 11) et de l'*Apologia*, lib. II, 1518, dans ses *Tractatus acutissimi*, Venetiis 1525, f. 38 r. sqq., 69v. sqq.

⁶⁶ THORNDIKE, *A History ...*, V, p. 110.

En réalité, malgré les doutes exprimés par les historiens, Trithémus croyait en la magie cérémonielle, et sa *Steganographia*, qui enseigne un langage secret tissé de noms démoniaques, n'est pas un innocent système cryptographique comme sa *Polygraphia*, ni comme le traité *De Furtivis litterarum notis, vulgo de zifferis*, publié non sans difficultés par Della Porta. D'autres écrits, tels que les *Octo quaestiones* et le *De septem secundis* le confirment, mais avant ceux-ci — rédigés pour Maximilien d'Autriche et pour l'Électeur de Brandebourg au début du XVI^e siècle — il y avait eu la *Steganographia* qui avait scandalisé Bouelles. Informé sur l'existence de cet ouvrage par une lettre écrite par Trithémus en 1499 et qui circulait alors en France, le jeune humaniste se rendit en visite à la fameuse abbaye de Sponheim. L'abbé Trithémus l'accueillit généreusement et après lui avoir montré ses autres ouvrages, il ne lui cacha pas le « memorandum opus Steganographiae necdum eo tempore consummatum ». Mal lui en prit. « Vidit Bouelles et obiter legit » : sans demander la « clavis » qui prétendait expliquer les noms des démons par un pur expédient mnémotecnique, le français, à son retour, déclara à Germain de Ganay, un prélat, admirateur et correspondant de Ficin, que Trithémus était « pravis artibus deditum, magum et necromanticum ». Trithémus était bien au contraire partisan de la persécution des sorcières, et évidemment il commença à jurer.

Cum daemonibus pravis ac perniciosis, magicis vel necromanticis artibus me nullum unquam habuisse commercium: sed omnia et singula quae vel scripsi vel scripturum me sum pollicitus, pura esse, sana, naturalia et christianae fidei in nullo penitus adversa⁶⁷.

La crainte des insinuations de Bouelles l'empêcha également de publier l'innocente *Polygraphia* pendant toute la période où il resta à Sponheim et même après qu'il fut chassé, en 1507, de cette riche abbaye pour des accusations du même genre. Mais ses lettres publiées plus tard, ses sources (*Picatrix*, Libanius Gallus), que son disciple préféré Cornelius Agrippa organisera en un système, et le jugement même qu'il porte sur le traité *De Occulta philosophia* de ce dernier ne laissent aucun doute. En répondant à la dédicace de cet ouvrage, qui associait des thèmes et des citations de Ficin et de Pic à des rites cérémoniels et à une numérologie mystique typiquement trithémiennes, l'abbé relançait sa polémique contre Bouelles (« Bos lassus fortiter figit pedem ») et allait jusqu'à repousser la distinction entre magie naturelle et magie cérémonielle:

⁶⁷ IOANNES TRITHEMIUS, *Polygraphiae libri sex*, s. l. 1518, f. b.^r-v, *Ad Maximilianum Caesarem praefatio*. Cfr. mon édition des *Testi scelti d'AGRIPPA*, dans *Testi umanistici sull'ermetismo*, «Archivio di filosofia», Roma 1955, pp. 117-118.

[...] cum nemo sapientum iudicio veraciter doctus esse queat, qui unius duntaxat facultatis rudimenta iuravit [...] tanto enim quisque doctior esse putatur, quanto ignorat pauciora. Unum hoc tamen te monemus custodire praeceptum, ut vulgaria vulgaribus, altiora vero et arcana altioribus atque secretis tantum communices amicis⁶⁸.

Pendant de nombreuses années, l'élève resta fidèle à ce modèle de sagesse naturelle et cérémonielle, il garda longtemps le secret initiatique utilisé non seulement par Trithémus. On sait cependant que, sans abandonner l'idéal d'une magie opérationnelle et en publiant même pendant sa maturité son oeuvre de jeunesse, sur laquelle il exprimait désormais de sérieuses réserves, Agrippa mûrit une position critique qui s'exprima dans son traité *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Il nous importe peu d'examiner ici les rapports entre les deux oeuvres qui, certainement, s'expliquent en grande partie par la crise de la Réforme, qui retenait l'attention de l'auteur et à laquelle il participait dans une certaine mesure. En conclusion, je voudrais toutefois rappeler que l'un des chapitres du *De vanitate* (XCVI: *De arte inquisitorum*) et auparavant une série de lettres adressées au juriste érasmien Claude Chansonette, montrent Agrippa en train de combattre la persécution des sorcières par d'autres moyens que l'arme de la critique et de la satire. En 1519, magistrat de la ville de Metz, il avait employé toutes les ressources de son expérience juridique pour soustraire une paysanne de Voippy à la persécution de ses concitoyens qui la traitaient de sorcière, parce que née d'une femme que l'on croyait telle: il avait finalement réussi à annuler le procès aussitôt entamé par les inquisiteurs dominicains de la ville⁶⁹. Agrippa n'hésitait pas, dans sa correspondance de cette année-là et dans le chapitre plus pondéré du *De vanitate*, à mettre sur le même plan la persécution que le Saint Office dirigeait contre les sorcières et celle qu'il dirigeait contre les intellectuels et les réformateurs. Ce rapprochement est encore aujourd'hui accepté par les historiens: et il représenta évidemment alors l'expérience formatrice essentielle du premier auteur de traités favorables aux sorcières, Johannes Wier. Celui-ci, dès sa jeunesse, avait été *famulus* d'Agrippa à Cologne et avait écouté ses discussions critiques et magiques. Il défendra leur souvenir et précisera sans dédain les caractères de la magie agrippienne,

⁶⁸ IOANNES TRITHEMIUS, *Epistola H. C. Agrippae, ex nostro coenobio Peapolitano* 8 die Aprilis 1510, dans AGRIPPA, *De occulta philosophia*, [Coloniae] 1533, f. n.n.; cfr. «Archivio di filosofia» (cit. note 67), p. 118. Pour le rapport de cet ouvrage de la jeunesse d'Agrippa et de son *De vanitate* (1530) v. C. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965, et mes études dans «Rivista critica di storia della filosofia», 1960, «Giornale critico della filosofia italiana», 1966, «Rinascimento», 1965, 1968, 1970.

⁶⁹ Cfr. Appendice (A).

quand celle-ci sera attaquée par Bodin et par d'autres encore qui attribuaient à Agrippa un ouvrage pseudo-épigraphique de nécromancie, le *Liber quartus de caeremoniis*. La contradiction n'est qu'apparente puisque Agrippa, au cours des années trente, n'était pas moins érasmien que ne se montrera trente ans plus tard Wier dans le célèbre traité *De praestigiis daemonum*⁷⁰; pourtant en 1533, le maître livrait bataille pour publier son traité de magie. En même temps, il faisait allusion à un projet que, jusqu'ici, on ne pensait pas réalisé, c'est-à-dire un traité contre les inquisiteurs. On n'en connaît aucun manuscrit et, excepté l'annonce qu'en a donné l'auteur dans un autre ouvrage⁷¹, on n'en trouve aucune référence ni aucun témoignage consistant. Un témoignage cependant s'est conservé trente ans plus tard dans la *Bibliotheca sancta* de Sixte de Sienne: bien qu'elles aient jusqu'ici échappé aux historiens, les citations que Sixte en fait me semblent suffisamment étendues et dignes de foi pour nous faire croire qu'en 1566 existait encore le manuscrit de cet ouvrage et qu'il n'était pas resté seulement au stade de projet.

Cornelius Agrippa, lutheranae haereseos sectator, in eo libro quem *Adversus Lamiarum inquisitores* attulatum emisit, hanc Ioannis sententiam detorquet in illos, qui maleficas mulieres ob id insectantur et puniunt, quod eas rem veneream cum daemonibus habere compertum fuerit: quam quidem rem [...] irridet ceu fabulosam et a somniis et imaginationibus delirantium anicularum enatam: quae [...] saepe dormientes per somnia

⁷⁰ IOANNES WIER, *Opera omnia*, Amsterdam 1660, pp. 111, 260, 610, 625, 628.

⁷¹ AGRIPPA, *Opera*, Lugduni s. d., II, pp. 1036-1037, *Epistol.* I, VII, 26: *Clarissimi ... Coloniae Senatoribus et consulis ... H. C. Agrippa*, Ex Bonna, undecimo Ianuarii, anno 1533: «Neque tamen putetis hunc solum articulum apud illum [Iacobum Hochstratum, qui scripsit contra lutheranas haereseis, in libro II, disputatione III], sed alii multi, quos hic nimis longum vobisque taediosum foret referre, enumerabo alibi, in eo scilicet libro quem de *Fratrum Praedicatorum sceleribus et haeresibus* inscripsi, ubi infecta saepius veneno sacramenta, ementita saepissime miracula, interemptos veneno Reges et Principes, proditas urbes et Republicas, seductos populos, assertasque haereseis et caetera eiusmodi heroum illorum facinora flagitiaque in varias transfusas linguas omnique populo exposita, dilucide narrabo». Le projet de cet ouvrage, ébauché, mais pas encore exécuté (narrabo) au moment où Agrippa écrit et édite (Strasbourg, Petrus Schoeffer, 1535) l'*Ep.*, II, 26, a été signalé par P. BAYLE, *Dictionnaire*, Rotterdam 1740, I, p. 139, remarque S. Il n'était pas connu, au contraire, par C. BINZ (*Dr. Johannes Wier, ein rheinischer Arzt, der erster Bekämpfer des Hexenwahns*, Berlin 1896³, p. 82) qui mentionnait le témoignage de Sixte de Sienne en objectant: «Agrippa war aber kein Lutheraner und hat kein solches Buch geschrieben, wohl ein Capitel mit jener Ueberschrift in seiner *Vanitas scientiarum*». L'occasion choisie pour ce projet et, très probablement, pour cette œuvre d'Agrippa (les attaques contre Luther), pourrait modifier notre connaissance des rapports entre Agrippa et la Réforme en 1533-1535, s'il était possible de repérer le texte connu par Sixte, qui définit l'auteur «lutheranae hereseis sectator».

decipiantur et interdum quoque vigilantes ex vehemēti libidinis imaginatione illudantur, tamen ea arbitrantur sibi vere contigisse, quae sola imaginatione peracta sunt⁷².

Dans les autres passages cités par Sixte de Sienne, Agrippa se référait au *Canon Episcoporum* et repoussait les croyances au mauvais oeil, à la *fasciatio puerorum* et à la procréation démoniaque. Agrippa, donc, réfutait le système de la *witchcraft* et en donnait l'explication qui deviendra classique avec Wier: celui-ci s'était inspiré d'Agrippa, donc de la magie néoplatonienne même pour sa bataille fondamentale dans laquelle le suivront Della Porta, Reginald Scot et les autres critiques de ce système de persécution.

APPENDICE (A)

Ornatissimo LL. Doctori D. Henrico etc. provinciae Lucenbergensis Caesareo Consiliario Henricus Cornelius Agrippa S. D. (I)

Retulit mihi, dum essem apud Theonisvillam, civis noster Nicolaus Aquensis te cupere quae gesta sunt adversus mulierculam illam de Vapeya quam ego rapacissimo illo monacho Nicolao Savini, ordinis praedicatorum, haereticorum pravitate magistro, e mediis unguibus atque faucibus eripui. En tibi mitto omnem processum et acta, quo causae illius merita cognoscas, sed prius tibi quae procul omni aequitate et iusticia contra hanc animum gesta sunt brevissime narrabo. Ab initio siquidem una nocturnum spurcissima illa

⁷² *Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicarum ecclesiarum authoribus collecta* ..., Venetiis 1566, pp. 556-558, 869-870. Les *Annotationes* V, 73 et VI, 276, consacrées au traité perdu d'Agrippa, n'ont pas subi de remaniements dans la deuxième éd. modifiée (Venise 1574, II, pp. 52-53, 428); sur Sixte de Sienne v. J. QUÉTIF et J. ECHARD (*Scriptores O. P. recensiti*, Paris 1721, II, I, pp. 205-208) qui donnent la biographie la plus complète; J. W. MONTGOMERY, *Sixtus of Siena and Roman Catholic Biblical Scholarship*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LIV, 1963, pp. 214-234, et ma note C. Agrippa, *Sisto da Siena e gli inquisitori*, «Memorie domenicane», N. S., III, 1972, pp. 146-164.

(I) HENRICI CORNELII AGRIPPAE de beatissimae Annae monogamia ... defensio propositionum praenarratarum contra quendam dominicanum ... quaedam epistolae super eadem materia atque super illa contra eundem ordinis praedicatorum haereticorum magistrum hactenus, s.l. [Köln, Johannes Soter] 1534, ff. 8v-8v²; cette lettre est inconnue puisqu'elle n'est pas reproduite dans le recueil des *Opera* d'Agrippa, qui, dans les *Epistolae libri VII*, donne d'ailleurs d'autres pièces concernant l'affaire de la sorcière de Voippy. Cfr. *Ep.*, II, 26, Dieudonné à Agrippa, 1518 = *De monogamia*, f. Nv²; *Ep.*, II, 46, Jean Rougier Brennonius à Agrippa, s.d. = f. Pvi²; *Ep.*, II, 38, Agrippa Vicario Metensi, 1519 = f. R²-Rvii²; *Ep.*, II, 39, Agrippa Officiarii Metensi, 4 mai 1520 = f. Rvii²-Sv²; *Ep.*, II, 59, Rougier à Agrippa, 27 septembre 1520 = f. Qvii²-R². La solution de l'affaire est exposée par Brennonius, f. Pvi²: «Vetula illa de Vapeyo mihi retulit inimicos eius centum francorum poena multatos, eo quod ipsam innocentem iniuste accusassent, eo quod in ipsam innocentem sine licentia dominorum suorum atque iudicum manus violentas iniecerent, maximeque illos timere ne graviore adhuc multa affligeretur».

rusticorum colluvies, post vinum et crapulam, contra dictam mulierculam conspirans atque coniurans, illam nocte in domo sua, auctoritate eorum privata, sine licencia iudicis, sine aliqua iurisdictione captivarunt et in privatis carceribus detinuerunt. Tandem per dominos de capitulo causa commissa est iudici ordinario, videlicet officiali Curiae Metensis, datusque fuit dictis rusticis terminus ad deliberandum, accusare vellet necne. Statuto die comparuerunt octo nebulones, se pro accusatoribus constituentes; iussi fuerunt se apud mulierem constituere captivos. Tandem favore inquisitoris, qui ibi assessor aderat, datus fuit illis terminus bidui, infra quod biduum tantum potuit et praevaluit inquisitoris ac rusticorum illorum iniquitas, quod officialis acceptis aliquot aureis remisit illis mulierculam in villam Vapeyam, in manum accusatorum suorum captivam, quatuor ex illis pro sceleratissimis nebulonibus reiectis. Haec clam nobis facta sunt, etiam repulsa exceptione nostra de loco non tuto. Fuit itaque traducta mulier sociata multis contumeliis simul et verberibus, tandem carceri plusquam poenali detenta, multis iniuriis affecta, ne noctem quidem quietam habuit, accusatoribus interim liberis et ad vinum et patinas ludentibus. Tandem post dies aliquot officialis extra locum tribunalitium in dicta villa Vapeya nihilo minus causam incepit cognoscere, cui ibidem egregius ille accusatorius libellus cum suis illis famosis propositionibus oblati est, et contra iuris tenorem duplici via, accusationis videlicet et inquisitionis, contra ipsam processum est. Nobis autem in loco suspecto non comparentibus et marito dictae mulieris accessu ad iudicium prohibito, ne exceptionem appellationemve interponeret, idem officialis consulto egregio illo dilatato et impinguato fraterculo et lictore ipso crudeliore mulierculam hanc vigore dicti ineptissimi libelli et futilium positionum, cuius idem inquisitor artifex et dictator extitisse fertur etiam antea quam accusatores, quæstioni et tormentis exposuit. Verum officiali et his qui quæstionis censors adhibiti fuerant ob horrorem feralis spectaculi secedentibus, muliercula ipsa relicta in manibus lictoris et crudelis illius inquisitoris, presentibus accusatoribus et inimicis suis, iudice autem et censoribus absentibus, atrocibusque tormentis enormiter exposita rursusque poenalis suo carceri tradita, in manibus inimicorum suorum, a quibus cum male tractata tum constituto cibo ac potu nequiter privata est, tandem cognita per dominos de capitulo gestorum iniquitate ad civitatem hanc Metensem fuit reiecta. Officialis interim in lectulo mortis suae decumbens, remorsu conscientiae et iniquitate facti sui confusus, per expressum nuncium praesente notario causae et fide dignis testibus ad dominos de capitulo et ad inquisitorem illum decrevit mulierculam hanc innocentem et quod, etiam si suspecta fuisset, tamen hac tam atroci tortura veluti sufficientissime purgatam omnino fore absolvendam. Verum carnifex inquisitor vigore illius scripturae tanquam commissionis sibi factae, licet si qua fuisset, per mortem officialis iam expirasset, rursus mulierculam hanc non absolvendam, sed gravioribus tormentis exponendam et excremandam sibi postulavit tradendam. Nam hoc ipso scelesti monachi isti sese inquisitoris officio vere functos putant, quoniam non desistunt a tortura, donec innocentes cogant de se mentiri dolore et fateri fictum crimen crudelitatis, per dominos de capitulo ab ulteriori cognitione huius causae repulsi sunt, perpetua crudelitatis infamia iam omnibus notus, omnium digitis ostensus, omnium sibilis aspersus, omnium ludibrium factus, omnibus in aeternum fabula, ipsaque muliercula per vicarium Metensis Episcopi absoluta, accusatoribus condemnatis, et insigni insuper multa punitis. Sed et quia videre cupis adversariorum nugas et quid contra illorum libellum, positiones, testes et articulos per me exceptum sit, mitto ad te integrum processum; tu nunc sede medius et iudica. Vale.

APPENDICE (B)

H. C. AGRIPPA, *De nominibus spirituum eorumque varia impositione, deque spiritibus qui praesunt stellis, signis, cardinibus coeli et elementis* (1)

Spirituum tam bonorum quam malorum multiplicia et diversa sunt vocabula; eorum autem propria et vera nomina, quemadmodum astrorum, soli deo nota sunt, qui solus numerat multitudinem stellarum, et omnibus illis nomina vocat, quorum nulla a nobis nisi divina revelatione cognosci possunt, atque admodum pauca nobis in sacris literis expressa sunt. Verum Hebraeorum magistri putant spiritibus ipsis ab Adamo nomina imposita esse, iuxta illud quod scriptum est: «Adduxit Deus cuncta quae fecerat ad Adam, ut nominaret illa, et quomodocumque vocavit rem, hoc est nomen illius» (2). Hinc putant Hebraeorum Mecubales, una cum Magis, esse in potestate hominis et spiritibus nomina imponere, sed illius duntaxat qui iam ad hanc virtutem divino quovis munere aut sacra potestate dignificatus et sublimatus est. Quia vero nequit ulla humana voce componi nomen, quod divinitatis naturam omnimodamque angelicae essentiae virtutem exprimere possit, ideo ab operibus nomina spiritibus plurimum imponuntur, significantia certum aliquod officium sive effectum, qualis a spirituum choro desideratur: quae nomina tunc, non secus atque oblationes et sacrificia diis devota, efficaciam virtutemque sortiuntur ad spiritualem aliquam substantiam desiderati effectus operatricem de superis et inferis educendam. Vidi ego et novi quendam inscribentem in charta virginea nomen et signaculum spiritus cuiusdam in hora Lunae: quam cum dedisset postea ad devorandum ranae fluviali et carmen quoddam obmurmurasset, remissa rana in aquam, mox pluviae et imbres oborti sunt. Vidi per eundem inscriptum alius spiritus cum suo signaculo nomen in hora Martis, idque corvo datum, quo post immurmuratum carmen dimisso, protinus ab ea coeli plaga, quam ille incolasset, obortis nubibus, fulmina, concussionem horribiliamque tonitrua consecuta sunt: neque tamen erant illa spirituum nomina ignotae linguae, nec alia quam officiorum illorum significativa. Hujus generis sunt angelorum istorum nomina, Raziel, Gabriel, Michael, Raphael, Haniel: quae sonant visio dei, virtus dei, fortitudo dei, medicina dei, gloria dei. Simili modo in malorum daemonum officiis leguntur eorum nomina, lusor, deceptor, somnator, fornicator et huiusmodi plura. Sic accepimus ab antiquis Hebraeorum patribus nomina angelorum praesidentium planetis atque signis: Saturno Zapkiel; Iovi Zadkiel; Marti Camael; Soli Raphael; Veneri Haniel; Mercurio Michael; Lunae Gabriel. Hi sunt spiritus illi septem, qui semper adstant ante faciem dei, quibus credita est dispositio totius regni coelestis et terreni, quod sub orbe Lunae est. Hi enim (ut dicunt secretiores theologi) omnia regunt vicissitudine quadam horarum, dierum et annorum, quemadmodum de planetis quibus praesunt tradunt astrologi; quos Trismegistus Mercurius (3) ideo vocat septem mundi gubernatores, qui per coelos tanquam per instrumenta, coarctant omnia stellarum et signorum influentia, eas in haec inferiora distribuunt.

(1) Ce chapitre III, 24 (publié dans *De occulta philosophia*, s.l. [Coloniae, Joannes Soter] 1533), pp. CCLIV-CCLVI, témoigne de la continuité de l'intérêt d'Agrippa pour la magie cérémonielle, est en partie neuf par rapport à la première rédaction de 1510, conservée dans le ms. Würzburg, Universitätsbibliothek, m. 9. 90, mais il utilise les chapitres III, 9 et III, 11 qui sont dans le ms. aus 150v-91r, 92v. On le reproduit ici comme exemple de cette magie cabalistique franchement cérémonielle que F. Yates a vue dans le traité d'Agrippa, et laquelle n'avait pas été abandonnée même après le refus de la sorcellerie dans l'affaire de Metz-Voippy.

(2) Gen., 2, 19-20. V. le même texte cité dans *De occulta philosophia*, I, 70, pp. XC-XCI, dans un contexte très intéressant (*De virtute propriorum nominum*).

(3) *Pimander*, Paris 1505, ff. 4v-5r; le même texte est cité dans *De occulta philosophia*, II, 39 (*De*

Sunt autem qui illos paulo diversis nominibus stellis adscribunt, dicentes quod Saturno praesit intelligentia nomine Orphiel, Iovi Zachariel, Marti Zamael, Soli Michael, Veneri Anael, Mercurio Raphael, Lunae Gabriel; et horum unusquisque mundum gubernat annis trecentis quinquaginta quatuor et mensibus quaternis. Et incipit regimen ab intelligentia Saturni, postquam per ordinem regnant intelligentiae Veneris, Iovis, Mercurii, Martis, Lunae, Solis, revertiturque deinde regimen ad spiritum Saturni. Scripsit de istis spiritibus tractatum ad Maximilianum Caesarem Abbas Trithemius (4), quem qui medullitus examinaverit, magnam futurorum temporum cognitionem inde elicere potest. Ex signis vero duodecim praesunt Arieti Malchidael, Tauro Asmodel, Geminis Ambriel, Cancro Muriel, Leoni Verchiel, Virgini Hamaliel, Librae Zuriel, Scorpioni Barchiel, Sagittario Aduachiel, Capricorno Hanael, Aquario Gambiel, Piscibus Barchiel. De istis spiritibus praesidentibus planetis et signis meminit etiam Ioannes in Apocalypsi, de prioribus in fronte inquires: «Et a septem spiritibus, qui in conspectu throni dei sunt» (5), quos reperi praesidere etiam planetis. In calce autem voluminis, ubi supernae civitatis fabricam describit, testatur quod in duodecim portis eius erant duodecim angeli (6). Sunt rursus viginti octo angeli qui dominantur in viginti octo mansionibus Lunae, quorum nomina per ordinem sunt, Geniel, Enediel, Amixiel, Azariel, Gabiel, Dirachiel, Seheliel, Ammediel, Barbiel, Ardesiel, Neciel, Abdizuel, Iazeriel, Ergediel, Ataliel, Azeruel, Adriel, Egibiel, Amuntiel, Kyriel, Bethanael, Geliel, Requiell, Abri-nael, Aziel, Tagriel, Alheniel, Amnixiel. Sunt etiam quatuor angelorum principes, qui praefecti sunt super quatuor ventos et super quatuor partes mundi, quorum Michael praefectus est super ventum orientalem, Raphael super occidentalem, Gabriel super borealem, Nariel, qui ab aliis Uriel dicitur, super australem. Adsignantur etiam elementis: aeri Cherub, aquae Tharsis, terrae Ariel, igni Seraph aut, iuxta Philonem, Nachaniel. Quisque autem horum spirituum grandis princeps est et habens potestatem multae libertatis in dominio suorum planetarum et signorum, et in eorum temporibus, annis, mensibus, diebus et horis, et in suis elementis, et partibus mundi, et ventis: unusquisque illorum dominatur pluribus legionibus. Eadem ratione in malis spiritibus praesunt caeteris quatuor reges potentissimi, iuxta quatuor partes mundi, quorum nomina appellantur: Urieus, rex orientis; Amaymon, rex meridiei; Paymon, rex occidentis; Egn, rex septentrionis, quos Hebraeorum doctores forte rectius vocant Samael, Azazel, Mahazel; sub quibus plures alii dominantur principes legionum et praesides, innumeri quoque privatorum officiorum daemones.

Quin etiam Graecorum vetusti theologi sex daemones numerant, quos Telchines vocant, alii Alastores appellant, qui hominibus malefici Stygis aquam manibus haurientes in terras spargunt; ex quo calamitates, pestes et fames consequuntur. Hique fuisse perhibentur Acteus, Megalesius, Ormenus, Lycus, Nicon, Mimon. Caeterum qui angelorum et etiam daemonum malorum distincta nomina, officia, loca, tempora exacte noscere cupit, illa in rabi Simonis *Templorum* volumine requirat ac eiusdem libro *Luminum*, atque in tractatu de *Magnitudine staturae*, et in tractatu *Templorum* rabi Ismaelis, atque in omnibus fere commentariis libri *Formationis* de istis copiose scriptum inveniet

septem mundi gubernatoribus planetis eorundem varis nominibus usque terminibus deservientibus, pp. CCIII-CCVI.

(4) *De septem arcandis*, Coloniae 1562; cfr. JOANNES TRITHEMIUS, *Synagoga*, hoc est ars per occultam scripturam unius cui voluntatem absentibus aperire, Francofurti 1606, p. 163.

(5) *Apoc.*, I, 4.

(6) *Apoc.*, 21, 12; cfr. également dans *De occultis philosophia*, III, 12, pp. CCXXXII-CCXXXIV.

MIECZYSLAW MARKOWSKI

Die Astrologie an der Krakauer Universität in den Jahren 1450-1550

Das Lehrprogramm der im Jahre 1400 erneuerten Krakauer Universität hatte keine Vorträge aus der Astrologie vorgesehen. Die in den Jahren 1404-1406 verfassten Satzungen für die Krakauer Artisten-Fakultät haben auch keine astrologische Vorträge empfohlen. Vorträge aus diesem Gegenstand gehörten auch nicht zu den Pflichten des Professors am privaten Lehrstuhl, der speziell für Vorträge der mathematischen und astronomischen Wissenschaften bestimmt war. Die Einführung der Astrologie als Unterrichtsgegenstand an der Universität begünstigte ebenfalls nicht der herrschende Buridanismus, der vor allem auf die Entwicklung der theoretischen Astronomie legte; manche Vertreter dieser Richtung verhielten sich sogar unwillig gegenüber der Astrologie. Diese Faktoren haben wohl bewirkt, dass in der ersten Hälfte des XV Jahrhunderts die Astrologie an der Krakauer Universität nicht vorgetragen wurde. Das soll aber keineswegs bedeuten, dass die Astrologie manche Professoren dieser Schule nicht interessiert hatte und dass man in Krakau zu jener Zeit die astrologische Praxis nicht ausgeübt hatte. Die Astrologie hatte in dieser Stadt sogar eine gewisse Tradition. Der königliche Hof liess nämlich Astrologen aus dem Ausland kommen. So, z. B. hat im zweiten Viertel des XV Jahrhunderts am königlichen Hof der hervorragende Astrologe Heinrich Bohemus gewirkt.

Die Tatsache, dass bis zum Jahr 1527 die Krakauer Universität nicht das Recht besass, den Grad eines Doktors der Medizin zu verleihen, nötigte die Krakauer Medizinstudenten zu Reisen nach dem Ausland, um dort die Doktorwürde aus diesem Gebiet zu erobern. Als Ort, wo man die in Krakau begonnenen Medizinstudien beenden konnte, wählte man nach 1425 immer häufiger die italienischen Universitäten. Die Reisen ins Vaterland der Renaissance haben ihnen die Gelegenheit gegeben, das dortige aufblühende geistige Leben kennenzulernen. Nach ihrer Rückkehr wurden sie öfters Pioniere der humanistischen Weltanschauung. Da im zweiten und dritten

Viertel des XV Jahrhunderts überwiegend gute Krakauer Astronomen die Medizin studierten, erregte die Astrologie ihr näheres Interesse während des Aufenthalts im Ausland. Nach dem damaligen Anschauungen nämlich war erst die astrologische Ausbildung die Krönung der astronomischen Weisheit.

Die Entwicklung der Astrologie an der Krakauer Universität war unzertrennlich mit Martin Król aus Żurawica verbunden, der mit Recht als der Vater der Krakauer astronomisch-astrologischen Schule angesehen wird. Während seines kurzen Aufenthalts an dieser Schule, der auf die Jahre 1444–1445 und 1450–1453 begrenzt ist, hat er vermocht eine grosszügige dydakthische und schriftstellerische Tätigkeit auf dem Gebiet der Mathematik und Astronomie zu entwickeln sowie den Anstoss dem polnischen astrologischen Schrifttum zu geben. In den Jahren 1448–1449 hat er an der Universität in Bologna die Medizin studiert. Zur selben Zeit jedoch hat er an dieser Schule auch die Astrologie vorgetragen. Der Aufenthalt in Bologna hat ihm also die Erlangung des Doktorgrades der Medizin ermöglicht und ihm die Gelegenheit gegeben seine Kenntnisse auf dem Gebiet der Astrologie zu vertiefen. Nachdem er Italien verlassen hatte, übte er die Funktion eines Arztes und Astrologen am Hof des ungarischen Statthalters Johann Hunyady aus. In der Mitte des Jahres 1450 kehrte Martin aus Żurawica nach Krakau zurück. Er beschäftigte sich weiterhin hauptsächlich mit der theoretischen Astronomie, aber er wollte auch das Studium der Astronomie und Astrologie erweitern. Deshalb hat er auch das *Centiloquium* des Ptolemäus vorgetragen. Wahrscheinlich kommentierte er auch den *Liber introductorius* des Alkabitius. Die von Martin Król bearbeiteten Vorhersagungen für die Jahre 1451 und 1452 gehören mit zu den ältesten astrologischen Schriften, die an der Krakauer Universität entstanden und bis heute verwahrt sind. In dieser Zeit hat er auch das *Iudicium de pluviis* und *Electiones astrologicae* niedergeschrieben, die ins Gebiet der Astrologie gehören. Um die Entwicklung und Sicherstellung ständiger Vorträge der Astrologie an der Krakauer Universität zu ermöglichen, hat Martin aus Żurawica einen besonderen Lehrstuhl der Astrologie gestiftet. Und eben durch diese Tat hat er sich eine besondere Dankbarkeit und Andenken der Nachwelt erworben. Dieser Lehrstuhl hat seine Tätigkeit noch in den Sechzigerjahren des XV Jahrhunderts begonnen und viel Ehre der Krakauer Universität beigebracht. Dank ihm wurde sie mit der Zeit die bedeutendste astronomisch-astrologische Schule in Europa.

Zu den Pflichten des Professors, der am astrologischen Lehrstuhl tätig war, gehörte die Herstellung des Iudiciums für das nächste Jahr sowie die

Erläuterung des *Opus quadripartitum* und *Centiloquium verborum* des Ptolemäus, der Werke des Albumasar und anderer Astrologen.

Die Einführung der Vorträge aus der Astrologie in das Lehren an der Universität hatte zur Folge, dass im dritten Viertel des XV Jahrhunderts viele astrologische Werke in Krakau erschienen waren. Darunter entfällt eine beträchtliche Zahl auf arabische Verfasser. Das Niveau der heimischen Astrologie hat sich zu dieser Zeit dermassen gehoben, dass der Lehrstuhl der Astrologie mit Zöglingen der Krakauer Universität besetzt werden konnte. Zu den bedeutendsten Professoren aus diesem Zeitabschnitt muss man Martin Bylica aus Olkusz, Jakob aus Zalesie und Johann Stercze aus Kwieciszów hinzurechnen.

Manche Krakauer Magister der freien Künste besaßen eine so gute Ausbildung auf dem Gebiet der Astrologie, dass man ihnen die Vorträge dieses Gegenstandes an fremden Universitäten anvertraute. Adalbert aus Opatów hat an der Universität in Bologna die Astrologie in den Jahren 1454–1456 vorgetragen, dasselbe hat Nikolaus Wodka aus Kwidzyn in den Jahren 1479–1480 getan. Für seine Vorträge wurde er sogar mit einem Geldpreis ausgezeichnet. Johann aus Oleśnica, der an der Wiener Universität sich aufhielt, hat im Jahre 1478 den Ruhm eines ausgezeichneten Astrologen „astrologus expertissimus et profundissimus“ erworben.

Die Kenntnis Horoskope und Vorhersagungen zu stellen war in den damaligen Zeiten ein Zeugnis der höchsten Beherrschung der Astrologie. Krakauer Astrologen der zweiten Hälfte des XV Jahrhunderts haben ihre astrologische Praxis nicht nur in der Heimat, aber auch im Ausland ausgeübt. Manche unter ihnen versahen die astrologische Tätigkeit in Italien. Gregor aus Nowe Miasto war in den Jahren 1464–1468 Astrologe des Papstes Paul II. Eine ähnliche Stellung bekleidete im Jahr 1464 Martin Bylica aus Olkusz bei einem der Kardinäle in Rom. Jakob aus Zalesie befasste sich in Bologna im Jahr 1470 mit der Astrologie. In seiner Eigenschaft als Astrologe und Arzt weilte wahrscheinlich im Jahr 1481 Nikolaus Wodka aus Kwidzyn auf dem Hofe der Fürsten Friedrich und Oktavian in Urbino, der ein Hort für Humanisten war. Nach Beendigung im Jahr 1482 seiner medizinischen Studien an der Universität in Bologna hat Georg Kotermak aus Drohobycz seine praktische Tätigkeit als Astrologe in Italien aufgenommen. Eine kurze Zeit lang weilte er an den Höfen der Bentivogli in Bologna und der Fürsten d'Este in Ferrara.

Ein grosses Ansehen haben die Krakauer Astrologen in der zweiten Hälfte des XV Jahrhunderts in Ungarn erworben. Der oben erwähnte Martin

Bylica aus Olkusz ist aus Italien nicht in seine Heimat zurückgekehrt. Im Jahr 1466 hat er sich nach Ungarn begeben, wo er bis an sein Lebensende, d. h. bis 1493, verblieben ist. Vom Jahr 1467 an hat er sich am Hofe des ungarischen Primas Johann Vitéz aufgehalten. Nach dessen Tod im Jahr 1472 wurde er königlicher Hofastrologe bei Mathias Korvinus. Seit dem Jahr 1490 erfüllte er diese Funktion bei seinem Nachfolger des Königs Ladislaus aus dem Geschlecht der Jagellonen. In die Fussstapfen des Martin Bylica, der nach Martin aus Żurawica der zweite grosse polnische Astrologe war, wollte sein Schüler Johann Stercze aus Kwieciszów treten. Im Jahr 1468 hat er sich nach Ungarn begeben und ist dort wahrscheinlich bis zu seinem Tod geblieben. Aber er hat niemals einen solchen Ruhm erworben wie sein Meister. Die Funktion der Astrologen und Ärzte in Ungarn haben auch Johann de Bossis und Bartholomäus aus Paczków ausgeübt. Der erste hat sie wahrscheinlich bei Nikolaus, dem Bischof von Nagywarad erfüllt. Der zweite dagegen weilte am Magnatenhof des Ladislaus Boskowitz, der eine reiche Sammlung humanistischer und astronomischer Bücher besass.

Die ständig aus dem Gebiet der Astronomie und Astrologie an der Fakultät der freien Künste, am Lehrstuhl für Mathematik und Astronomie sowie am Lehrstuhl für Astrologie gehaltenen Vorträge bei gleichzeitigem Anknüpfen an die Errungenschaften der im XIV Jahrhundert lebender Pariser Gelehrten Johann aus Murs, Johann aus Linières und Johann von Sachsen und bei zeitgemässer Ausnützung des wissenschaftlichen Erwerbs des italienischen Astronomen Johann Bianchini sowie der Vertreter der ersten Wiener mathematischen Schule Georg Peurbach und Johann Regiomontanus haben zu bedeutender Steigerung des Standes der Krakauer Astronomie und Astrologie beigetragen. Am Ende des XV Jahrhunderts ist die Zahl gut ausgebildeter Astrologen beträchtlich gestiegen. Sie haben der Krakauer Universität zahlreiche und auf hohem Niveau stehende Vorträge aus diesem Gegenstand gesichert. Unter ihnen haben sich besonders Stanislaus Bylica aus Olkusz, Johann aus Glogów, Bernhard Kapustka aus Biskupie, Adalbert Krypa aus Szamotuły, Michael Falkener aus Wrocław, Leonhard aus Dobczyce und Martin Biem aus Olkusz hervorgetan.

Mit dem Anwachsen der Zahl der Astrologen in Krakau hat auch das astrologische Schrifttum begonnen sich zu verbreiten. Die Indicia der Krakauer Astrologen wurden nicht nur im Lande aber auch ausserhalb seinen Grenzen gedruckt. Solche erfahrene Astrologen wie Martin Bylica aus Olkusz und Johann aus Glogów haben sogar Werke von grösserem Umfang verfasst, in denen sie unter anderem praktische Anweisungen

gegeben haben, die das Entwerfen von Vorhersagungen und das Stellen von Horoskopen betrafen.

Der hohe Stand der an der Krakauer Universität vorgetragenen Astronomie und Astrologie hatte zur Folge, dass diese Schule an der Wende vom XV zum XVI Jahrhundert ein angesehenes Zentrum dieser Studien geworden ist. Sie lockte zahlreiche Studenten nicht bloss aus polnischen Ländern aber auch aus Mitteleuropa. Den Krakauer Professoren war viel daran gelegen, dass die Krakauer Universität den mühselig errungenen Charakter eines internationalen Zentrums astronomisch-astrologischer Studien weiterhin beibehalte. In Übereinstimmung mit dem Geist der damaligen Zeiten haben sie geglaubt, dass die Krakauer Universität nur dann eine solche Rolle wird erfüllen können, wenn man den hohen Stand der Astrologie wird weiterhin beibehalten. Die grösste Aktivität hat auf diesem Gebiet Mathias Karpiga aus Miechów entwickelt; er war Krakauer Magister der freien Künste aus dem Jahr 1479 und wahrscheinlich Doktor der Medizin in Bologna aus dem Jahr 1484. Am Anfang des XVI Jahrhunderts erfreute er sich bereits eines grossen Rufes als hervorragender Astrologe und Arzt. In den Jahren 1501–1519 hatte er mehrmals deshalb das Amt des Rektors und des Vizekanzlers der Krakauer Universität inne. Das hat ihm aber besonders ermöglicht, eine ganze Reihe von Reformen durchzuführen, darunter eine den Krakauer Lehrstuhl der Astrologie betreffend.

Der Verlauf der Arbeiten bei der Durchführung der Reform des astrologischen Lehrstuhls hat lange gedauert, den von 1508 bis 1524. Mathias aus Miechów wünschte sich die besten Lehrkräfte zu sichern durch zusätzliche Ausstattung des Professors dieses Lehrstuhls. Über den Vorrang bei der Besetzung des Lehrstuhls sollten ausschliesslich die Befähigungen der Bewerber auf dem Gebiet der Astronomie und Astrologie entscheiden. Der gewählte Professor sollte den Lehrstuhl lebenslänglich oder wenigstens 15 Jahre innehaben. Diese Stabilisierung sollte ihm die Spezialisierung ermöglichen.

Ausser der Geldausstattung wurde das noch durch Martin aus Żurawica festgelegte Lehrprogramm einer Reorganisation unterworfen. Der von Mathias aus Miechów vorgeschlagene Plan der vorgetragenen Gegenstände wurde bedeutend erweitert und sollte während vier Jahren realisiert werden. Drei Jahre waren für die Erläuterung der astrologischen Werke bestimmt, u. a. waren darunter *Quadripartitum opus* und *Centiloquium* des Ptolemäus, der achte Teil des *Praeclarissimus liber completus in iudiciis astrorum* des Abenragel oder *De revolutionibus annorum* des Gvido Bonatti, *De coniunctionibus maioribus* des Albumasar, Werke des Alkabicius, Alfons

aus Kordoba und anderer Astrologen. Das vierte Jahr sollten Vorträge mehr theoretischen Inhalts ausfüllen, wie die Erläuterungen zu *Almagestum des Ptolemäus*, *Almagestum abbreviatum* des Geber und *Epitome in Almagestum Ptholomaei* des Johann Regiomontanus. Zu den wichtigsten Pflichten des Professore am astrologischen Lehrstuhl gehörte die Herstellung von sogar drei verschiedenen Iudicien für das nächste Jahr.

Eine speziell an diesem Lehrstuhl geschaffene Bibliothek sollte die Realisierung dieses ausführlichen Lehrprogramms erleichtern. Mathias aus Miechów hat einen Teil seiner Büchersammlung für diese Bibliothek bestimmt.

In den Jahren 1506–1515 war der Krakauer Lehrstuhl für Astrologie von Jakob aus Ilza besetzt. Nach ihm übernahm Nikolaus aus Szadek den Lehrstuhl und leitete ihn 15 Jahre lang, wie das die Anordnung des Mathias aus Miechów empfohlen hatte. Sein begabter Schüler, Michael aus Wislica, wurde im Jahre 1531 auf den Lehrstuhl der Astrologie berufen. Dort verblieb er nicht ganze 10 Jahre. Andreas Glaber aus Kobylino wurde im Jahr 1540 zu seinem Nachfolger. Diese Professoren gelten als die besten Spezialisten auf dem Gebiet der Astrologie im Krakauer Universitätsmilieu in der ersten Hälfte des XVI Jahrhunderts. Sie waren es auch, die die meisten Vorträge über die Astrologie gehalten haben. Dieser Gegenstand wurde jedoch auch von anderen Krakauer Magistern in Rahmen der dydaktschen, obligatorischen Beschäftigungen an der Fakultät der freien Künste vorgetragen. Dieselben übten auch eine grosszügige astrologische Praxis aus.

Die durchgeführte Reform des Unterrichts der Astrologie hatte einen Einfluss ebenfalls auf die Belebung der schriftstellerischen Tätigkeit auf diesem Gebiet. Die Krakauer Buchdruckereien haben in der ersten Hälfte des XVI Jahrhunderts viele Vorhersagungen herausgebracht, die sich eines grossen Leserkreises erfreuten. In dieser Zeit wurden in Krakau ebenfalls einige heimische astrologische Handbücher gedruckt. Im Jahr 1514 erschien ein Teil der *Summa astrologiae* des Johann aus Glogów unter dem Titel *Tractatus in iudiciis astrorum de mutationibus aëris*. Bereits im nächsten Jahr erschien das mit diesem Werk konkurrierende *Introductorium astrologiae compendiosum* des Wieńczysław aus Krakau. Der Thematik dieser Werke verwandt waren *Opusculum aurei tractatuli in astrologicis pluviis, ventis* des Jakob aus Ilza und *Astrologicon* des Johann Noskowski, aber sie wurden nicht herausgegeben. Besondere Beachtung verdient noch der im Jahr 1531 veröffentlichte Kommentar des Joseph Struś aus Posen zur *Astrologie* des Lucius aus Samosata. Joseph Struś hat in seinem Kommentar die

Ansicht geäussert, dass nur ein intensives Studium der Philosophie, der Astrologie und der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache dem Verfall der Wissenschaft in Polen vorbeugen kann.

Ein Zeugnis dafür, dass der Krakauer Lehrstuhl für Astrologie seinen Zweck erfüllt hat, war der Zuwachs der Zahl gut ausgebildeter Astrologen, die Einführung der Vorträge aus der Astrologie in die Beschäftigungen an der Universität, sowie der Aufschwung der schriftstellerischen Tätigkeit auf diesem Gebiet. Eine Folge dessen war, dass in der ersten Hälfte des XVI Jahrhunderts die Krakauer astronomische Schule in eine astrologische Schule langsam umgebildet wurde. Obgleich vom Gesichtspunkt der damaligen Menschen und der Absichten des Stifters und Reorganisators des astrologischen Lehrstuhls gesehen, das eigentliche Ziel erreicht wurde, so hat jedoch die Geschichte der Wissenschaft gezeigt, dass die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft eine andere Richtung eingeschlagen hat.

STANISLAW MOSSAKOWSKI

La non più esistente decorazione astrologica del castello reale di Cracovia

L'insigne matematico olandese Simone Stevin (1548-1620) durante il suo soggiorno in Polonia tra il 1570 e il 1575 aveva avuto modo di ammirare nel castello di Wawel a Cracovia un interessante dipinto a soggetto astronomico, che purtroppo non si è conservato fino ai giorni nostri. Ne fa menzione nel suo trattato sui segni astronomici dei vari popoli:

J'ay veu [...] une partie d'autres signes en peinture contre les parois d'une chambre, à la court du Roy de Pologne en Cracovie qui estoient de forme monstrueuse, dont les membres estoient composez de diverses espèces d'animaux, et estoit écrit auprès Signa Hermetis, c'est à dire les signes d'Hermès¹.

La comparsa di raffigurazioni di carattere astronomico o astrologico tra gli elementi decorativi del palazzo di Wawel non ci dovrebbe, come tale, meravigliare affatto. È noto che la città di Cracovia, la cui Università ospitava una cattedra di astronomia quasi dall'inizio del quindicesimo secolo, accanto alla quale verso la metà dello stesso secolo fu istituita col finanziamento di Martino Król di Żurawica anche una cattedra di astronomia applicata, cioè di astrologia, diventò verso la fine del '400 il più importante centro astronomico ed astrologico dell'Europa Centrale. E nonostante il costituirsi nel frattempo di un nuovo centro di studi di tali materie a Vienna, continuò a mantenere in questo campo la sua posizione di primo piano anche nel secolo successivo².

Sappiamo inoltre quale interesse per l'astrologia mostrassero i numerosi rappresentanti della casa regnante in Polonia gli Jagelloni. Uno dei primi

¹ S. STEVIN DE BRUGES, *Les oeuvres mathématiques*, Leyde 1634, p. 107; cfr. L. A. BIRKENMAIER, «Sprawozdania Komisji do Badania Historii Sztuki w Polsce», VI, 1900, pp. LXXXVII-LXXXIX.

² A. BIRKENMAIER, *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław 1972, pp. 469-495; M. MARKOWSKI, *Nauki ścisłe na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, in *Filozofia polska XV wieku*, Warszawa 1972, pp. 202-238.

documenti astrologici polacchi è un oroscopo del 1399, ordinato per la figlia del re Ladislao Jagiello e di Edvige di Angiò. Presso la corte di Ladislao e della sua quarta moglie Sofia, principessa rutena, dimorava, negli anni tra il 1424 e il 1427, l'astrologo Enrico Boemo, mentre alla corte del loro figlio, Casimiro II, la mansione di medico ed astrologo era affidata a Giorgio Kotermak di Drohobycz (m. 1494) e a Giacomo di Zalesie (m. 1496)³.

Interesse particolare per questa materia mostrava infine lo stesso fondatore del palazzo rinascimentale del Wawel, Sigismondo I, assiduo lettore di pronostici astrologici. Di lui uno dei cronisti dell'epoca ci tramanda la seguente notizia, che risale al 1531: „Hic cum rege de me magna fuit disputatio ex declaratione comete”⁴. Appassionati cultori dell'astrologia, inoltre, facevano parte delle sfere più prossime a re Sigismondo: tra costoro vanno menzionati in particolare il Vicecancelliere della Corona e Vescovo di Cracovia Pietro Tomicki, il quale riponeva negli astrologi fiducia assoluta⁵, e il medico di corte del re, Mattia di Miechów, cultore della iatromatematica e astrologo rinomato. A lui l'Università di Cracovia dovette la radicale riorganizzazione della cattedra di astrologia e una ricca raccolta di libri specializzati in materia⁶.

È superfluo ricordare qui che nei secoli quindicesimo e sedicesimo l'astrologia attraversava un periodo di rinnovata popolarità, alla quale avevano contribuito anche gli umanisti, che avevano assimilato i testi poco noti o addirittura sconosciuti della letteratura antica sull'argomento. Nello stesso tempo la tesi che tutto fosse congiunto con tutto — tesi derivata da quello che fu, in quell'epoca, uno dei problemi filosofici più largamente discussi, la questione dell'amore universale — apriva la strada alle ricerche sui legami tra il macro- e il micro-cosmo, tra il mondo degli astri e quello degli esseri umani⁷. Quindi, nonostante un aspro attacco da parte di Pico, l'astrologia a quei tempi conquistava seguaci più che non ne perdesse, e le

³ A. BIRKENMAIER, *Études* ..., p. 469; MARKOWSKI, *Nauki ścisłe* ..., pp. 204, 221-222.

⁴ L. HAJDUKIEWICZ, *Biblioteka Macieja z Miechowa*, Wrocław 1960, p. 107; A. PAWIŃSKI, *Młode lata Zygmunta Starego*, Warszawa 1893, pp. 39-40, 250.

⁵ L. HAJDUKIEWICZ, *Księgozbiór i zainteresowania bibliofilskie Piotra Tomickiego na tle jego działalności kulturalnej*, Wrocław 1961, pp. 171-174.

⁶ HAJDUKIEWICZ, *Biblioteka* ..., pp. 121-135.

⁷ Cfr.: F. BOLL e K. BEZOLD, *Sternglaube und Sternidentung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Berlin 1926, p. 40; E. CASSEMER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, pp. 104-129; P.O. KRISTELLER, *Renaissance Thought, II. Papers on Humanism and the Arts*, New York 1965, pp. 58-60.

corti di tutta Europa brulicavano di astrologi, non di rado discepoli dell'Università di Cracovia⁸.

Una raffigurazione del cielo con le costellazioni degli astri nella sala del Wawel non costituisce quindi un fatto strano e particolare, anche perché questa specie di decorazione era postulata dai teorici rinascimentali dell'architettura, ad esempio da Antonio Filarete, e decorazioni di questo genere sono attestate non soltanto dagli autori antichi, ma compaiono frequenti nell'arte del quindicesimo secolo⁹. Il firmamento con le stelle e i pianeti, che corrisponde all'immagine del cielo in momenti ben determinati, fu rappresentato ad esempio a Firenze negli affreschi che adornano le cupole della Sacrestia Vecchia nella Chiesa di S. Lorenzo e della Capella de' Pazzi presso la Chiesa di S. Croce, oggetto, tempo fa, di un acutissimo studio di Aby Warburg¹⁰. Anche nel castello reale di Buda, noto pure a Sigismondo che vi aveva dimorato negli anni tra il 1498 e il 1501, si trovavano, nell'anticamera della famosa biblioteca di Mattia Corvino, dipinti che raffiguravano il cielo nel momento della nascita di questo re (27.II.1440) e della sua incoronazione come re di Boemia (1469)¹¹.

Questa tradizione iconografica non è tuttavia sufficiente a spiegare il senso preciso della decorazione astronomica della sala del Wawel, perché, come risulta dalla relazione del dotto olandese, i dipinti di cui trattiamo non avevano niente di comune con le immagini delle costellazioni astrali dell'antica sfera greca, trasmesse ai secoli successivi da Arato di Soli. Le forme stravaganti delle figure zoomorfiche consentono di avanzare l'ipotesi che in questo caso si tratti di molto interessanti e rare raffigurazioni dei cosiddetti „decani” cioè di trentasei dèi o demoni astrali che, nel calendario egiziano, reggevano le decadi dell'anno solare; vale a dire che ognuno di essi aveva potere sui dieci gradi dell'eclittica dove il nome greco di

⁸ V. elenco in A. BIRKENMAIER, *Études ...*, pp. 472-473, 485-486; MARKOWSKI, *Nauki ścisłe ...*, pp. 220-222.

⁹ A.A. FILARETE, *Traktat über die Baukunst*, ed. W. v. Oettingen, Wien 1896, pp. 301, 308.

¹⁰ A. WARBURG, *Eine Astronomische Himmelsdarstellung in der alten Sakristei von San Lorenzo in Florenz*, in *Id., Gesammelte Schriften*, Berlin 1932, pp. 169-172. Cfr. anche: F. SAXL, *La fede astrologica di Agostino Chigi. Interpretazione dei dipinti di Baldassare Peruzzi nella Sala di Galatea della Farnesina*, Roma 1934, p. 20, figg. 9-10; J. SEZNEC, *The Survival of the Pagan Gods*, New York 1953, pp. 76-79, fig. 27.

¹¹ J. BALOGH, *A Művészet Mátyás Király udvarában*, Budapest 1966, pp. 57, 63-64, 78; L. GEREVICH, *The Art of Buda and Pest in the Middle Ages*, Budapest 1971, pp. 103-104, 108.

*dekanoi*¹². Il numero dei decani era il risultato della suddivisione egiziana del mese in terzi, mentre lo zoomorfismo delle loro rappresentazioni, specialmente le figure umane con testa d'animale, costituisce la nota caratteristica delle divinità astrali dell'antico Egitto¹³. Dalla religiosità egiziana deriva ai decani anche un altro nome, quello di *prosopon*, che gli autori latini traducevano come *vultus*, *persona*, *numen* e *facies*, legato a varie credenze che in vari tempi e in vari modi univano l'astrologia dei decani a quella dei pianeti e dei segni zodiacali.

Queste divinità astrali degli Egiziani, non legate a costellazioni concrete, visibili nel cielo, in realtà personificazioni di intervalli di tempo misurato dai segmenti dello zodiaco, ignorate dall'astronomia greca ufficiale (Tolomeo e Ipparco), durante il periodo ellenistico furono diffuse largamente in tutto il mondo di allora, giungendo persino — come risulta dalle indagini di Franz Boll — in India e in Cina, laddove, cioè, era giunto l'influsso della „Sphaera Barbarica” — descrizione del cielo delle stelle fisse, codificata nell'opera del Teucro Babilonese, vissuto nel I secolo. Evidentemente nel corso della loro complessa peregrinazione tra popoli di diversa cultura, dette divinità mutavano spesso il loro carattere, il loro aspetto e i loro nomi; cosicché nelle numerose descrizioni dei decani, tramandateci da una vasta letteratura magico-astrologica, è difficile scorgere elementi che tradiscono la loro origine primitiva, quella egiziana.

Nell'Europa medioevale latina i decani giunsero piuttosto tardi, cioè soltanto nei secoli dodicesimo e tredicesimo, con la filosofia e l'astrologia arabe. L'astrologia dei decani, racchiusa nei trattati dei dotti arabi, come ad esempio Abu Ma'shar o dell'autore anonimo dell'opera intitolata *Lo scopo del saggio*, conosciuta sotto il nome di *Picatrix*, nonché nelle loro traduzioni in ebraico e in altre lingue, passò più tardi nelle opere magico-astrologiche degli scrittori occidentali del duecento, tra cui l'autore del Lapidario di re Alfonso el Sabio di Castiglia, Leopoldo Austriaco, e il dotto professore

¹² L.A. BIRKENMAIER, *«Sprawozdania ...»*, VI, 1900, p. LXXXVIII. Per i decani cfr.: W. GUNDEL, *Dekane und Dekansterbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Hamburg 1936; F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, pp. 45-48; D. PINGREE, *The Indian Iconography of the Decans and Horas*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXVI, 1963, pp. 223-254.

¹³ F. BOLL, *Sphaera. Neue Griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903, pp. 237-238, 324; E. ZINER, *Die Sternbilder der alten Ägypter, «Isis»*, XVI, 1931, pp. 92-101; Z. AMESUNOWA, *Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XII, 1949, pp. 21-45.

patavino Pietro d'Abano. In seguito, grazie alla traduzione del *Corpus Hermeticum* eseguita da Marsilio Ficino, gli elementi dell'astrologia dei decani sussistenti nell'ermetismo della tarda antichità furono resi accessibili al mondo occidentale nell'epoca dell'Umanesimo.

Tutte queste opere venivano lette anche nella Cracovia del Quattro — Cinquecento. I testi di Abu Ma'shar erano ufficialmente interpretati dall'alto della cattedra fondata da Martino Król di Żurawica¹⁴, mentre vari trattati, spesso completi, del grande astrologo arabo, facevano parte delle raccolte di Michele di Wrocław, di Martino Biem di Olkusz, di Nicola di Tuliszków, di Mattia di Miechów e di tanti altri¹⁵. Il summenzionato medico di corte Mattia di Miechów possedeva, nella sua biblioteca, il trattato di Leopoldo Austriaco, nonché gli scritti attribuiti ad Ermete Trismegisto, i quali erano noti per giunta ad altre persone dotte di Cracovia¹⁶. Li possedeva anche un prossimo collaboratore del re, il vescovo Pietro Tomicki¹⁷.

Le descrizioni dei decani, esistenti, in varie versioni, in tutta questa letteratura, potevano quindi fornire certi ragguagli all'autore del dipinto del Wawel, ma egli poteva parimenti attingere ad una determinata fonte iconografica. Lodovico Antonio Birkenmajer avanzò, tempo fa, l'ipotesi che l'affresco del Wawel fosse stato eseguito sul modello delle xilografie contenute nell'*Astrolabium planum* di Johannes Angelus, edito tre volte negli anni fra il 1488 e il 1502¹⁸. Angelus (1463 — 1512), professore viennese, era conosciuto personalmente dagli astrologi di Cracovia e le copie del suo libro non erano rare nelle biblioteche di questa città¹⁹. Tuttavia le raffigurazioni dei decani nell'*Astrolabium planum*, fra le quali solo alcune presentano forme grottesco-zoomorfiche, sono sparse fra centinaia di rappresentazioni di carattere magico, chiamate *paranatellonta*, che si riferiscono ai singoli gradi di eclittica, cioè ai singoli giorni dell'anno (fig. 1)²⁰. Nel palazzo del Wawel le raffigurazioni erano però ben differenti: rappresentavano i soli decani, come attesta l'iscrizione citata dallo Stevin, *Signa Her-*

¹⁴ MARKOWSKI, *Nauki ścisłe* ..., p. 205.

¹⁵ HAJDUKIEWICZ, *Biblioteka* ..., pp. 124-125, 186, 286-287, 363; Id., *Księgozbiór* ..., p. 238; W. SZELIŃSKA, *Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku*, Wrocław 1966, pp. 216, 230, 281.

¹⁶ HAJDUKIEWICZ, *Biblioteka* ..., pp. 126, 173-174, 286, 304-305, 363.

¹⁷ HAJDUKIEWICZ, *Księgozbiór* ..., p. 174, 225.

¹⁸ L.A. BIRKENMAJER, «Sprawozdania ...», VI, p. LXXXVIII.

¹⁹ HAJDUKIEWICZ, *Biblioteka* ..., pp. 126, 207, 263.

²⁰ GUNDEL, *Dekane* ..., pp. 175-176, 178, 183, 200, 203, 209, 322.



Fig. 1. I decani dell'Ariete
(dall'*Astrolabium planum*, Augusta 1488)

Foto dal libro di A. Warburg

metis, poiché il nome di Ermete Trismegisto era strettamente connesso alle raffigurazioni dei decani, e così, ad esempio, nella traduzione latina di *Picatrix*, l'elenco delle immagini dei decani comincia con le parole „Modo sequuntur imagines Hermetis”²¹.

Occorre pertanto ricordare che nella Biblioteca Universitaria di Cracovia si trova l'unico esemplare manoscritto latino finora conosciuto della *Pica-*

²¹ GUNDEL, *Dekane* ..., p. 278; cfr. anche YATES, *Giordano Bruno* ..., pp. 36-37, 45-48.



Fig. 2. I decani del Tauro e dei Gemini
(Biblioteca Jagellonica di Cracovia, Ms 793, p. 386)
Foto dal libro di Z. Ameisenowa

trix corredato di illustrazioni, tra cui raffigurazioni dei decani in forme zoomorfiche (fig. 2)²². Il manoscritto (no 793) risale al terzo quarto del quindicesimo secolo, ma non si sa se già a quel tempo si trovasse in Polonia.

²² Z. AMEISENOWA, *Rękopisy i pierwodruki iluminowane Biblioteki Jagiellońskiej*, Wrocław 1958, pp. 180-184, figg. 243-245. Per i decani nel *Picatrix* cfr. GUNDEL, *Dekane* ..., pp. 89-90, 162-173, 177, 181, 197-209, 270, 296-297; YATES, *Giordano Bruno* ..., pp. 49-56; H. RITTER e M. PLESSNER, *«Picatrix». Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, London 1962, pp. 133-140.

Se vi si trovava prima della terza decade del sedicesimo secolo ed era noto al medico di corte e professore universitario Mattia di Miechów, poteva ben essere d'aiuto all'autore del dipinto del Wawel.

Rimane ancora da stabilire in che punto del Wawel fosse collocato il dipinto, chi ne fosse l'autore e quale senso potesse avere. Si può supporre che la decorazione contemplata dallo Stevin intorno al 1570 abbia costituito, come in altre sale del palazzo, un fregio del soffitto, che poteva adornare una delle sale del secondo piano all'angolo nord-est, divorato più tardi, cioè nel 1595, da due incendi²³. Può darsi che la tradizione delle raffigurazioni astronomico-astrologiche proprio in questa parte del palazzo abbia determinato la decorazione posteriore, barocca (anch'essa non più esistente), delle due sale di quest'ala, chiamate tuttora „dello Zodiaco” e „dei Pianeti”.

L'autore di questi enigmatici dipinti poteva essere infine Hans Dürer, fratello del grande Alberto, pittore alla corte di Sigismondo, esecutore del noto fregio della sala degli Ambasciatori, che illustra il testo della *Tabula Cebeitis*²⁴. Nel 1531 fu addetto alla decorazione dell'adiacente pedigione Gotico²⁵. Dato che i lavori del Dürer nella sala degli Ambasciatori furono eseguiti soltanto nel 1533, mentre uno dei libri di conti del 1532 per i lavori nel palazzo è andato perduto²⁶, se ne può dedurre che i dipinti a soggetto astrologico fossero eseguiti probabilmente nello stesso anno 1532.

Ora, per quanto riguarda il senso del dipinto, esso non era certo scientifico-astronomico, ma piuttosto astrologico, o astromagico, se non addirittura iatromatematico. Si può supporre che nel palazzo del Wawel sia stata rappresentata una serie di decani, paragonabile in certo qual modo a quella dei due affreschi dello stesso soggetto noti a quel tempo: uno di essi è nel Salone del Palazzo della Regione a Padova, decorato durante la prima metà del '400 secondo il progetto fornito ancora da Pietro d'Abano²⁷.

²³ S. TOMKOWICZ, *Wawel. I. Zabudowania Wawelu i ich dzieje*, «Teka Główna Konserwatorów Galicji Zachodniej», IV, Kraków 1908, pp. 300-301, 415.

²⁴ K. SINKO-POPIEŁOWA, *Hans Dürer i Cebeitis wawelski*, «Buletyn Historii Sztuki i Kultury», V, 1937, pp. 141-163.

²⁵ A. CHMIEL, *Wawel. II. Materiały archiwalne do budowy zamku*, «Teka Główna Konserwatorów Galicji Zachodniej», V, Kraków 1913, pp. 176-179; TOMKOWICZ, *Wawel* ..., p. 312.

²⁶ SINKO-POPIEŁOWA, *Hans Dürer* ..., p. 143.

²⁷ F. SAXL, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters. II. Die Handschriften der National-Bibliothek in Wien*, Heidelberg 1927, pp. 49-68; Id., *La fede astrologica di Agostino Chigi*, pp. 14-16; GUNDEL, *Dekane* ..., pp. 177-178, 201; SEZNEC, *The Survival* ..., pp. 73-74.

l'altro invece si trova nella Sala dei Mesi del Palazzo Schifanoia di Ferrara, dove i lavori vennero eseguiti prima del 1470 da Ercole de Roberti, Francesco Cossa e Cosimo Tura²⁸. In ambo i casi le immagini dei decani furono collocate, sebbene in modo diverso, nelle composizioni a molti settori di carattere calendariale-astronomico. Vi appaiono come potenze cosmiche, la cui forza non è concentrata sulle sorti degli esseri umani ma rimane astratta ed universale, per poter essere sfruttata soltanto nelle pratiche degli astrologi.

In ambedue gli affreschi italiani però le figure dei decani in nulla ricordano più i demoni astrali degli antichi Egiziani, perché prive ormai quasi completamente dell'elemento zoomorfo (a Padova soltanto il primo decano del Cancro assomiglia alquanto ad un centauro: a Ferrara le gambe del terzo decano del Cancro terminano con artigli); invece nel palazzo del Wawel, nel terzo ciclo di dipinti rinascimentali di questo genere di cui sia giunta notizia, l'immagine dei decani, come risulta dall'informazione dello Stevin, dimostrava chiaramente la loro antica origine egiziana.

²⁸ A. WARBURG, *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, in ID., *Gesammelte Schriften*, pp. 459-482; trad. italiana in ID., *La rinascita del paganesimo antico*, Firenze 1966, pp. 247-272; SAXL, *La fede astrologica* ..., pp. 16-18; GUNDEL, *Dekane* ..., p. 176; YATES, *Giordano Bruno* ..., p. 57.

JERZY ZATHEY

Per la storia dell'ambiente magico-astrologico a Cracovia nel Quattrocento

Devo cominciare con l'esprimere un dubbio. Nei convegni di studio si suole presentare il materiale in modo più o meno sintetico. Io, invece, come bibliotecario e codicologo, sono avvezzo ad interpretare le singole fonti anche in materie non ancora abbastanza conosciute, ho l'abitudine di parlare di cose piccole, ma che costituiscono dei fatti concreti, dai quali poi escono conseguenze per ricerche ulteriori e, finalmente, per una sintesi. Devo inoltre scusarmi di non poter mostrare i manoscritti della Biblioteca Jagellonica di Cracovia, sulla base dei quali intendo trattare dell'ambiente magico e astrologico di Cracovia verso la fine del medioevo, nel Quattrocento.

L'ambiente magico e astrologico di Cracovia medievale è da tempo un oggetto di frequenti scritti, e oggi pure se ne parla, ripetendo alcune notizie generiche. Ma, in realtà, tale campo di studi non è sufficientemente coltivato, e le rare fonti, sia quelle disperse per il mondo, sia quelle esistenti a Cracovia, non sono, secondo me, abbastanza note, interpretate e sfruttate.

Bisogna perciò alcune cose ricordarle, altre, scoperte negli ultimi tempi, presentarle augurandoci al pubblico una critica da parte dei conoscitori di storia della magia. Grazie a questa critica, la mia spiegazione delle fonti che presenterò potrà essere più utile alle future ricerche.

Non è certo un caso che Cracovia nel periodo che va dal Quattrocento alla metà del Settecento sia stata un centro di produzione di fogli volanti e di stampe noti sotto vari titoli e scritti in varie lingue: in latino, in polacco e in tedesco. Ecco un campionario di titoli: *Judicium*, *Practica*, *Prognosticon*, *Almanach*, *Horoskop*, *Kalendarz*, *Ludycje*, *Koleđa*, *Vorhersage*, *Schreibkalender*, ecc. Il contenuto di questi scritti è caratteristico nella sua varietà. Vi si possono trovare le previsioni sugli avvenimenti del prossimo futuro, relativi all'aspetto del cielo, alle stelle, alle loro congiunzioni, alla Luna e al Sole, alle vicende meteorologiche, come piogge,

nebbie, siccità. Di solito si prevedevano anche, secondo le posizioni delle stelle, disastri come terremoto, fame, incendi, febbri o guerre, consigliando, per la salute gli opportuni rimedi (come purganti o salassi). Si prevedevano infine le sorti di città, di paesi, di stati e dei loro principi.

Tutto ciò è noto e ricorre pure altrove, ma il fatto è che anche *judicia* e *prognostica* fatti e stampati in altri paesi erano spesso opera di discepoli dell'Università di Cracovia. Soltanto nel periodo degli incunaboli (cioè prima dell'anno 1500), si possono riconoscere fra gli autori di tal genere di pubblicazioni astronomico-astrologiche (citare da Zinner e altri) più di venti studenti dell'Università di Cracovia¹.

Il periodo di questa attività corrisponde anche alla chiamata di astrologi e di lettori di astrologia, che avevano fatto i loro studi a Cracovia, presso l'Università di Bologna: Martino Król da Przemyśl, 1448/1449; Alberto da Opatów, 1454-1456; Jacopo da Zalesie, 1469/1470; Giorgio da Drohobycz, 1478-1482; Nicola Wódka da Kwidzyn, 1482; e presso l'Università di Perugia: Pietro Gaszowiec, 1452-1454. Allievi dell'Università di Cracovia erano anche spesso gli astrologi di corte dei principi. Per esempio: al tempo dell'elezione di papa Paolo II (intorno al 1464) presso cardinali di Roma erano in servizio due astrologi formati a Cracovia: presso il cardinale Pietro Barbo (il futuro Paolo II) — Gregorio da Nowa Wieś, e presso Roderigo Borgia (il futuro Alessandro VI) — Martino Bylica da Olkusz, poi proprietario di un globo celeste e astrologo del re d'Ungheria Mattia Corvino. Prima di Bylica, astrologo di corte di Mattia Corvino era stato il fondatore della cattedra di astrologia all'Università di Cracovia, il già menzionato Martino Król (*Rex*) da Premisla.

Tutto questo, più o meno noto, corrisponde bene alla fondazione della cattedra di astrologia a Cracovia nella metà del Quattrocento (precisamente nell'anno 1459). L'attività di quella cattedra è oggetto dello studio di M. Markowski, pubblicato in questo volume².

Da parte mia vorrei mostrare una sorprendente serie di fatti nascosti in fonti non abbastanza esplorate, in manoscritti dove appare l'esistenza di un forte circolo astrologico, o meglio magico-astrologico, già prima dell'apertura ufficiale delle lezioni d'astrologia all'Università di Cracovia.

¹ Non bastano le enumerazioni di E. ZINNER, *Geschichte und Bibliographie der astronomischen Literatur in Deutschland zur Zeit der Renaissance*, Leipzig 1943, e di M. MARKOWSKI, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, Wrocław 1971, quando parla dell'astronomia in Polonia, pp. 222-244, 260-272. Pubblicherò una nuova lista in altra sede.

²Cfr. pp. 83-89.

Le mie scoperte sono molto recenti. Il fatto, che gli studiosi non conoscevano le testimonianze di cui intendo ora parlare, spiega perché essi non abbiano finora osato cominciare la storia del nostro ambiente cracoviese da un periodo seriore a quello trattato di solito.

Non per ipotesi, ma di fatto, in alcuni manoscritti di Cracovia — in frammenti non sempre facili da studiare — esistono dei testi concernenti vari generi di arti che avevano come profetore Hermes Trismegistos: testi connessi con l'astrologia praticata a Cracovia nel XIV secolo, o con varie forme di magia — di magia in senso lato — e cioè con l'*ars notoria*, l'*ars memorativa*, la cristallomanzia e l'alchimia. Alcune di queste *artes* — secondo un'antica tradizione attestata da Zosimos di Panopolis (uno dei primi alchimisti) — furono trasmesse agli uomini, più esattamente alle donne, dagli angeli o dai demoni. È molto interessante che le prime tracce della conoscenza delle scienze astrologiche a Cracovia si possano riscontrare sin dall'inizio dell'attività dell'Università di Cracovia, nel Trecento.

Esiste a Cracovia un codice (B. J. 813) che servì a uno studente di medicina di questa Università e che contiene alcuni trattati necessari per lo studio, copiati a Cracovia nel 1368 da un certo Johannes de Hassia (de Bischofhausen). Verso la fine del codice fanno spicco tre trattatelli astrologici — uno di Arnolfo da Villanova, un altro *De compositione cylindri*, il terzo, il più interessante, contenente osservazioni sulla cometa vista a Cracovia nell'aprile 1368. Proprietario di questo codice fu forse il già menzionato Johannes, un tedesco vicino alla corte della regina Adelaide, figlia di Enrico II langravio dell'Assia, e moglie, già divorziata dal 1356, di Casimiro II re di Polonia. Johannes de Hassia era abbastanza iniziato alla letteratura astronomico-astrologica araba, citava Haly Habenragel, Albumasar, Albategnus, così come Tolomeo (*Quadripartitum*) e Roberto Grosseteste. Ma nel piccolo testo c'è anche una citazione finora non identificata. Si tratta di un commento al *Centiloquium* di Tolomeo „secundum Bugufarum commentatorem”³.

Tale nome non è noto nella storia dell'astronomia, ma assomiglia

³ Testo edito in H. PRUCKNER, *Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich von Langenstein*, Leipzig 1933, pp. 212-214, e note h, p. 213 dal Cod. B.J. 813, ff. 173-174, f. 174: „[...] Item secundum Bugufarum commentatorem Ptolomei in Centiloquio: Cum comete apparuerint habentes multos crines et fuerint in angulo alicuius regni, morietur rex aut homo potens illius regni, et destruentur eius thesauri, aut mutabit consilia, et multiplicabuntur carceres et infirmitates et mors et fames. Et si habuerit comam, contra regem aut principem terre iam est proditor in regno, aut hereticus perfectus, quibus machinatur mortem principis et destructionem regni”.

molto a quello di un polacco, un certo Bogufalus, prete, cancelliere del duca di Poznań e di Cracovia nella metà del Duecento, del quale un cronista del tempo non volle dire niente di buono. La possibilità di questa spiegazione è tanto più interessante in quanto è noto che alla corte dello stesso duca di Poznań, Premislao, viveva uno scrittore di trattati astrologici e magici, un certo Nicolaus de Polonia, le cui opere sono state studiate e pubblicate da Riccardo Gansiniec⁴.

Nonostante che esistano, come abbiamo visto, le tracce anteriori, cioè del secolo XIII, soffermiamoci sulle fonti del secolo XIV, ancora troppo poco conosciute.

Nella Biblioteca Jagellonica abbiamo un codice (B. J. 2076) contenente una raccolta di trattati di Aristotele commentati, scritta nel Quattrocento. Presso questo codice è conservato, come carta di guardia, un foglio di pergamena scritto nel Trecento, il quale contiene formule magiche connesse con l'*ars notoria*. Vi si leggono indicazioni su quando e in quali condizioni bisogna far uso di incantesimi e di certe preghiere, citate col loro *incipit*. Mi pare non privo d'importanza che nella letteratura a me accessibile le prime menzioni dell'*ars notoria* appaiano nel XIV secolo, cioè proprio nello stesso secolo dal quale proviene il nostro frammento. Nel frammento si legge tra l'altro:

[...] in isto loco dicamus de intitulatione nominis istius artis [...] Sciendum igitur quod ista ars vocatur ars notoria, quia cum notis brevibus et nominibus omnes sciencie liberales et mechanice ex exceptione possunt haberi et acquiri. Item vocatur ars memorativa, quia in profundo oracionis eius adhibetur memoria [...]⁵.

Questi passi provengono certo da un trattato di *ars notoria*, ma non sono riuscito a rintracciarli in alcun trattato noto, stampato o manoscritto. Testi di questo genere sono molto rari nei manoscritti e l'identificazione è resa più difficile dalla mancanza dell'*incipit* del trattato. Senza dubbio questa abbondante mescolanza di parole artificiose, quasi greche, quasi ebraiche o quasi arabe, corrisponde alla caratteristica dell'*ars notoria* data già da Tritemio⁶.

⁴ R. GANSINIEC, *Brata Mikolaja z Polski pisma lekarskie*, Poznań 1920.

⁵ Cod. B.J. 2076, f. di guardia va: „Hely semach [...] Theos megale, [...] Lux mundi. [...] Assaymelach, Azaymemach, Lemat, Lemach, Loynat, Deus summe [...] Azachamiel [...]”, f.vb: „Helmoch, Gebel, Omnipotens eterne deus, Semoch, Lamen [...] Respice domine, Creator Adonay, Sancte deus pater, Heloy clementissime, Omnipotens Minors, Anazarus, Unus magnus, Usyot omni, Azelechyas, Scio nam, Reverende et potens [...]” — cfr. fig. 1.

⁶ *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, B.L., Leipzig 1927, cc. 602-604, fig. 1.

Non sappiamo, dunque, niente dell'autore del trattato, né della provenienza di questo frammento. Si può dire soltanto che lo stesso tema dell'*ars memorativa* era molto vicino anche all'ambito di pensieri, forse anche al ciclo di lezioni, di uno studente, e nello stesso tempo professore errante, che nell'anno 1469, *commutatione aestivali*, venne a Cracovia. Parlo di Jacopo figlio del dottore Jacopo Publio (Rubens-Rossi), cittadino fiorentino, che non soltanto fu iscritto nella matricola dell'Università di Cracovia, ma forse anche insegnò durante il suo soggiorno. Questo Jacopo è noto, fra l'altro, da pubblicazioni di Paolo Rossi e da una osservazione di Paul Oskar Kristeller, che ha segnalato come Publio fosse di origine iberica (portoghese o spagnola). Dello stesso torno di tempo è una annotazione nell'archivio vescovile cracovese relativa all'imprigionamento di un portoghese, sospetto di esser negromante⁷.

Lasciamo ora l'*ars notoria* e i suoi aderenti e passiamo ad un'altra fonte relativa alle pratiche magiche da me scoperta su sottili strisce di pergamena con scritture del Trecento all'interno di un codice cracovese (B. J. 2288) che apparteneva a un professore dell'Università di Cracovia morto nel 1412, un certo Lucas de Magna Koźmin. Le strisce, estratte dal codice dove servivano a proteggere i fili della cucitura dei sesterni, sono state da me ricomposte e costituiscono ora un grande frammento di un foglio di pergamena contenente segni, preghiere e incantesimi del secolo XIV, scritti per uso di un certo Pietro.

Il testo comincia con segni che mostrano la „mensura Domini, vel longitudo Domini sedecies ducta”, e con preghiere connesse. Questo genere di liturgia sospetta fu studiato nel 1901 da Uzelli, il quale poté indicare anche analoghe stampe fra gli incunaboli. Incontriamo qui una caratteristica frase-incantesimo: „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat”. Il frammento ha inoltre conservato una serie di segni e di frasi per allontanare la mala sorte e procurare la prosperità⁸.

⁷ P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano 1960, p. 38; Id., *La costruzione delle immagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*, in *Umanesimo e simbolismo*, Padova 1958, pp. 161, 162, 164, 175-177; P.O. KRISTELLER, „Renaissance News”, XII, 1959, p. 90; *Acta capitulorum Cracoviensis et Ploensis*, ed. B. Ulanowski, „Archiwum Komisji Historycznej A.U.K.”, VI, Kraków 1891, p. 58, nr. 157 e 160.

⁸ Il foglio estratto e ricostruito reca oggi la segnatura Ms B.J. 100/65 — vedi fig. 2. Fra l'altro una serie di nomi di Dio:

Ad nay on confortat, quod trepidat
Adonay curat quod tedet
Tetragramaton reconciliat, quod discordat
Ayra [Agha] evacuat, quod coarctat

In questo foglio, particolarmente caratteristici sono i segni destinati a difendere *contra serpentem, contra febres, contra sagittam, contra iniustum iudicem, contra omnes incantatores, contra omnes inimicos*. Nelle preghiere del testo appaiono spesso nomi di Dio e di angeli o demoni favorevoli. I nomi assomigliano a parole della lingua greca, ebraica o araba, come le parole dell'*ars notoria*. Occorre aggiungere che v'appaiono anche nomi cabalistici come quello di Agla⁹.

Si potrebbe pensare che i due testi ora esaminati si siano trovati a Cracovia solo per caso, siano cioè giunti a Cracovia con i manoscritti nei quali si sono conservati fino ad oggi. Ma la probabilità che tale ipotesi sia valida non è grande, perché esistono anche altri esempi che provano la diffusione delle arti magiche a Cracovia nella prima metà del Quattrocento.

Nella rilegatura di un codice cracovese (B. J. 1934) si è conservato, diviso in due pezzi, un foglio di pergamena contenente un progetto di supplica della Regina di Polonia Anna Cilly, moglie di Ladislao Jagiello, al papa Giovanni XXIII, del 10 dicembre 1410. La supplica concerne un processo condotto da un inquisitore, il domenicano Pietro, contro „quidam inequalitatis (!) filius Nicolaus”, sospetto di pratiche „artis nigromantie”. In una piega del foglio, visibili solo se si preme la pergamena, si leggono parole secondo cui presso questo Nicola furono trovati „solis et lune figuris, cristalli, cere impresse”. Si può pensare che il Nicola negromante avesse strumenti necessari per esercitare non solo l'astrologia, ma anche la cristallomanzia e forse le altre arti magiche¹⁰.

Il proprietario del codice nel quale si è conservata la supplica della regina, si chiamava Nicolaus Wedelski. Non si può identificare il negromante Nicola col proprietario del codice, studente nel 1438. Certo, il nome Nicolaus era molto diffuso; fra i sospetti di attività di questo genere a Cracovia fu Nicolaus Hinczonis de Casimira (città attigua a Cracovia), amico di un noto astrologo regio chiamato Henricus Bohemus.

⁹ *Patyson humiliat, quod superbia*

Elyon sit mihi pia iusticia

Elyon clemens et correctio

Athanathoe sicut peccata corrigens, non absorbeat Petrum suum peccatorem

Sordan dat ei salutem et disciplinam

Pathiton recludit in morum sententiam immutatus

Yrion excludit periclam,

Saday visitat in adversitate gemitum

Phaniel esse reconciliaturum sententiam mutatus.

¹⁰ R. GASENIEC, *Modlitewnik Władysława Warneńczyka*, Kraków 1928, pp. 48, 50, 88; id., *Pas magiczny*, Lwów 1922, pp. 9 e segg.

¹¹ Lettera dal Cod. B.J. 1934, inedita. Cfr. figg. 3 e 4 (a, b), però il testo citato non si vede bene.



Fig. 1. *Ars notoria* del XIV secolo

Ms. B.J. 2076

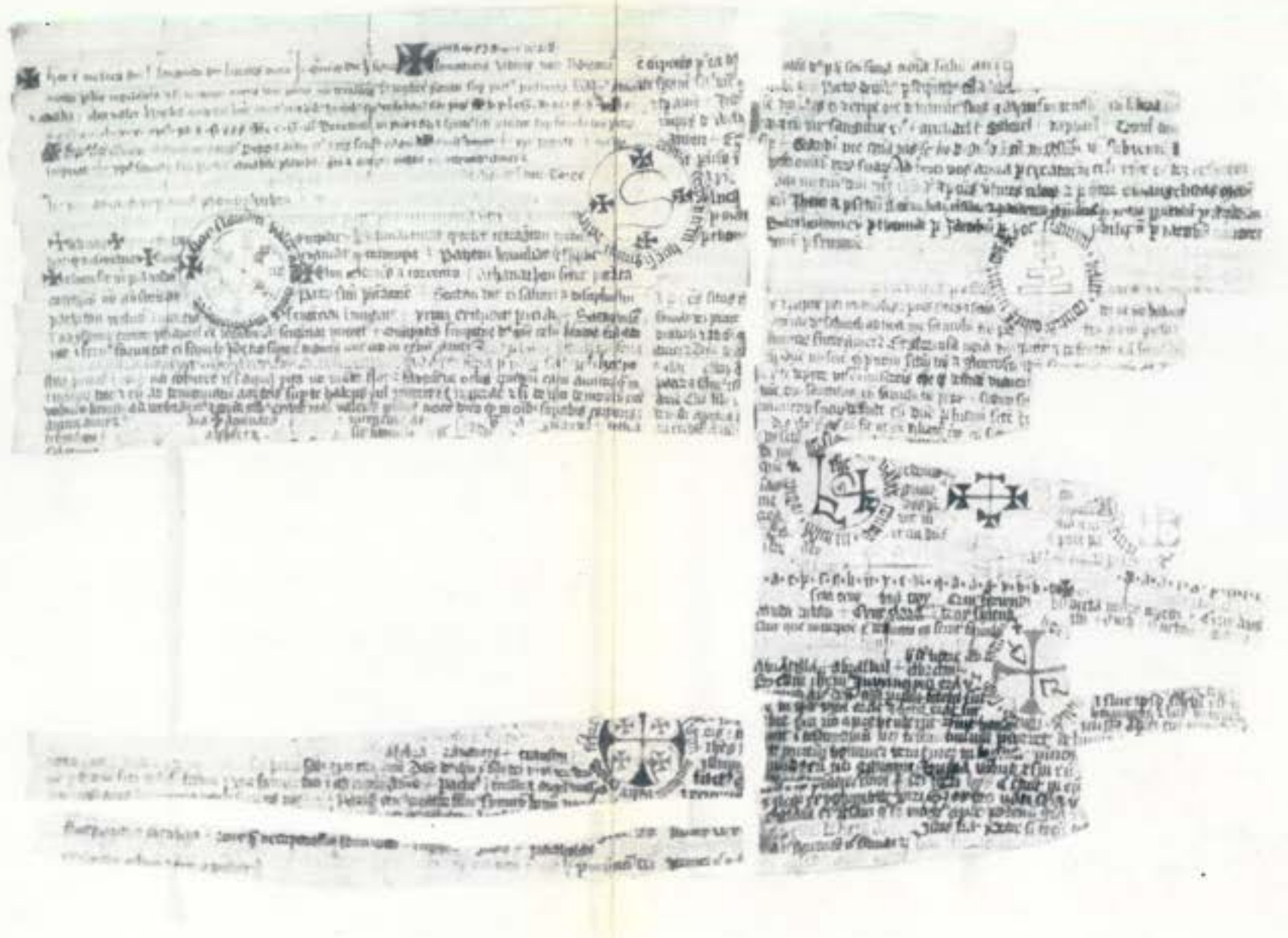


Fig. 2. Gli incantesimi (XIV secolo)

Ms. B.J. Przyb. 100/65



tesimi (XIV secolo)
Przyb. 100/65

vide in rebus in agnitione
Dni dno dno dno dno dno
qui ab eterno est finis et principium
et sine fine. Per hunc mundum
splendor inextinguibilis deinde
ad a dno dno dno dno dno dno
gloria que est et omnia per hunc
mundum finis.



Fig. 3. Il re Ladislao III con un cristallo
Ms. Bodl.15857

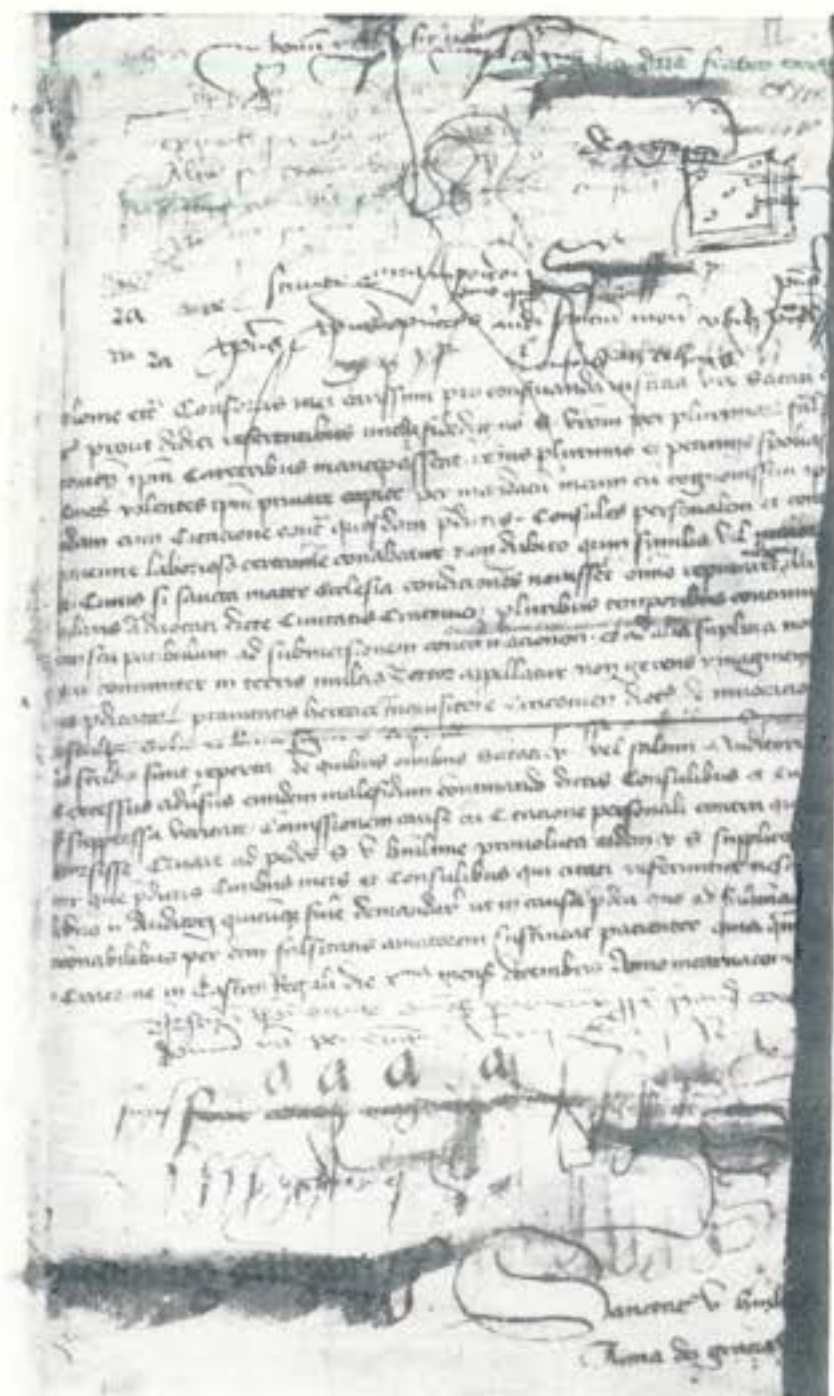
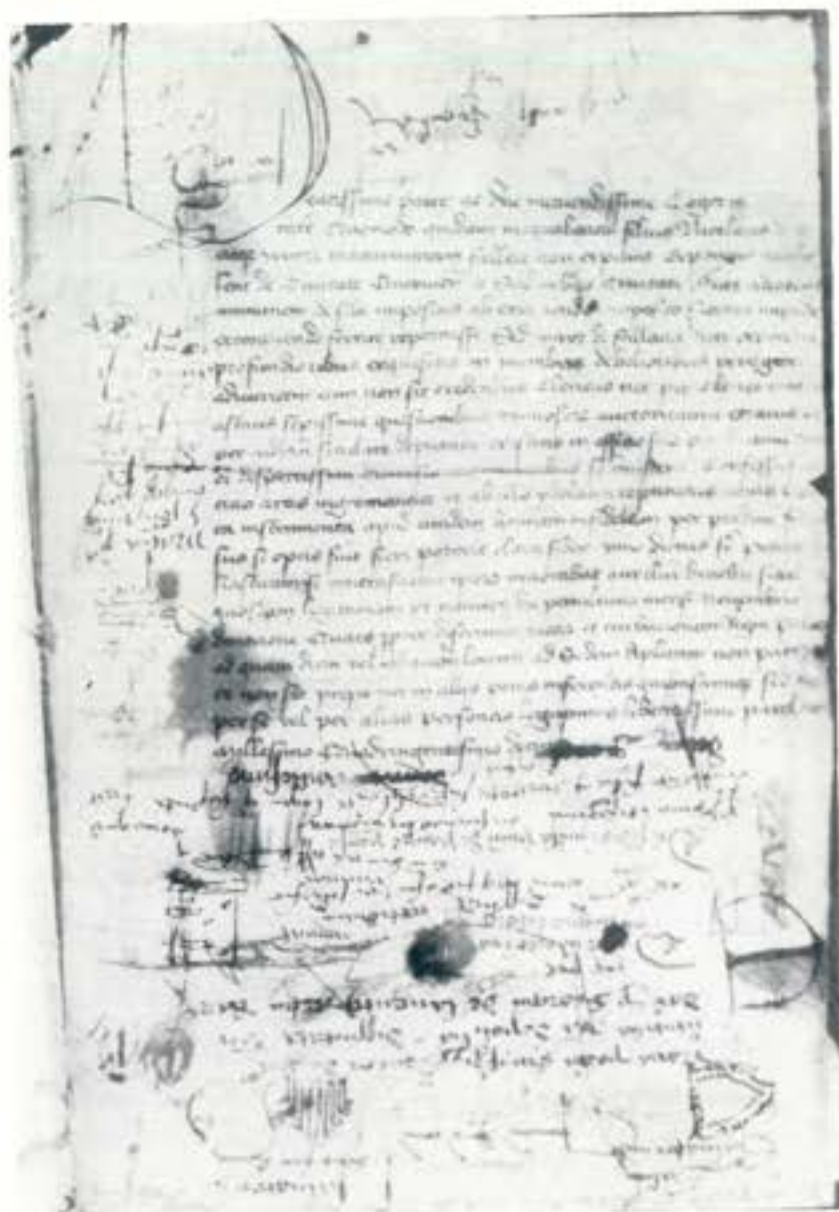


Fig. 4. Due brani (a, b) della supplica di regina Anna
al papa Giovanni XXIII (1410)
Ms. B.J. 1934

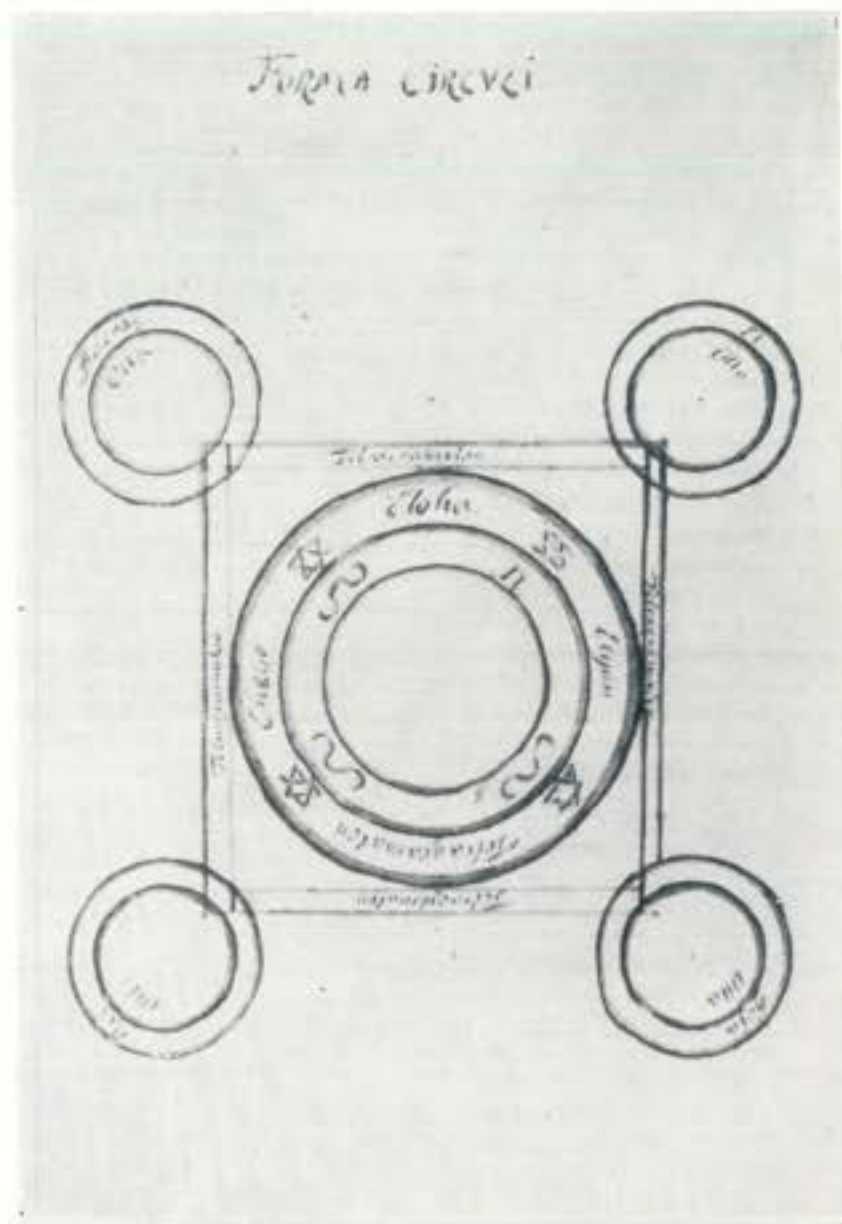


Fig. 5. Disegno di un cristallo (XVII secolo)

Ms. B.J. 5186

Possiamo indicare anche altre persone della stessa cerchia magico-astrologica. Il già menzionato Enrico astrologo è noto non soltanto da ciò che racconta il celebre storico polacco Jan Długosz e dalle notizie relative al suo processo pubblicate nel 1934 da Birkenmajer, ma anche da altre fonti da me rinvenute. Si sapeva dalle tracce delle confessioni fatte da Enrico davanti al tribunale, che alle riunioni con Enrico partecipava non soltanto Nicolaus Hinczonis, ma anche un italiano, menzionato in una lista di professori dell'Università come „magister montium” Monaldus. Si sbagliava Birkenmajer pensando che Enrico fosse morto poco dopo il suo processo del 1429. La dott.ssa Maria Kowalczyk ha scoperto una fonte indicante che Enrico viveva a Cracovia ancora circa 20 anni dopo. Fra le accuse la più importante era che Enrico nascondesse presso di sé „nonnullos sexternos, cartas et libellos cuiusdam Mathie nigromantici clam in quodam hospicio receptos”¹¹.

Vi si accenna ad un nuovo componente della cerchia negromantica di Cracovia, un certo Matthias, persona difficile da identificare. Si potrebbe pensare a un „Mathias minutissimus servus” del vescovo di Cracovia Zbigniew Oleśnicki, il quale fece dei disegni astronomici dedicati al suo vescovo, sebbene che la copia della dedica che si è conservata porti la data del 1449¹².

Finora, dalla metà del Trecento alla metà del Quattrocento, abbiamo raccolto otto nomi di persone collegate con l'astrologia o la magia nello

¹¹ A. BIRKENMAJER, *Sprawa magistra Henryka Czecha*, „Collectanea Theologica”, XVII, 1936, p. 210, dal Cod. B.J. 2513, f. 261. Esiste pure nel Cod. B.J. 2014, f. 120/v. Sul f. 138 dello stesso codice è descritta la cristallomanzia nei campi di Zwierzyniec: „Nam ex confessione tua habetur, quod presens fuisti, cum in Kazimiria quidam nigromanticus Stanislaus sedente quodam iuvene et inspiciente cristallum demones invocabat et coniurabat et responsa eorum inquirebat pro thesauris occultis in terra defossis inveniendis. Et postea in nocte ultra Zwierzyniec presens fuisti dum nigromantici similiter per nigromanciam demones adiurabant, invocabant et coniurabant, pro eidem thesauris inveniendis, et vidisti bene iuvenem sedentem et in cristallum inspicientem sed tunc invocationes nigromanticorum non audivisti, quia in alia parte stetisti custodiendo, ne aliqui de villa venientes impedirent fodientes thesauros in terra quorum tu partem habere voluisti, prout habetur ex tua confessione. Scivisti etiam in libellis dicti nigromantici contineri adiurationes, per quas demon esset compellendus ad ostendendum thesauros absconditos, prout habetur ex tua recognitione”. Enrico „astronomus” viveva ancora l'8 giugno 1440. Cfr. M. KOWALCZYK, *Przyczynek do biografii Henryka Czecha i Marcina Króla z Żurawley*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, XXI, 1971, pp. 87-88.

¹² Cod. B.J. 586, p. 90.

ambiente di Cracovia: Johannes de Hassia, un certo Petrus, un certo Nicolaus, un certo Mathias, Henricus Bohemus, Nicolaus Hinczonis de Casimiria e due nomi legati anche all'Italia: Monaldus e Jacobus Publicius.

L'elenco non è completo. Si possono indicare altre persone, o piuttosto riconoscerle meglio. Negli ultimi anni mi sono riuscito a scoprire una confessione di Enrico Boemo indicante un nuovo nome, che ho potuto identificare con la persona di uno studente di Cracovia nel 1408: „Stanislaus Johannis de Kazimiria”, poi maestro di scuola a Casimiria presso Cracovia. Nella relazione di Boemo troviamo un'ampia descrizione delle pratiche di cristallomanzia nei campi di Zwierzyniec (giardino zoologico), cioè presso il giardino regio, dove si tenevano gli animali, fra l'altro i leoni che il Senato Fiorentino aveva regalato al re di Polonia nel 1406¹³.

Questa descrizione delle pratiche di cristallomanzia costituisce una testimonianza decisiva che già prima del processo di Enrico Boemo (prima del 1429) e, come si sa da un'altra fonte, più tardi negli anni della giovinezza del secessivo re Ladislao (morto presso Varna nel 1444), dunque probabilmente fra il 1435 e il 1440, la cristallomanzia fioriva a Cracovia, a Casimiria e nei dintorni, sebbene segretamente. Quest'altra fonte, pubblicata nel 1929, è un *Liber precum regis Poloniae Wladislawi* conservato in un codice della Biblioteca Bodleiana¹⁴. Nel codice accanto a preghiere destinate a servire alla cristallomanzia (conservate nell'originale o, più probabilmente, in una copia del Quattrocento) si trovano anche miniature rappresentanti un giovane principe polacco e un cristallo posato su una tavola, nel quale l'innocente poteva vedere gli angeli recanti l'atteso soccorso. Il cristallo, nella rappresentazione delle tavole III e XIII dell'edizione, ha una forma di trifoglio, oppure di triangolo arrotondato. È interessante che il testo delle preghiere parli di un'altra forma di cristallo: „quadrangularem hunc cristallum”, di una forma che appare nelle tavole del codice *Claviculae Salomonis Haebraeorum regis*¹⁵.

Osservando gli esempi citati di pratiche magiche nell'ambiente di Cracovia, si vede che certamente c'è ancora molto da trovare nelle fonti. Inoltre non sono ben chiare le proporzioni della partecipazione degli italiani in

¹³ Cod. B.J. 2014, f. 138. Sul regalo al re Ladislao cfr. J. PTAŚNIK, *Italia mercatoria apud Polonos saeculo XV ineunte*, Romae 1910, pp. XV, 13-14, nr. 18.

¹⁴ Cfr. nota 9 e fig. 3.

¹⁵ Cod. B.J. 5186, *Claviculae Salomonis Haebraeorum regis translata in latinum adionu ex Hebreo, ex mandato Serenissimae Suae Celsitudinis Mantuae Ducis*, copia del s. XVII, fig. 5.

questo campo. Abbiamo visto che non lontano dal castello reale di Wawel, a Casimiria, nella città nuova originariamente destinata dal re Casimiro a diventare la sede dell'Università, abitavano nella prima metà del Quattrocento uomini connessi con circoli astrologico-magici, come i già menzionati Nicolaus Hinczonis e maestro Stanislaus. In questa piccola città c'era una via abitata da lanaiuoli italiani, fra l'altro da una famiglia Buonaccorsi.

Dalla nostra constatazione nasce il problema se e in quale modo il celebre umanista Filippo Buonaccorsi (Callimachus Experiens) fosse legato a — o attratto da — questo ambiente a Cracovia e in Polonia. Il suo arrivo a Cracovia ha luogo nella II metà del Quattrocento, ma soltanto tre anni dopo il soggiorno di Jacopo Publizio. Questa è una data importante per la storia della letteratura e della cultura in Polonia. Dall'anno 1472 si può far cominciare il periodo d'oro (*aetas aurea*) del Rinascimento polacco, periodo che dura fino alla pubblicazione del capolavoro di Nicola Copernico *De revolutionibus* nel 1543¹⁶.

L'importanza dell'immatricolazione di Callimaco presso l'Università di Cracovia verso la fine dell'aprile 1472 consiste non soltanto nel fatto che un esule, condannato e ricercato dal papa Paolo II come un rivoluzionario, poteva in Polonia presentarsi ufficialmente come uomo di studio, ma anche nel fatto che in realtà egli cominciò a insegnare e a svolgere attività letteraria. In occasione del quinto centenario di questa data, che ricorreva proprio nel 1972, converrà indicare una fonte che getta nuova luce sugli inizi dell'attività di Callimaco a Cracovia nel 1472¹⁷.

Callimaco fu, in uno dei Collegi dell'Università di Cracovia, lettore e commentatore delle opere di Vergilio. È un fatto finora sconosciuto, che risulta da studi codicologici su un manoscritto di Cracovia (B. J. 433). Questo codice di Vergilio, contiene spesso, sui margini delle *Georgiche*, le glosse scritte da uno studente già baccelliere, Adalberto da Gambin, „in pauperum gimnasio”, cioè nella nota Bursa Pauperum, un collegio di Cracovia dove gli studenti non soltanto abitavano, ma facevano copie di libri e ascoltavano lezioni. Qui, sotto la direzione dello stesso Adalberto da Gambin, furono fatte nel 1469 almeno due copie dei *Sermones de sanctis* del predicatore polacco Paolo di Zator, il quale aveva predicato 30 anni

¹⁶ H. BARYCZ, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, Warszawa 1971, p. 536; J. ZATHEY, *Włoscy przyjaciele Filipa Kallimacha i Mikołaja Kopernika*, in corso di stampa in *Sztuka i ideologia Renesansu*, Atti del Convegno, giugno 1972.

¹⁷ Cfr. nota 16, ZATHEY.

prima *in areopago*, cioè nella collina del Castello di Wawel. Questa volta Adalberto *manu propria* fece delle note dal corso di lezioni di una persona non indicata.

Tale persona, che spiegava Vergilio agli studenti, aveva la consuetudine di pronunciare «istoria» invece di «historia». I suoi commenti in molti luoghi sono differenti e più abbondanti delle note contenute nelle edizioni stampate di Servio. L'insegnante aveva una particolare conoscenza di località vicine alla Toscana e al Veneto e ne parlava volentieri¹⁸. Fra gli autori citati si trova anche Boccaccio, autore tanto popolare tra i vicini della sua patria Certaldo, i Sangemignanesi.

Tutti questi fatti costituiscono indizi che fanno pensare a Filippo Buonaccorsi *poeta de Florentia*, nato a Sangemignano e che conosceva bene la regione di Venezia. Sappiamo che egli era a Cracovia nel semestre estivo del 1472. Il corso ebbe termine alla fine del settembre 1472.

Secondo le fonti, lo stesso Callimaco prima della sua fuga, e dopo la fuga di Pomponio Leto, aveva fatto a Roma lettura di Vergilio. Questo era avvenuto nel 1467/1468, cioè cinque anni prima¹⁹.

Soltanto l'identificazione con la persona di Callimaco può spiegare il fatto che, 15 anni prima della pubblicazione del commento del Landino a stampa, l'anonimo insegnante fa uso delle stesse fonti, parla di Platone fondandosi non soltanto sul commento di Servio, ma anche su quello di Philargyrius, noto solo agli amici di Marsilio Ficino e di Francesco Sassetti a Firenze²⁰.

L'autore del commento a Vergilio mostra di conoscere Lucrezio e Macrobio. Sappiamo d'altra parte che Callimaco aveva insieme con il suo amico di gioventù, M. Ficino, interesse per questi due autori. Pare che i riferimenti di Macrobio a Plotino abbiano suscitato l'interesse per le *Enneadi* di Plotino, caratteristico in sommo grado di Ficino e in una certa misura anche di Callimaco. Non si può dire che Callimaco già nel 1472 conoscesse la traduzione delle *Enneadi* di Plotino, allora appena cominciata

¹⁸ Cod. B.J. 433, f. 178: „Etruria [...] idem et Thirenia dicta a Thireno Lidi fratre, qui ex sorte cum populi parte venit ad Italiam. Haec est et Tuscia”. F. 150v parla del Mincio: „Mincius Venecie flumen [...]”. Cfr. ZATHEY, *Whose przyjaciele ...*. Codici scritti sotto la direzione di Andrea di Gambin: B.J. Cod. 1506 e Cod. 4248, finiti nello stesso tempo — differenza di un giorno (nel 1469).

¹⁹ M.A. ALTIERI, *Li Nuptiali*, Roma 1873, p. 46; G. PAPARELLI, *Callimaco Esperiente (Filippo Buonaccorsi)*, Salerno 1971, pp. 75 n. 1., 89.

²⁰ R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci nel s. XIV e XV*, Firenze 1905, I, p. 139.

e stampata nel 1486. Ma mi pare si possa dire che i due amici, dai tempi del comune maestro Landino, erano in qualche modo *complatonic*, non dimenticando che gli influssi dell'epicureismo erano in Callimaco più forti.

Nel commento a Vergilio, si vede un vivo interesse per la mitologia e la genealogia *deorum gentium*, spiegata dal punto di vista filosofico, e che conduce a spiegare citazioni di Platone e di Plotino, forse non senza un'influenza di Bessarione e della sua cerchia di discepoli di Gemistos Plethon. Trattando di circoli interessati a vari generi di magia, non si deve dimenticare che per il medioevo Vergilio fu un profeta, *rex magorum*, e che anche al tempo del Rinascimento la sua figura non era ancora troppo lontana da queste cose. Non vorrei parlare qui dello ermetismo di Callimaco, estendendo ciò che ho già scritto. Ma ricorderò che quasi negli stessi anni del soggiorno di Callimaco esisteva a Cracovia — secondo una tradizione o, meglio, una leggenda tedesca — una scuola di maghi, frequentata dal celebre Fausto.

Non posso parlare qui degli amici di Callimaco, né della *Societas Vistulana*, fondata da Corrado Celtis, imitatore di Callimaco, il quale aveva fra le sue insegne le figure di Apollo e di Ermete. Mi pare importante sottolineare, a titolo di conclusione, che un ambiente ermetico esisteva a Cracovia prima di quanto pensassero i nostri predecessori, e che quasi fin da principio a queste cerchie erano legati degli italiani. Questo certamente non basterà a soddisfare la curiosità degli studiosi. Molte cose infatti restano ancora da studiare e da spiegare.

NICOLA BADALONI

La crise de la *felicitas* et la crise de la société italienne au XVI^e siècle

1. Je crois qu'il serait du plus grand intérêt d'approfondir l'analyse des connexions entre les débats philosophiques et la réalité sociale du XVI^e siècle. On peut dire que la discussion a été en quelque sorte coupée par le sujet le plus voyant sur le plan littéraire, la reprise d'une très large production sur la noblesse, c'est-à-dire sur les comportements, les devoirs, les droits, les possibilités d'accumulation et de jouissance, etc., des propriétaires fonciers. On a cru jadis que le passage de l'hégémonie des marchands à celle des grands propriétaires pouvait être par lui-même une explication de la décadence italienne. Or, la recherche historique a récemment montré que le transfert de capitaux des villes à la campagne a été alors un fait nécessaire. Le déplacement des investissements dans les campagnes ne fut que le résultat des phénomènes tels que l'inflation, la sécurité des revenus agraires, l'usure jointe à la rente foncière. Ceux parmi les historiens qui ont étudié le problème de la décadence italienne, n'ont donc plus parlé du transfert de capitaux comme de la cause du déclin, mais ils ont fait allusion plus particulièrement à la nature fondamentalement féodale des structures dominant dans la plus grande partie du pays, en les jugeant l'obstacle majeur pour les forces qui auraient pu agir dans le sens d'un développement capitaliste¹.

Si le diagnostic des historiens est exact, le problème d'une évaluation des significations et des messages contenus dans les sources philosophiques se déplace, et, par conséquent, il nous paraît moins simple de parvenir à comprendre quelles sont les forces sociales historiquement actives auxquelles les différents « idéologues » ont cherché à donner conscience des possibilités nouvelles. Dans cette perspective, et à un niveau extrêmement

¹ Cfr. E.J. HOBBAWM, *La crisi del XVII secolo*, dans *Crisi in Europa 1560 - 1660*, ed. Trevor Aston, trad. it., Napoli 1968.

général, il me semble qu'il faut se garder de poser, pour ce qui regarde le problème de l'hégémonie, une alternative rigide entre la thèse de la suprématie bourgeoise et celle de la pure et simple réapparition des forces traditionnelles des propriétaires; je crois nécessaire par contre d'essayer de saisir les tensions auxquelles les deux forces étaient soumises et d'apercevoir les différentes combinaisons et les avatars auxquels elles donnèrent lieu.

2. C'est Machiavel qui est le point d'union entre ces deux différentes attitudes mentales au cours des trois premières décades du XVI^e siècle. Il soutint l'extension de la domination de la ville sur la campagne, en théorisant aussi les moyens — même les plus impitoyables — de sa réalisation. Cette domination devait être en fonction de la formation d'un État national et d'une société comparables à ce qui existait en France, tout à fait différents de ce qu'il y avait en Turquie, c'est-à-dire un État et une société riches en articulations politiques et en réserves économiques, capables d'émarger la domination des oligarchies corporatives et financières supranationales. Machiavel proposait le modèle d'un État étendu du point de vue territorial, dont la directive primaire devait être la production, tandis que ses disponibilités en main d'œuvre des campagnes — très larges, le luxe et le faste limités. Il comprenait ainsi la nécessité de déplacer l'axe de l'hégémonie des forces développant un certain type d'économie corporative et supranationale vers d'autres forces qui étaient plus directement liées à la production, en faisant jouer un rôle subalterne, mais non pas secondaire, à la noblesse terrienne. Le prince de Machiavel est à la fois un prophète de nouveau type (armé et non pas désarmé) et un planificateur impitoyable de la violence antiféodale. Il doit solidement garder ses bases sociales dans le « peuple » (c'est-à-dire dans les forces qui luttèrent contre l'hégémonie féodale) et renverser les règles de conduite que les anciens groupes dominants avaient idéologues.

S'il fallait indiquer un passage où ces exigences se traduisent dans un modèle d'une synthèse politique, je choisirais le chapitre XIX du *Prince*: c'est là que Machiavel montre comme modèle constitutionnel les parlements du royaume de France. En effet, ils servent au roi pour que la généralité du peuple puisse contrôler et freiner les grands. Ils agissent en tant que « troisième juge [...] qui, sans charge pour le roi, frappe les grands et favorise les plus petits »². Ce qui signifie, d'ailleurs, que les grands aussi.

² N. MACHIAVELLI, *Opere*, ed. E. Raimondi, Milano 1966, pp. 102 - 103.

ont leur place dans l'État de Machiavel. Le principat civil auquel on parvient grâce à la faveur du peuple, ne comporte pas le déracinement des grands, mais seulement leur soumission au pouvoir politique et aux lois, ainsi que l'utilisation des tensions provoquées par leur présence même.

3. Il me paraît donc qu'il y a une correspondance entre les choix politiques qui auraient pu soustraire l'Italie à sa décadence, et cette perspective montrée par Machiavel, qu'on peut définir en synthèse par la formule « principat civil ». Mais si cela est exact, une autre question se pose: est-il possible d'étendre cette correspondance aussi aux positions philosophiques de la première moitié du XVI^e siècle? A savoir, y avait-il alors des courants, des orientations de la pensée qui nous montrent, d'une façon plus ou moins directe, d'avoir voulu ajuster leur conception générale du monde à ses buts?

La voie la plus simple pour aborder la question pourrait être d'examiner la fortune de Machiavel à l'intérieur des milieux philosophiques. Mais comme une telle recherche nous emmènerait bien loin, et impliquerait des personnages tels que le réformateur Antonio Brucioli ou le philosophe Girolamo Cardano, je me bornerai ici à deux exemples de rencontre entre le modèle politique de Machiavel et la philosophie.

Le premier nous est fourni par l'aristotélicien Girolamo Garimberto qui cherche à utiliser les idées de Machiavel en fonction de la république de Venise. Sur le plan philosophique, Garimberto remplace l'idée aristotélicienne-averroïste de *felix* (c'est-à-dire celui qui est en possession de la science à un niveau totalement noétique et non pas dianoétique) par le modèle idéal, dérivé de Machiavel, de *fortunatus*, à savoir celui qui agit en s'en remettant à l'*impetus* et en parvenant ainsi à ce que « son désir se réalise heureusement »³. L'*impetus* est considéré ici dans un sens politique; toutefois, sa cause se trouve dans le moteur universel qui distribue différemment les capacités de l'*impetus* d'incliner selon le tempérament.

Pour ce qui regarde sa théorie politique, Garimberto, dans son ouvrage *De' regimenti publici delle città*, publié à Venise en 1549, présente de nouveau la théorie aristotélicienne des « serfs par nature ». Les hommes se divisent en serfs par nature. « au corps laid et robuste, pour avoir une complexion conforme à la fatigue, et ceux qui ont, par contre, une forme élégante et

³ « felicemente gli succeda il desiderio suo » (*Della fortuna libri sei di Girolamo Garimberto*, Venezia 1547, p. 11).

délicate, comme étant plus aptes à la science et au commandement »⁴. Mais en plus des serfs, il faut à la société des pasteurs, des cultivateurs, des marchands. Dans cette dernière catégorie, il faut comprendre non seulement ceux qui exercent l'art de la navigation et ceux qui se consacrent à l'activité bancaire, mais aussi les « mercenaires », à savoir les artisans qui forment la catégorie de citoyens la plus proche des serfs. Dans la masse plébéienne, on peut distinguer une partie « vile et bestiale, qui n'est gouvernée que par l'impulsion des passions »⁵, et une partie « honnête et ingénieuse, qui par sa civilité est encline à la vertu »⁶. C'est à cette partie que revient le gouvernement: elle représente la masse « des paysans et des pauvres », qui n'a pas la possibilité de s'adonner à la vie politique parce qu'étant occupée toute la journée à gagner sa vie, « il faut qu'il y ait des lois pour le gouvernement de celle-ci et de tout le peuple »⁷. Le modèle le plus parfait de cet équilibre c'est le « parlement de France », par lequel « la justice réprime l'insolence des grands contre les petits et celle du peuple contre les moyens »⁸, sans que le roi doive intervenir directement.

Ainsi Garimberto, s'exprimant polémiquement contre la prééminence des arts de la navigation et de la banque, voit réalisé son idéal de gouvernement dans un équilibre politique, ayant aux extrémités les grands d'une part, les mercenaires de l'autre; au milieu, à la base du gouvernement civil, il y a une classe moyenne vertueuse. Ce n'est pas que la problématique des serfs par nature, d'un côté, et des *felices*, de l'autre, ait disparu; c'est qu'elle a été réabsorbée par une problématique plus moderne, celle des *fortunati* et des vertueux, plus ouverte aux forces moyennes de la société.

4. Le discours est moins simple si nous essayons d'examiner la rencontre de la pensée de Machiavel avec une philosophie liée non plus au milieu marchand vénitien, mais aux grands propriétaires fonciers du Midi, comme celle de l'oeuvre d'Agostino Nifo. Averroïste dans sa jeunesse et partisan d'un syncrétisme philosophique très éclectique dans son âge mûr,

⁴ « di corpo brutto e robusto come di conforme complessione a la fatica, et a l'incontro quegli di forma elegante e delicata come più atti al sapere e al comandare » (*De' regimenti publici delle città*, p. V).

⁵ « vile e bestiale, governata solo da l'impeto de la passione » (*ibid.*, p. XVII).

⁶ « honesta et ingegnosa et per la loro crianza inclinata alla virtù » (*ibid.*, p. XVII).

⁷ « fa mestieri s'habbino le leggi per governo loro e di tutto il popolo » (*ibid.*, p. XXVII).

⁸ « la giustizia reprime l'insolenza de' grandi contro de' minori e quella del popolo contro de' mezzani » (*ibid.*, p. XLV).

Nifo exerça une influence énorme avec sa philosophie, dont la grande renommée doit nous faire comprendre que son électionisme a été historiquement significatif.

Il faut remarquer tout d'abord une différence entre Nifo et Garimberto. Le type moral qui est pour lui le modèle idéal n'est pas celui du *fortunatus*, mais celui plus traditionnel du *felix*. Ce qui remplit de son contenu le modèle du prince (qui, d'après Nifo, est aussi un savant), ce n'est pas l'énergie dérivant de l'*impetus*, mais la pleine possession du savoir et une façon de vivre en conformité avec celle-ci, fondée sur la supériorité du philosophe (qui est aussi un héros et un homme divin). Si les philosophes entrent dans cette catégorie des *felices*, ce sont surtout les puissants représentants des classes dominantes qui en font partie, aspirant à garder et à accroître leurs fonctions de gouvernement. Dans un petit ouvrage, l'évêque Galeazzo Florimonte, un des disciples de Nifo, identifie le rôle du prince — en tant que descendant d'une ancienne famille féodale — avec le contrôle de la justice distributive. A l'intérieur de la société, c'est la justice commutative — réglée par l'échange — qui est en vigueur; mais ses fondements sont les normes de la justice distributive, « qui est plus près du royal et du divin, car il ne sied pas à des hommes de bas état ou à des plébéiens de distribuer les prix et les peines selon les mérites, mais c'est une tâche qui convient aux princes et aux prélats et à ceux qui sont d'autant supérieurs aux peuples par leur bonté et leur esprit que le pasteur devançant les brebis qu'il garde »⁹. La tâche du savant *felix* — d'après ce que le disciple de Nifo attribue à son maître — est donc celle de garder la suprématie sociale des valeurs s'identifiant avec le rôle gouvernemental de la grande noblesse féodale, un rôle qui doit pourvoir à régler la distribution des richesses.

Nifo, d'ailleurs, ne se borne pas à défendre la morale des *felices*, qui sont investis ici de ce rôle nouveau; il nous donne aussi un schéma général des rapports entre les *felices* et le reste de l'humanité. Il faudrait peut-être rappeler une doctrine très répandue parmi les averroïstes: ils affirmaient que la vie des hommes n'est pas caractérisée par l'usage de la raison — en tant que capacité cogitative et estimative, très proche de la capacité fantas-

⁹ *Ragionamenti di mons. Galeazzo Florimonte vescovo di Sessa, sopra l'Etica d'Aristotele*, Venezia 1567; «che ha più del regio e del divino, perciocché non s'appartiene a' bassi huomini, né a' plebei distribuir il premio e la pena secondo i meriti, ma a' principi e prelati e tali che sieno superiori a i popoli di bontà e d'ingegno, quanto il pastore avanza le pecorelle che egli ha in guardia».

tique — car cette raison est une faculté commune aussi aux autres animaux: elle est caractérisée par l'accès à un usage tout à fait particulier de la raison, considérée comme contemplation, qui n'a presque rien à voir avec cette forme pratique qui regarde la capacité estimative. Or, d'après Nifo¹⁰, il se produit, de ce point de vue, un double mouvement: d'un côté, il garde la capacité contemplative propre aux *felices*, mais il en atténue la séparation du reste de l'humanité en affirmant que l'intelligence séparée n'est qu'une partie de l'*anima informans* et que la *beatificatio* n'est pas une nécessité par rapport à l'économie générale de l'espèce; de l'autre, il tend à révaluer l'estimative, justement en tant qu'instrument des hommes communs qui travaillent et des animaux. C'est une façon indirecte de se montrer conscient de l'importance que la raison instrumentale, distribuée à la majeure partie des hommes, avait prise à son temps. Ce n'est pas par hasard que l'on peut considérer comme dépendant de la pensée de Nifo cette *quaestio* du légat papal Gerolamo Rorario — se référant justement à Nifo — qui se propose de démontrer « quod animalia bruta ratione utantur melius homine »¹¹, c'est-à-dire, en dehors de l'aspect paradoxal de la thèse polémique, la perfection de la connaissance animale.

Mais, abstraction faite de cet aspect de la question, la nouvelle figure réduite du *felix* prend un rôle social bien déterminé, que Nifo expose dans son ouvrage *De divitiis*, tout à fait en accord, d'ailleurs, avec les thèses de Florimonte. Il s'agit du fait qu'on reconnaît à l'échange un rôle très considérable en tant que moyen de réalisation de la socialité humaine; il s'étend à tous les objets utiles, y compris le travail que l'*artifex* transfère dans les objets « ad opus perficiendum », et y compris aussi les prestations directes de travail, qui sont à leur tour « vendibiles atque commutabiles »¹². Toutefois, la *commutatio* est la fille de l'*indigentia*, et il faut lui mettre un frein, la retenir dans les limites nécessaires pour que « l'enrichissement des hommes mauvais ne devienne pas de plus en plus grand »¹³.

C'est justement dans ce cadre de fortes limitations de l'expansion bourgeoise qu'il faut voir la célèbre *De regnandi peritla* de Nifo, qui n'est

¹⁰ Cfr. entre autres AUGUSTINI NIPHI *Medices Suesani Commentaria in libros de anima*, lib. III, Venetia 1522, pp. 83 et 84.

¹¹ HIERONYMI RORARI legati pontifici quod animalia bruta ratione utantur melius homine libri duo, Amstelodami 1666.

¹² *Prima pars opusculorum Magni Augustini Niphi Philosophi Suesani*, Venetiis 1535.

¹³ «non divenga di giorno in giorno sempre maggiore l'arricchimento di uomini malvagi» (*Ibid.*, p. 57).

autre chose qu'un simple plagiat du *Prince* de Machiavel¹⁴. On pourra remarquer que dans cet ouvrage, où le décalquage du chef-d'œuvre de Machiavel ne doit pas nous empêcher de percevoir le climat d'hégémonie nobiliaire qui le caractérise, réapparaît le modèle des parlements français en tant que moyen de résoudre les tensions entre les nobles et le peuple¹⁵.

5. Pour évaluer la différence entre cette disposition nouvelle du thème de la *felicitas* et la position averroïste du problème, mieux encore, pour comprendre ce que signifie le fait que la *felicitas* n'est plus une nécessité par rapport à l'univers, il faudra considérer l'un des passages les plus significatifs, celui où Nifo aborde le problème de l'*inventio*. La *memoria* — se demande Nifo — dépend-elle ou non de l'*experimentum*?¹⁶. Ceux qui estiment que le monde est éternel devraient reconnaître qu'il n'y a pas de science par invention, mais seulement par mémoire transmise. Dans l'ordre des faits, l'*inventio* précède la doctrine puisque, par suite des déluges, des guerres, des pestes, les hommes cessent d'être savants, et par l'*admiratio* ils recommencent la recherche et, ce faisant, engendrent à nouveau l'*inventio* d'où provient la *doctrina*. Mais la priorité de l'*inventio* n'est qu'accidentelle et ne correspond pas à la nature des choses, puisqu'étant données l'éternité du monde et la constance de l'*intellectus agens*, la nouvelle *inductio* ne peut être autre chose qu'une répétition.

Contre ces implications — que nous retrouverons dans le thème de Giordano Bruno « *Nihil sub sole novi* » — Nifo revendique l'*inventio* dans son sens le plus précis, et la relie à l'*experimentum sensorum*. Sa conception astrologique a la même attitude critique envers les solutions reflétant les thèmes des répétitions des grands nombres d'Albumasar, et a tendance à réévaluer plutôt les déterminations astrales de courte durée¹⁷. Dans son ouvrage *De figuris stellarum*, Nifo reconnaît encore, sans aucun doute, la détermination universelle des étoiles (celle par laquelle se produisent les déluges, les pestes, les destructions de royaumes, etc.), mais il a tendance à considérer, sur le fond de cette détermination générale, la multiplicité

¹⁴ A. NIPHI *De regnandi peritia ad Carolum V*, Neapoli 1523.

¹⁵ Il s'agit du chap. VIII du livre II intitulé *Unde ortum sit Gallorum concilium, quod vulgo parlamentum dicunt et ad quod conferat*.

¹⁶ AUGUSTINI NIPHI Medices Philosophi Suessani *Dilucidarium metaphysicum*, Venetiis 1554, p. 15.

¹⁷ Pour ces aspects, cfr. AUGUSTINI NIPHI Medices Suessani *De figuris stellarum helionorietis ad illustrissimam Mariam Sanseverinam*, Neapoli 1536. *De falsa diluvii prognosticatione* ..., Florentiae 1520, est également important.

des causes mineures qui peuvent limiter ou accentuer sa validité. Les grandes conjonctions ne suffisent pas; interviennent aussi *dispositiones*, *praeparationes* (comme, par exemple, les « *lectiones pro plantandis atque inserendis arboribus atque pro cultivandis agris* »¹⁸), ainsi que des éléments contingents au sujet de l'*incipere*, la *duratio*, le *contagium*. Par contre, il n'y a pas d'événement qui dure autant qu'Albumasar l'avait supposé, et le temps maximum de la durée des effets d'une *conjunctio* ne peut être de plus de vingt ans. S'il y a des événements qui peuvent durer au-delà de ces limites — ainsi que le mahométisme — ce n'est que par l'intervention de causes *per accidens*, qui en prolongent le temps.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'en traitant de ces causes particulières, Nifo insiste sur celles qui se rapportent aux *mutationes aëris*, *vegetabilia*, *herbas*, *morbos* et *mutationes corporeas*. Il s'agit d'un groupe de questions météorologiques, médicales, botaniques, etc., concernant notre rapport avec le milieu, dans une direction de recherche qui précède immédiatement G. B. Della Porta. C'est surtout l'intérêt pour le milieu de la production agricole qui se transmettra à celui-ci. Les recherches de Della Porta sur les *aëris transmutationes*, et encore celles sur les greffes, sur la *distillatio*, et en particulier sur les techniques permettant d'obtenir les huiles végétales d'amandes ou les vins, nous montrent que les limites du développement de l'enrichissement bourgeois, théorisées par Nifo, n'excluent par l'intérêt pour l'application de la magie naturelle à ce secteur de la production. L'apologie de la domination nobiliaire — qui est au fond de la pensée de Nifo — n'est pas en alternative avec l'idée d'un progrès technique, auquel croyaient au moins quelques secteurs de la noblesse du Midi, si bien qu'ils se passionneront aux expériences de magie naturelle et financeront les recherches des frères Della Porta¹⁹.

6. Revenant à la question de la *felicitas*, je voudrais remarquer qu'elle connaît de nouveau une modification profonde au moment où le niveau de la commutation finit par prévaloir sur celui de la distribution selon le mérite. Ce passage, se produisant toujours dans les milieux du Midi influencés par Nifo, nous pouvons le constater dans l'ouvrage de Mario Galeota, l'un des réformistes napolitains, partisan de la nouvelle doctrine sur la justification. Les *felices*, maintenant, sont ceux que la grâce

¹⁸ AUGUSTINI NIPHI *De figuris stellarum*, p. XXVII.

¹⁹ Cfr. Giov. Battista Della Porta e il cardinale Luigi d'Este, *Notizie e documenti*, ed. G. Campore, Modena 1872, p. 28.

a touchés; c'est leur allégresse, leur sérénité joyeuse qui remplacent le naturalisme de la *felicitas*. Mais, en même temps, pour ce qui est de la production agricole, l'échange sans freins devient le thème dominant.

Mario Galeota, qui fut emprisonné plus d'une fois pour ses idées hérétiques, nous a laissé un traité sur les fortifications²⁰, dont le contenu nous réserve quelques surprises. D'abord, ce traité nous paraît très intéressant sur les pages abordant les problèmes de la technique et de la science des constructions; ensuite, il y a de nombreux passages concernant les questions politiques de la destination des forteresses qui — comme l'avait dit Machiavel — ne doivent ni ne peuvent servir de moyens de répression antipopulaire; troisièmement, nous retrouvons la théorie de la commutation. C'est l'habitude de stocker les denrées en réparant aux années de famine par les années d'abondance qui lui fournit l'occasion pour aborder le sujet. D'après Galeota, cet usage n'est pas bon, car l'effet qui en résulte est contraire à celui désiré, et au lieu de produire l'abondance on produit la disette. « Je ne voudrais pas — suggère-t-il — que jamais l'on défende, comme le veut la coutume, l'exportation des grains, du vin et de l'huile au-delà des frontières, car le manque de liberté dans l'exportation fait en sorte que l'on bâtit peu de fermes et on les bâtit petites, car celui qui les bâtit n'a pas l'espoir de pouvoir commercer hors de l'État ses récoltes »²¹. Ce n'est que par l'espoir de pouvoir les exporter que « chacun aura soin de bâtir de grosses fermes et entreprises, et encore plus de monde s'adonnera à en faire, dans l'espoir d'un gain assuré, d'où l'abondance viendrait »²². A cette règle fondamentale, Galeota ajoute une autre, qui est de ne jamais fixer un prix déterminé pour les vivres, « puisque jamais aucun prix n'a suffi pour produire *abundantia*, mais d'après les innombrables expériences qu'on a faites [...] [on peut dire que] par le prix on a provoqué encore plus de famines, surtout dans les pays les plus pauvres qui en souffraient da-

²⁰ Di Mario Galeota *Trattato delle fortificazioni. A cui spetta il fortificare*, Bibl. Naz. Napoli, ms. XII, D. 21. Données sur les procédés de l'Inquisition dans L. AMABILE, *Il Santo Ufficio delle Inquisizioni in Napoli*, Città di Castello 1892.

²¹ «non vorrei che mai si vietasse, come si suole, il cacciar grano, vino et oglio fuor de' confini per l'ordinario, perciocché dal non essere il tratto fuori libero si fanno poche masserie e picciole, non havendo, chi le suol fare, speranza di trafficar la sua raccolta di fora» (*Trattato delle fortificazioni* ..., cc. 95-96).

²² «ogniuno attenderà a far delle masserie et imprese grosse e tante più genti anchor si dariano a farne con la speranza del certo guadagno, onde ne verria la *abundantia*» (*ibid.*).

vantage »²³. En effet, en fixant partout le même prix, il n'y a plus aucun intérêt à transporter des vivres dans un endroit éloigné où l'on en a besoin, « puisqu'il ne vaut pas la peine, ni pour le vendeur, ni pour le transporteur, d'en amener sans perspective de gain »²⁴. D'ailleurs, remarque Galeota, l'expérience démontre que lorsque l'on veut vaincre la famine dans quelque grande ville, la mesure la plus efficace est d'arrêter que « celui qui apportera des vivres pourra les vendre au prix qu'il lui plaira »²⁵. Il n'y a qu'un seul cas où on peut admettre une intervention d'en haut sur le prix des grains: quand on est en présence de la tyrannie des puissants qui en disposent²⁶. Mais dans ce cas aussi, l'intervention doit être limitée dans le temps et dans l'espace. En concluant — dit Galeota — ce qui compte c'est l'abondance et non pas le prix; c'est pour cela que le gouvernement doit veiller à ce qu'« à l'affamé il ne manque pas de pain, ni de gain à l'avare, puisque [...] l'une de ces choses aide l'autre »²⁷.

Ce sont des pages les plus intéressantes, car elles montrent que, dans les milieux où l'érasme et la Réforme avaient opéré, l'idée de *felicitas* à composantes naturalistes engendrait, comme correspondance, l'idée d'une identification de l'échange avec la socialité. Par cet échange, le vice de l'avarice se transforme en avantage de l'abondance. Tandis qu'on y insiste sur le principe que les vassaux doivent obéir aux seigneurs, on affirme que les chrétiens « considèrent la puissance non pas comme un bienfait de la fortune, mais comme l'un des dons de Dieu, tels que la prudence et la bonté »²⁸. La vieille idée de la *felicitas* n'est pas encore tout à fait morte.

7. Nous avons ainsi esquissé un schéma de recherche qui met en parallèle la transformation de l'idée de *felicitas* et les modifications de la structure sociale. En parlant de Garimberto, nous avons constaté que,

²³ «perché mai prezzo basta produrre *abundantia*, ma per le tante esperientie che se ne son viste [...] da questo si causa maggior fame, massime nelle terre più povere et che più n'havono di bisogno» (*ibid.*).

²⁴ «perché non mette conto né al venditore né al portatore condurlo senza guadagno» (*ibid.*).

²⁵ «ogniuno che ci porti vittovaglia possa venderla al prezzo che gli piace», *ibid.*

²⁶ *Ibid.*, c. 96.

²⁷ «al famelico non manchi il pane ed all'avaro non manchi il guadagno, perché [...] l'una cosa aiuta l'altra» (*ibid.*, c. 97v.).

²⁸ «tengono la potentia non per bene di fortuna ma per uno de' duoni di Dio come la prudentia et la bontà» (*ibid.*, c. 106r.).

dans sa pensée, le vieux thème du « serf par nature », dérivé de l'aristotélisme, se présentait de nouveau. Or, Garimberto distingue entre « serf par nature » et « mercenaire »; il serait intéressant de faire l'histoire de ces deux notions en rapport avec la modification de cette idée de seigneur qui est renfermée dans le thème de la *felicitas*. Certes, la perspective d'une transformation capitaliste de la société implique aussi un exercice plus direct du rapport de maîtrise. Je crois que dans ce cadre on peut trouver l'explication de la conviction de Pomponazzi, pour qui « infiniti fere homines minus videntur habere de intellectu quam multae bestiae »²⁹. C'est un jugement qui est exprimé par Pomponazzi dans le célèbre ouvrage qu'il consacre à la démonstration de la mortalité de l'âme, dans un contexte général qui voit la négation drastique de la *felicitas* et la transformation de la *ratio* humaine en un rapport permanent entre le côté divin et le côté bestial qui forment ensemble notre structure. Le côté divin de la *ratio* met l'ordre et la stabilité dans le chaos des tendances qui apparaissent dans la sphère animale³⁰. L'*inaequalitas* des hommes reste un fait qu'on ne peut éliminer, car il dépend de la structure de l'univers; mais celle-ci se fonde sur cette connexion entre l'homme et la bête qui forme notre constitution intérieure même, en excluant la séparation qu'implique la *felicitas*. C'est dans ce cadre qu'une autre affirmation de Pomponazzi devient à son tour significative, celle d'après laquelle « ce n'est pas un péché si la brebis est mangée par le loup, de même que ce n'est pas un péché si le pauvre est piétiné par le riche »³¹. Nous pouvons ainsi comprendre son explication candide de l'*inaequalitas* qui, d'un côté, est enracinée dans la nature, et nous voyons qu'il y a des hommes qui sont des empereurs, des rois, des ducs, des princes, des optimates, etc., de sorte qu'il y a une séparation entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, et de l'autre elle est justifiée par la division du travail, ainsi qu'il arrive aux travaux des artisans, qui sont mieux exécutés « a diversis [...] quam si ab uno solo fiant »³².

La théorie de la solide supériorité des *felices* vient donc à être remplacée chez Pomponazzi par une théorie de l'*imaginatio* qui, émanant directement

²⁹ P. POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae*, s. l., 1534, p. 65.

³⁰ Le thème de la bestialité de la plupart des hommes peut se retrouver également dans *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basileae 1556, pp. 28-29.

³¹ « non è peccato che una pecora sia divorata dal lupo, così come non è peccato che il povero sia conculcato dal ricco » (P. POMPONAZZI, *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, ed. R. Lemay, Lugano 1957, p. 365).

³² *De naturalium effectuum* ..., p. 127.

des astres, reste de fait la régulatrice suprême de ce qui existe. On dirait que, de l'averroïsme, Pomponazzi accepte toute la partie concernant l'assimilation du monde humain et animal, mais au lieu de s'ancrer fermement à la *felicitas* (en tant que reflet d'un ordre éternel et immuable), il ouvre la voie à un ordre de l'univers objectivement soudé à l'imaginatio et, par conséquent, disposant d'une mobilité infiniment supérieure. D'ailleurs, cette façon nouvelle de poser la question a pour effet profond la libération. Si la domination se reconstitue toujours à nouveau par nécessité naturelle (c'est-à-dire non pas sur la base du mérite mais sur celle d'un hasard imposé par l'*imaginatio* même), cela signifie alors que le jeu des sorts dans le monde est ouvert à tous. Nous retrouvons un écho de la portée libératrice de cette conception aussi, sur le niveau religieux, dans les courants hérétiques qui acceptent l'idée de la mortalité de l'âme. Ainsi, quant aux milieux napolitains, Amabile rapporte, dans son histoire de l'Inquisition, la confession d'un certain Lorenzo Tizzano, poursuivi par ce tribunal entre 1553 et 1555, qui expose une division des théories hérétiques en différents niveaux. Le premier niveau est caractérisé par le refus d'attribuer une valeur aux oeuvres ascétiques, par la théorie du salut par le Christ, par la négation du purgatoire et du libre arbitre; le deuxième niveau consiste dans la contestation du dogme selon lequel Jésus-Christ est fils de Dieu *ab aeterno*, fondée sur l'assertion que le Christ est né de parents humains et que le sacrement n'est qu'un signe ou un souvenir; le troisième niveau, enfin, qui est défini « diabolique », consiste dans l'affirmation que Jésus n'est pas le véritable messie et que celui-ci doit encore venir; que Jésus n'a été qu'un prophète, bien que doté d'un esprit prophétique plus grand que celui des autres; qu'avec le corps, l'âme meurt aussi, puisque la résurrection des élus doit se produire³³. Ainsi le thème de la mortalité de l'âme joue un double rôle: d'un côté, il sert à confirmer la disponibilité des hommes-bêtes au nouveau type d'oppression, de l'autre, il confère un caractère plus concret à l'aspiration à se soustraire à cette domination.

8. Le creuset où fondera toute cette élaboration est la philosophie de Bruno, où ne manque aucun des points de repère qu'on a remarqués jusqu'ici dans la culture napolitaine du XVI^e siècle. L'intérêt pour la magie naturelle y reste, ainsi que la *felicitas* en forme de vertu héroïque, le thème de l'échange lié à l'éternelle transformation des sorts, la nécessité de la division des hommes en êtres divins et êtres bestiaux; plus encore, on

³³ AMABILE, *op. cit.*, vol. I, p. 160.

y trouve rétablis les thèmes averroïstes de l'éternel retour ainsi que de la supériorité de la mémoire sur l'expérience. Quoi de nouveau, alors? Le nouveau, c'est que toutes ces figures sont entraînées dans un jeu éternel de vicissitudes, et ne résultent que, comme un point d'arrivée momentané, d'un schéma structurel en mouvement. Le monde bourgeois ne détruit aucune des formes typiques de l'ordre social du féodalisme, y compris celle du propriétaire foncier, mais il les transforme en les rendant dépendantes de la structure idéale du mouvement. D'après Bruno, toutes ces formes (et parmi elles même la division entre les hommes et l'héroïsme) reçoivent en profondeur l'empreinte de cet universel principe de mouvement. Il représente, pour parler avec Antonio Labriola, le moment où « un grand contraste de forces et de courants sociaux devient un contraste d'idées et de tendances ». Ce qui est tout à fait vrai, non pas parce que Bruno a été le premier à donner la forme à ces idées, mais parce qu'il a réussi à les unifier en les subordonnant à l'essentiel, c'est-à-dire au principe de la mobilité sociale.

C'est justement ce principe que la répression — qui emportera Bruno de même que toutes les forces avancées de la société italienne — se proposera de vaincre. La restauration entraînera justement la séparation de différentes composantes de la pensée de Bruno, ainsi que la « libération » de diverses formes sociales de cette tension commune indiquant, bien qu'à des niveaux différents, ces possibilités d'un autre développement social, dont a parlé Hobsbawm.

JERZY OCHMAN

Il determinismo astrologico di Girolamo Cardano

Il naturalismo di Girolamo Cardano (1501-1576) è specifico. Da un lato vi confluiscano tutte le concezioni naturalistiche dell'epoca, e dall'altro assume un carattere autonomo, impostando su una sua peculiare interpretazione teorica il rapporto fra l'uomo e la natura. La conclusione principale che ne risulta è il determinismo¹. Fra le varie determinanti che influiscono sull'uomo, l'azione delle stelle era, secondo Cardano, la principale. Essa, a parer suo, sarebbe di due specie: immediata (la luce delle stelle ed il loro ritmo ciclico), e mediata (influenza dei climi, dell'ambiente naturale, dei tempi, delle stagioni...). Il Cardano è autore di più di trenta scritti d'astrologia. Tra i più importanti si annoverano i *Commentarii in Ptolemaei librum De astrorum iudiciis*, il *Liber duodecim geniturarum* e il *Liber centum geniturarum*². Nell'Europa del Cinquecento, che prestava fede all'astrologia, Cardano era assai noto: i suoi oroscopi (e ne faceva a migliaia) circolavano per tutto il continente. Egli, poi, acquistò grandissima fama per aver collegato l'astrologia con la filosofia della natura,

¹ E. RIVARI, *I concetti morali del Cardano*, Bologna 1914, pp. 93-119; N. BADALONI, *Natura e società nei Discorsi di Machiavelli*, in *Atti del Convegno internazionale su Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Sarnano-Firenze 1969; R. LENOIR, *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, Paris 1943, p. 109.

² Gli scritti astrologici di Cardano sono pubblicati nel quinto volume di *Opera omnia*, Lugduni 1663. Su circa 160 opere di Cardano che ci sono rimaste (stampate o manoscritte), in una trentina l'argomento astrologico è prevalente. Cardano non ha mai rinunciato ad essere astrologo: con un'opera astrologica ha dato inizio alla sua produzione letteraria (*Pronostico o vero iudicio generale composto per lo eccellente messer Hieronymo Cardano dal 1534 insino al 1550* ...), Impressum Venetiis per Bernardinum de Bindonis 1534, p. VI; argomenti astrologici sono trattati anche nelle ultime sue opere incompiute (*De arcanis aeternitatis. Paralipomena*). Le stesse conclusioni compaiono nelle opere attinenti alle scienze naturali, alla sociologia, all'etica. Tutte le citazioni sono tratte dall'*Opera omnia*.

dell'uomo, delle opere umane. Secondo Tommaso Campanella il Cardano era il più grande astrologo di tutti i tempi³.

La materia, per Cardano, ha due qualità: il calore — „qualità delle stelle” e l'umidità — „qualità degli elementi”. L'attività della materia è il risultato delle combinazioni più disparate tra calore e umidità. L'effetto immediato dell'influsso astrale si manifesta principalmente in due fenomeni: nel calore delle stelle e nel loro ritmo ciclico. Ogni stella ha un calore e una luce propria: agisce sulla terra in un modo peculiare e produce effetti specifici. Il ritmo ciclico caratteristico di ogni stella crea sulla terra un moto proprio, un ciclo analogo. Con questa teoria Cardano vuol dare una spiegazione dell'unità e delle varietà del mondo, cerca di interpretare le regolarità dei fenomeni naturali, e le deviazioni di tale regolarità⁴. Nel trattato *De uno* egli descrive l'influenza del cielo come causa unica di tutto ciò che avviene sulla terra. Nel *De rerum varietate* distingue due cause della varietà in terra: la diversa luce di stelle diverse e i diversi cicli di stelle che determinano vari cicli della vita nei singoli enti. Nel *De subtilitate* constata che la luce delle stelle raggiunge la terra con una variabile intensità, a seconda delle fasi del ciclo caratteristico della stella che dà la luce, producendo così nel mondo vari gradi di perfezione e d'intensità⁵. In altre opere Cardano ripete che tutto in terra si svolge a somiglianza dei cicli astrali e, in conseguenza, tutto nasce, cresce, raggiunge maturità e poi decresce, muore e riappare in forma mutata.

L'uomo comincia ad esistere in virtù del contatto di una certa materia con un certo calore. Che l'uomo sia uomo, che sia così fatto, dipende dalle stelle. Dall'influsso degli astri derivano tutte le qualità dell'uomo; la sua nascita in una determinata sfera sociale, la disposizione alla ricchezza, a tali o a tal altri costumi, ad una certa professione. Le differenze tra gli uomini, fisiche, psicologiche, intellettuali, nazionali sono il risultato dell'attività di stelle diverse, o eventi della differenziata intensità. L'uomo nasce, cresce, giunge alla maturità, invecchia e muore, ma poi torna alla vita in forma, e in situazione mutata; tale è il ciclo della vita umana. In seguito a determi-

³ T. CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Bari 1927, p. 462. Su Cardano — p. 165.

⁴ „Influxum siderum esse, nemo dubitare debet: eamque vim occultam, qua omnia mortalia reguntur” (*De rerum varietate*, III, p. 31); „Circuitus quidem naturalium et supernaturalium rerum adeo sunt unicuique manifesti, ut nulla demonstratione indigeant” (*De arcanis aeternitatis*, X, p. 13).

⁵ *De uno*, I, p. 281; *De rerum varietate*, III, p. 3; *De subtilitate*, III, 417; cfr. anche p.e. *In Ptolemaei librum De astrorum iudiciis*, V, p. 100.

nate congiunzioni astrali, nella vita dell'uomo si verificano diverse situazioni. Certe coincidenze di avvenimenti nella vita si riproducono negli stessi cicli, negli stessi giorni⁶. Causa delle malattie è l'azione di una stella ostile a quella sotto cui è nato chi le contrae. E ogni stella provoca una specifica malattia, la gravità della quale non è altro che l'effetto dell'intensità dell'azione esercitata dalla stella. Le stelle sono anche all'origine del ciclo della malattia. Questa ha sempre un proprio decorso circolare; anch'essa nasce, cresce, matura e sparisce, per riprendere poi sotto forma mutata. Ci sono malattie che durano tre giorni, una settimana, un mese...⁷. Felicità e infelicità sono frutto dell'azione di stelle fauste o infauste. È l'intensità della luce che dà quella della felicità; ma è soprattutto la ciclicità che ne determina il ritmo. Lo stesso dicasi per l'amicizia. L'uomo nato sotto una stella ostile a quella sotto cui è nato un altro uomo, è predisposto ad essergli nemico. Così vi sono uomini nati per essere amici, o nemici; uomini che si amano o si odiano a prima vista; o che si amano soltanto in certi

* L'influsso degli astri sull'uomo si può compendiare nei seguenti assunti:

a. Il genere umano e i suoi cicli dipendono dagli astri (*In Ptolemaei librum* ..., X, p. 446).

b. Tutte le qualità fisiche e psicologiche dell'uomo dipendono dagli astri (*Aphorismorum astronomicorum segmenta septem*, V, p. 35-81; *Commentarii in Ptolemaei librum De astrorum iudiciis*, V, p. 180, 263, 322, 325, 326; *De septem erraticarum stellarum viribus*, V, p. 369-457; *De iudiciis geniturarum*, V, p. 436; *De supplemento Almanach*, V, p. 590).

c. Dalle stelle dipendono anche le qualità intellettuali, tutte le azioni umane, il comportamento morale, le inclinazioni, le professioni (*Aphorismorum* ..., V, p. 29-90 — „In voluntariis actionibus coguntur homines ab astris”, p. 84); *Commentarii* ..., V, p. 125, 322, 343; *De septem* ..., V, p. 399-432; *De iudiciis geniturarum*, V, p. 448; *De supplemento Almanach*, V, p. 590).

d. Dagli astri dipendono le differenze nazionali e tutte le differenze e simpatie umane (*Aphorismorum* ..., V, p. 36, 66; *In Ptolemaei librum* ..., IV, p. 322; *De iudiciis geniturarum*, V, p. 447).

e. Nella vita umana tutto procede „in circulo” (*De arcanis aeternitatis*, V, p. 13, 15; *Paralipomena*, X, p. 505, 566; *Aphorismorum* ..., V, p. 32, 65; *Commentarii* ..., V, p. 99).

f. Nella vita individuale ricorrono le stesse situazioni (*Commentarii* ..., V, p. 366; *Paralipomena*, X, p. 505).

g. L'individuo umano dopo un certo tempo torna alla vita (*Paralipomena*, X, p. 443; cap. XVII, *De redivit omnium*, p. 444 — „Quod omnes simul redituri: super verba illa Aristotelis veluti etiam vulgo dicitur circulum esse res humanas”).

⁷ *De rerum varietate*, III, p. 173. Cardano si serviva dell'astrologia nella sua teoria e prassi medica (A. SIMILI, *Gerolamo Cardano, lettore e medico di Bologna*, Azzoguidi, Bologna 1969, nota II, p. 16).

giorni, o sotto un'aspetto determinato dalle stelle che delimitano il periodo e il genere dell'amicizia⁸.

Gli astrologi si sono spinti più oltre: hanno adattato le leggi dell'astrologia alle opere umane. Ogni manifestazione dell'uomo è l'effetto di una congiunzione delle stelle; tutte le opere umane hanno propri cicli, determinati dai cicli degli astri: un inizio, uno sviluppo, un apogeo, un deperimento, una morte, quindi una nuova trasformazione. La situazione delle stelle al momento iniziale del fenomeno ne determina il carattere, la durata, il senso, i cambiamenti, i fattori propizi e quelli contrari.

Esempio tipico del pensiero di Cardano è quanto in esso attiene alla religione e alla storia. La religione secondo lui è un fenomeno naturale e ha il carattere che le ha conferito la congiunzione dei corpi celesti nel suo momento iniziale. I cicli degli astri che hanno causato la nascita di una religione saranno anche cicli della vita di tale religione. Come si possono prevedere i corsi degli astri e le congiunzioni con altri astri, si può anche prevedere il carattere della religione, le sue sorti, le sue trasformazioni, lo sviluppo, il declino e la morte, che è elemento normale di ogni religione. I cicli delle religioni sono lunghi o brevi a seconda che abbiano avuto inizio sotto una stella dall'influsso grande o piccolo. Tutte le religioni sono trattate allo stesso livello, tutte hanno la stessa causa iniziale di sviluppo e di declino: le congiunzioni astrali. La religione cristiana è nata sotto l'influsso di Giove e di Mercurio, quella ebraica è posta in relazione con Mercurio e Saturno, quella maomettana con il Sole e Marte, le religioni pagane con la Luna e Marte. Dai pianeti dipendono le eresie, le guerre di religione, la pietà dei credenti.

Cardano ha scritto un oroscopo in cui prova come tutte le azioni di Cristo fossero dipendenti dalle stelle. Questo punto di vista, giudicato tutt'altro che teologico, provocò una grande indignazione. Prima di Cardano gli oroscopi delle religioni vennero coltivati dagli astrologi arabi, e, con molte riserve, da qualche astrologo cristiano.

Il primo a dare ampio sviluppo a questa materia fu Pietro Pomponazzi. Il Cardano è un continuatore del Pomponazzi e ne puntualizza le conclusioni. Dello stesso problema si sono occupati Giordano Bruno e Giulio Cesare Vanini⁹. Cardano applica le proprie teorie astrologiche nell'inter-

⁸ In *Ptolemaei librum* ..., V, p. 149; *De septem* ..., V, p. 431; *De iudiciis geniturarum*, V, p. 448.

⁹ A. D. CAMERON, *Doubt's Boundless Sea: Scepticism and Faith in the Renaissance*, Baltimore 1964, pp. 50, 65.

pretazione della storia. Se gli eventi evolvono in un modo piuttosto che in un altro, ciò è dovuto a certe prefigurazioni di sistemi astrali. La storia politica e culturale dell'Asia Minore, della Grecia e di Roma antica, delle città italiane, della Francia, della Germania è il risultato di una serie di mosse su un'immaginaria scacchiera, compiute in realtà dalle congiunzioni degli astri. La fioritura di Venezia, di Milano, di Firenze, di Bologna e di Roma è stata effetto delle congiunzioni favorevoli, mentre i loro insuccessi e decadimenti sono opera di congiunzioni ostili. Analogie e differenze di carattere delle nazioni e della loro storia sono temi frequenti in Cardano. Le ribellioni esplodono quando l'oroscopo di chi detiene il potere è contrario a quello dell'esercito o della nazione. Il comportamento del sovrano è la risultante degli oroscopi della sua famiglia, del suo paese, di quelli vicini, dell'epoca in cui vive. Per il Cardano la storia procede secondo un movimento che ricorre in modo sempre più o meno uniforme, ciclico. Il corso della storia segue i cicli astrali. Quando una congiunzione si ripete, si ripetono anche le situazioni storiche („Iterum ad Troiam mittetur Achilles", la palingenesi dell'uomo...) e poiché non c'è dubbio che i cicli ricorrono, sulla terra tutto procede con un ritmo ciclico¹⁰. Dall'analisi dell'interdipendenza fra cause ed effetti risulta che lo sviluppo storico propriamente detto non esiste. Di qui trae origine in Cardano la concezione astorica della storia che lo conduce al pessimismo. L'immagine di un mondo in cui l'evolversi della materia, della natura, dell'uomo e dell'umanità dipende dagli astri e non è autonomo, non può essere ottimistica. Se dagli astri dipendono le città, le nazioni, le genti, le religioni (e Cristo), le scienze, le arti, gli imperi e gli imperatori, e l'uomo stesso, che cosa può fare l'uomo-sentina di tutti i vizi, irrimediabilmente schiavo del peccato, misero microcosmo che riproduce in forma ridotta tutte le contraddizioni e i contrasti del mondo naturale?

Se questa è la realtà, cosa rimane al saggio? Affrontando il dilemma del Rinascimento intorno al prevalere o meno del destino sulla sapienza e sulla virtù, il Cardano lo risolve a vantaggio della fortuna, della sorte, del determinismo. Nel *De Sapientia* egli sostiene che la sapienza è incapace di

¹⁰ L'influsso delle stelle sulla storia si può compendiare come segue:

a. L'influsso sulla storia del mondo (*Aphorismorum* ..., V, p. 33; *Commentarii in Ptolemaei librum De astrorum iudiciis*, V, p. 173; *De arcanis aeternitatis*, X, p. 15).

b. L'influsso sulla storia degli stati, degli imperi, dei regni (*Aphorismorum* ..., V, p. 32; *Commentarii* ..., V, p. 180; *De supplemento Almanach*, V, p. 584; *De arcanis aeternitatis*, X, p. 19).

contrapporsi agli enormi influssi delle stelle e alla loro predestinazione¹¹. Agli esseri umani, cui sono praticamente preclusi i cieli della „sapienza divina” e gli abissi di quella „demoniaca”, cui le passioni impediscono di conseguire nella maggior parte dei casi quella „sapienza naturale” che è dei saggi, non resta che accontentarsi della terrena e dolorosa „sapienza umana”. La sapienza non è che la conoscenza di ciò che deve accadere. L'attività altro non è che una sorte d'astuzia mediante la quale in una situazione destinata a prodursi inevitabilmente, si riesce a ridurre al minimo il danno e le contrarietà (o meglio — a trarre il maggior profitto dalle avversità, magari sottraendosi al nocivo influsso degli astri) e guadagnare il più possibile, conoscendo le proprie inclinazioni, sviluppandone le migliori, stringendo amicizia preferibilmente con persone indicate dagli astri. Il saggio non può sfuggire all'influsso delle stelle, la sua maggior risorsa consiste nell'evitare l'effetto nocivo; la forza del saggio consiste nell'assumere un atteggiamento virile e sereno nella situazione da affrontare, un comportamento come quello già suggerito da Epitteto e da Seneca.

La conclusione cui il Cardano perviene ci sembra notevolmente diversa da quella enunciata dal Machiavelli nel XXV capitolo del *Principe*; mentre questi assegna alla fortuna e alla virtù rispettivamente il dominio su di una metà delle cose umane, per il Cardano, tranne che nel ristretto ambito delle scienze e delle competenze specifiche, la fortuna ha, nell'insieme, la meglio. Né egli ignorava l'immagine machiavelliana della fortuna signora e amica dei giovani che vuol essere „battuta e urtata”¹². Il determinismo astrologico di Cardano è la parte più pessimistica nel suo sistema filo-

c. L'influsso sullo sviluppo delle città (*Commentarii* ..., V, p. 218; *De exemplis centum gentium*, V, p. 488-499).

d. L'influsso sulla storia delle dinastie e dei sovrani (*De rerum varietate*, III, p. 2; *Aphorismorum* ..., V, p. 35, 61; *Commentarii* ..., V, p. 458, 496). Ci sono oroscopi degli imperatori Carlo V e Massimiliano, dei re Enrico VIII d'Inghilterra e Francesco I di Francia, di tutti i duchi di Milano, di Cosimo de' Medici, di Ercole duca di Ferrara, del duca francese de Bourbon, dei papi Paolo III, Leone X, Giulio II etc.

e. Dagli astri dipendono le ribellioni, le calamità, le disfatte (*De rerum varietate*, III, p. 2; *Aphorismorum* ..., V, p. 62, 66; *Problematum naturalium sectiones septem*, II, p. 621, 659; *De arcana aeternitatis*, X, p. 15).

¹¹ Nel *De sapientia*, I, p. 490-582, Cardano descrive quattro generi di sapienza: divina, naturale, umana e demoniaca. In quest'opera, pubblicata nel 1544, Cardano scrive che la fortuna prevale sulla sapienza.

¹² G. PROCCACCI, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965, p. 91. Sui continuatori di Cardano cfr. anche R. LENOBLE, *Mersenne* ..., e H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, J. Vrin, Paris 1957.

sofico. I più notevoli continuatori di pessimismo cardaniano furono Pierre Boaistuau e Pierre Charron.

Tre fattori hanno contribuito al mutamento della concezione filosofica del mondo e hanno spinto il Cardano a cercare soluzioni nuove: il pessimismo, gli errori in astrologia e i risultati delle proprie ricerche scientifiche. Il pessimismo filosofico ed insieme astrologico, stimolato e potenziato da una serie di vicende personali, dette adito a una reazione naturale e lo spinse a cercare una via d'uscita. In seguito, quando gli oroscopi concreti si rivelarono falsi, il Cardano tentò di addossarne la responsabilità alla scarsa preparazione degli astrologi, ma fallito anche quel tentativo si diede a escogitar rettifiche dell'astrologia. In realtà però incorse egli stesso in molti errori, che gli furono esplicitamente rinfacciati. Fra i più evidenti errori spiccano gli oroscopi relativi ai suoi parenti più stretti e l'oroscopo di Edoardo VI re d'Inghilterra.

Il pessimismo e gli errori nell'astrologia indussero il Cardano al ripensamento del concetto di sapienza e di attività umana, senza basarsi sulle teorie altrui (aristotelismo, astrologia), ma sui risultati delle proprie ricerche scientifiche. Negli ultimi scritti del Cardano, il sapere diventa sinonimo della scienza, dell'esperimento. Le sue nuove idee sulla natura, sull'uomo e sulla società umana risulteranno dalle deduzioni sperimentali e dai dati che la ricerca scientifica gli fornisce.

Per concludere cerchiamo di caratterizzare la funzione del determinismo astrologico di Cardano nel Cinquecento. Fra i diversi tipi di determinismo teologico (Lutero, Calvino, varie interpretazioni di S. Agostino e di S. Tommaso d'Aquino) e naturalistico, il suo determinismo va annoverato nello ambito di quest'ultimo. Continuando le teorie filosofiche e astrologiche, il Cardano occupa una posizione rilevante poiché non esita a trarre dalle premesse astrologiche conclusioni ardite e di vasta portata per la filosofia, la psicologia e la sociologia. Nella storia del pensiero cinquecentesco egli assume la funzione di simbolo, di rappresentante della filosofia razionalistica e addirittura (situandosi tra Pomponazzi e Bruno) areligiosa.

ALFONSO INGEGNO

Per uno studio dei rapporti tra il pensiero di Giordano Bruno e la Riforma

La tesi che l'aprirsi di un nuovo ciclo cosmico e religioso nello *Spaccio della bestia trionfante* del Bruno, intenda adombrare il tramonto della verità cristiana, sembra riproporre in modo più acuto alcuni dei problemi tradizionali relativi all'atteggiamento del Nolano di fronte alle diverse confessioni. In che senso la fine della religione cristiana si accorderebbe col diverso metro di giudizio, ispirato a criteri puramente pratici, adottato nei confronti di cattolicesimo e protestantesimo?

È ancora possibile ricondurre tale metro di giudizio (il valore positivo che viene riconosciuto al primo rispetto alle conseguenze nefaste sul piano civile prodotte dal secondo) alla distinzione tradizionale presente nel Bruno tra una religione aristocratica propria dei dotti ed una religione dei *vulgares* riservata alla moltitudine?

Il problema si incrocia con quello del significato della religione come *lex*, intesa cioè quale elemento determinante di coesione sociale e nello stesso tempo come *instrumentum regni*, e tende a divenire sempre più acuto ora che la possibilità di separare un nucleo filosofico da uno propriamente religioso all'interno del pensiero bruniano sembra farsi tanto più difficile; di qui le incertezze degli interpreti, oscillanti tra l'affermazione che il Nolano attende la fine del cristianesimo, e l'affermazione che egli pur pensa ad un cattolicesimo purificato dei suoi aspetti più chiaramente deteriori e superstiziosi.

Inoltre, e questo lato del problema non sembra essere stato chiarito a sufficienza, la concezione ciclica del Bruno può ridursi, come in altri autori, a semplice succedersi di *leges* prive di una verità reale anche se dotate di efficacia pratica, o non rinvia piuttosto, come appare più persuasivo, ad un alterno emergere ed eclissarsi della verità stessa? In che modo si configura allora, dinanzi al ritorno della luce del vero, l'esistenza di due piani autonomi su cui sarebbe possibile giudicare la religione, due piani distinti su cui ciò che

nell'uno è errore può rappresentare nell'altro il complemento pratico necessario per il governo della moltitudine? È noto che su questa base è venuta poggiando la tesi secondo cui il cattolicesimo, escluso dal regno della pura verità, trovava tuttavia la sua giustificazione e funzione su un piano esclusivamente pratico, politico-sociale, ma appare appunto necessario analizzare il problema che scaturisce dalla relazione tra il valore pratico delle *leges* e la concezione ciclica della verità propria del Bruno. Non è possibile, evidentemente, affrontare questo nodo complesso di problemi nel breve giro di una nota, ma si può tentare tuttavia, in questa sede, di portare qualche elemento utile al suo chiarimento richiamandosi ad uno dei canali culturali attraverso cui Bruno ereditava la distinzione tra due piani di verità, quel neoplatonismo italiano che di tale separazione aveva fatto un elemento essenziale del suo insegnamento e che non mancò in alcuni suoi sviluppi di utilizzare questo metro di valutazione nei confronti della Riforma.

In un passo della sua esposizione del VII libro delle *Leggi* platoniche¹, Ficino affrontava uno dei problemi più delicati che scaturivano dal suo insegnamento: si trattava di far fronte alla possibile obiezione secondo cui la sua posizione rischiava di restituire dignità e credito alla filosofia e religione degli antichi, annullando la frattura, il solco invalicabile che il Cristo aveva tracciato tra esse e noi. La replica di Ficino ricalca le linee di fondo del suo atteggiamento: il nucleo filosofico-religioso del pensiero platonico era in realtà in accordo con la concezione che della divinità aveva il cristianesimo, e tutto ciò che appariva pericoloso e da rifiutarsi presso i pagani era semplicemente il tradursi di quella consapevolezza in una serie di pratiche religiose, destinate ai più, certamente erranee e degne di condanna in quanto idolatriche, ma rigorosamente separate da quel nucleo originario.

Certo, esposta in questi termini, la posizione di Ficino rischia di essere eccessivamente semplificata, mentre in questo stesso testo ci troviamo di fronte ad una serie di distinguo che, se vengono sfumandola, non ne chiariscono le difficoltà e l'ambiguità di fondo.

Il punto cruciale del dibattito restava sempre l'esistenza o meno di una pluralità di dei; la tesi di fondo di un accordo tra religione dei gentili e teologia dei cristiani non poteva non trovarsi di fronte a questa difficoltà, ed è noto che Ficino tendeva a superarla identificando gli dei di cui parlava Platone con gli angeli. In realtà, egli ribadiva, Platone era giunto a riconoscere la divinità nella sua unità e purezza, e lo stesso culto pagano, pur tra mille

¹ M. FICINO, *Opera*, II, Basileae 1576, pp. 1058-1060.

riserve, poteva porsi come uno dei modi legittimi di accostarsi al divino: non è tanto importante, in altri termini, il modo con cui si giunge ad esso, quanto la purezza dell'animo; è la ben nota svalutazione delle cerimonie esteriori e la legittimazione delle diverse vie attraverso cui è possibile giungere alla conoscenza del vero.

La possibilità che un atteggiamento di questo tipo apriva era quella che la distinzione tra lecito ed illecito operata all'interno della religione dei gentili fosse trasferita negli stessi termini all'interno di un insieme comprendente e paganesimo e cristianesimo: da un lato un *corpus* di dottrine filosofiche, dall'altro un complesso di cerimonie, una pratica religiosa concreta che di per sé non compromettevano, almeno per il dotto, l'esistenza di quel nucleo primitivo. Gli inconvenienti di tale pratica tendono a non essere più legati e dipendenti da una errata teologia ma vengono connessi ad un limite intrinseco alla religione come culto. La discussione non giunge in Ficino alla pura rivalutazione della religione come *lex* poiché il motivo dominante resta quello del richiamo alla verità religiosa più alta come sbocco possibile delle molteplici vie che ad essa possono condurre. Su questa strada l'autore della *Theologia platonica* trovava necessario abbandonare come nocive la teologia civile e la teologia poetica degli antichi, ma restava la teologia dei filosofi, ed accogliere quest'ultima non significava *sic et simpliciter* condannare il culto pagano: il riconoscimento dei pericoli presenti in determinate pratiche non rappresentava un rischio reale per un'élite scelta, e, d'altra parte, se le cerimonie avevano un valore negativo rispetto al nucleo speculativo dell'antica religione, conservavano sempre un riconoscimento relativo come possibili vie di accesso al divino.

Ma il problema del rapporto tra verità religiosa e pratica del culto doveva divenire scottante con la crisi aperta dalla Riforma, e le critiche radicali da essa mosse nei confronti delle cerimonie cattoliche. La distinzione tra una religione filosofica ed una religione degli indotti, mantenuta all'interno del paganesimo come essenziale per sostenere l'esistenza di una *pia philosophia*, diviene, una volta estesa al cristianesimo e quindi resa valida per l'intera esperienza religiosa dell'uomo, il metro di giudizio fondamentale per valutare la Riforma nell'opera di Agostino Steuco contro i luterani².

² A. STEUCO EUGUINO, *Pro religione Christiana adversus Luteranos*, Bononiae 1530; tra i temi dell'opera, indicati nel sommario, ricordiamo i seguenti: *de duplici cultu, sive duplici religione, id est interiore et exteriori*; *de his ex quibus exterior constat religio*; *de cultu Dei per imagines*. Il terzo libro è dedicato al tema *Quod christiana religio non sit superstitio*.

Ciò che può sorprendere qui il lettore è il fatto che il dissidio tra la Chiesa di Roma e le nuove eresie, i motivi di fondo della divisione religiosa, tendono ad essere portati, almeno apparentemente, al di fuori di un ambito strettamente teologico, per cui il funzionamento sociale della religione sembra a prima vista poter operare prescindendo dalla sua verità. Ciò che caratterizza la Riforma per lo Steuco, non ha infatti nulla a che vedere con la purezza del messaggio evangelico ma rinvia all'oblio di una consapevolezza che era da sempre appartenuta a tutte le religioni, e non era stata privilegio della sola religione cristiana.

Da sempre, sia per il paganesimo che per il cristianesimo, i dotti, custodi della concezione e del culto della divinità nella sua forma più pura, ne avevano fatto partecipe la moltitudine semplice e rozza traducendoli nei termini che soli ad essa potevano risultare accessibili: la guida, le regole della condotta morale destinate ai più potevano essere tradotte in realtà e divenire operanti solo a condizione di venir meno alla astratta e per essi inaccessibile concezione della divinità posseduta dai primi. Il tributo inevitabile che veniva in tal modo ad essere pagato sul piano della purezza religiosa era ricompensato sul duplice, fecondo terreno della *pietas* e dei rapporti sociali. La riduzione del culto divino in forme pratiche accessibili ai *vulgares* operava infatti nel tessuto civile della società con tutti i benefici che era in grado di apportare, e tale processo segnava appunto storicamente il passaggio da una condizione ferina ad una condizione propriamente umana.

I due diversi aspetti della religione qui presi in considerazione sono tra loro eterogenei e non presentano punti di contatto, che i *vulgares* non possono giungere ad un tipo di religiosità puramente interiore, eppure il secondo aspetto, nato dal primo con il carattere, ed il limite, di istituzione umana, garantisce l'esplicazione di una *pietas* che si rivela tanto superiore quanto più vicina al vero fu la conoscenza del divino da cui essa prese origine. Solo in tal modo, stabilita la necessità sul piano sociale delle cerimonie, è possibile concludere che proprio quelle della Chiesa di Roma sono le migliori: non solo esse scaturiscono dalla conoscenza del vero dio, ma, pur presentando i rischi che sono connessi alla loro stessa natura, li riducono tuttavia al minimo, poiché anche nel più umile dei cristiani è presente la consapevolezza che l'immagine di dio è solo mezzo per tener viva e richiamare alla mente l'essenza della divinità nella sua purezza.

L'illusione da parte protestante di estendere a tutti una religione di stampo interiore veniva dunque ad urtare in primo luogo, per lo Steuco, contro le condizioni prime per l'esistenza stessa di una società umana.

Una volta infranto quel rapporto tra religione dei pochi e religione della moltitudine, che ha agito in ogni società come sigillo della convivenza civile, si è venuto infatti a colpire, prima ancora che il nucleo stesso della religione, il suo unico possibile nesso con la vita civile.

Per questo motivo la pretesa originaria di purificare il cristianesimo ha finito necessariamente per capovolgersi nel suo contrario, tramutandosi nel regno stesso della *feritas* e della *immanitas*. Ma in tal modo mostrare il punto debole della nuova eresia significava anche indicare la causa e con essa la insussistenza di una delle accuse fondamentali mosse al cattolicesimo: quella di idolatria. Si veniva così facendo luce un nesso strettissimo tra la difesa nei confronti delle riserve fatte al culto, ed il valore di *lex* proprio di ogni religione; la discussione di quest'ultimo diveniva centrale, imposta come era dalla stessa natura dei rilievi protestanti, e riusciva a ritorcersi contro di essi mostrandone i rischi sul piano civile e religioso come verifica empirica della loro infondatezza.

Sofferamoci su alcune osservazioni elementari: la svalutazione delle cerimonie esteriori nei confronti di una religiosità più pura, svalutazione che in pensatori radicali quale, ad es. il Franck, poteva condurre a minare il carattere stesso di istituzione proprio della Chiesa, conduceva qui, per una via diversa, all'opposto risultato di ribadire e confermare tale carattere. Ma nel tentativo di sottolineare polemicamente che la Riforma si allontanava su un punto decisivo da una delle costanti della storia umana, infrangendo un rapporto che non era stata la sola religione cattolica a saper mantenere, veniva operata una concessione importante nei confronti del paganesimo, non solo, tale concessione sembrava riabilitare gli antichi proprio sul punto che per Ficino era stato necessario condannare per salvare il nucleo della *pia philosophia*.

La svalutazione delle cerimonie esteriori, estesa all'intero passato dello uomo, finiva infatti con il riconoscimento della loro validità pur in un ambito limitato, e riabilitava quindi indirettamente quelle degli antichi: il loro limite era sentito come una necessità. D'altra parte, se il dissenso con i luterani incideva solo su un aspetto, centrale certo, ma non qualificante il cristianesimo come tale, restava aperta la via a possibili convergenze tra i due campi religiosi.

Ma proprio il mutamento di piano nei confronti di Ficino indica come nell'opera dello Steuco una concezione aristocratica della religione non si trovasse più a lottare per affermare la sua liceità, liceità che riguardava un numero esiguo di dotti e che non comportava almeno a prima vista un risvolto immediato sul piano pratico, ma era chiamata a difendere la legiti-

timità di una struttura dottrinale la cui sfera di espansione era fissata in anticipo dalla realtà storico-sociale e che a sua volta di tale realtà era chiamata ad essere sostegno. Poste così al centro della discussione le conseguenze politico-sociali della Riforma, il ripristino della rigida distinzione tra religione dei dotti e religione degli incolti diveniva la premessa e la condizione sia per ristabilire l'ordine sociale infranto, sia per il ritorno all'unità cristiana. Ciò che divideva gli uni dagli altri era dunque in primo luogo la possibilità o meno di abolire una distinzione che la storia aveva dimostrato necessaria.

Quella stessa separazione che in Ficino costituiva la premessa per riabilitare l'antica teologia, e che conduceva lo Steuco del *Contra Lutheranos* alla implicita giustificazione delle antiche cerimonie, costituiva in Bruno la chiave per la comprensione del presente, ma in lui l'antica religione diveniva la sola che avesse saputo mantenere il rapporto corretto e la corretta distinzione tra i saggi e i semplici. Ora, un ribaltamento così profondo del discorso non poteva non implicare una opposta valutazione del paganesimo sul piano teologico.

Se la teologia degli antichi assumeva un ruolo privilegiato, entrambe le conclusioni a cui erano giunti Ficino e Steuco non solo potevano essere accolte, ma venivano congiunte insieme per essere rivolte contro il cristianesimo.

Mentre nello *Spaccio della bestia trionfante* la religione antica era difesa dall'accusa di idolatria che aveva colpito il culto da essa derivato, nella *Cena de le Ceneri* l'utilità delle cerimonie pagane balzava in primo piano con la sottolineatura della grandezza civile a cui esse conducevano, e ciò in un momento cruciale del dibattito intorno al valore del copernicanesimo, là dove esso doveva trovare insieme una verifica pratica della sua verità e mostrare in tutta la loro ampiezza le sue implicazioni. Già nello *Spaccio* e nella *Cena* il legame tra verità ed utilità civile della religione appariva dunque chiaramente implicito, nel senso che l'utile diveniva il necessario banco di prova del vero, ma tale legame doveva risaltare con chiarezza ancora maggiore nel *De immenso*, allorché il rapporto tra verità ed utilità pratica della religione trovava in modo esplicito una formulazione aderente alla separazione tra sapienti e moltitudine. L'origine stessa del cristianesimo (ma in realtà il punto della crisi sembra esser visto dal Bruno sempre nel popolo ebraico) veniva appunto definita entro i termini di una scissione storicamente determinatasi tra i due aspetti complementari dell'antica religione: solo il fraintendimento dei mezzi con cui la sapienza riposta degli Egizi traduceva le verità più alte in termini accessibili alla moltitudine,

garantendo quindi alla comunità umana il possesso della regola morale, aveva potuto condurre dapprima ad un oscurarsi del valore di questi miti, e quindi, in un secondo momento, alla perdita della regola di vita che essi racchiudevano, perdita che rappresentava la premessa e la causa in ultima analisi della situazione di crisi del presente. Storicamente dunque è il venir meno del possesso del vero che si colloca all'origine dell'odierna corruzione morale.

Se il risultato pratico che l'antica religione otteneva era strettamente legato alla consapevolezza della divinità ad essa intrinseca, risultato e consapevolezza che furono e rimasero suo privilegio, la verità teologica sembra divenire condizione indispensabile perché la moltitudine riceva una guida morale adeguata, presupposto di un vivere civile in cui regni la pace. L'autonomia dei due piani religiosi a cui si è accennato all'inizio di questa nota sembra trasformarsi in un rapporto di dipendenza: si tratta di due sfere certo distinte, diverse, ma non autonome. Di contro a queste conclusioni che gettano luce sia sulla esaltazione del culto egizio nello *Spaccio*, che sulle pagine della *Cena* cui si è fatto riferimento, sta l'esplicita affermazione bruniana che una religione va in realtà valutata sulla base dei suoi effetti pratici, e che proprio sul piano della sua utilità sociale il cattolicesimo appare di gran lunga superiore al protestantesimo.

Nel primo caso l'apporto alla vita della società appare elevato a criterio autonomo e rigoroso di valutazione, nel secondo caso due „sette” che dovrebbero porsi entrambe al di fuori del piano della verità ricevono una valutazione, proprio sulla base del criterio sopra indicato, molto diversa. La frattura, espressa in questi termini, appare irrimediabile, né sembra legittimo negare la presenza nel Bruno di atteggiamenti contrastanti, eppure esiste la possibilità di tutta una serie di mediazioni, che vanno da un insieme di suggerimenti offerti dal testo stesso del Nolano, alla semplice riflessione che proprio perché i due aspetti della verità e dell'utilità si erano trovati storicamente scissi tra loro, potevano dar luogo a due livelli distinti ed autonomi di valutazione, livelli su cui il giudizio del Bruno non poteva in ogni caso che articolarsi in modo estrinseco rispetto ai fondamenti delle due confessioni.

Occorre inoltre tenere presente che spesso, senza autentica necessità, si è concluso indebitamente che l'affermazione esplicita del valore pratico della religione (e del criterio analogo con cui essa andava giudicata) implicasse la mancanza di un legame tra tale valore e la verità religiosa, mentre è sintomatico che nel momento stesso in cui, aprendo il discorso sulle dottrine della Riforma nello *Spaccio*, più esplicitamente il Bruno sembra

ridurre l'essenza del problema ad una questione di efficacia pratica, proprio allora la sua argomentazione venga a trasformarsi insensibilmente sino ad articolarsi in discussione del rapporto corretto tra uomo e dio e sino a riassorbire nell'edificio della religione romana il precetto dell'utilità civile delle azioni umane. Ma ancora più significativo appare il fatto che, là dove il contrasto appare insormontabile, dove cioè si dichiara apertamente la necessità che in taluni casi la verità non venga espressa alla moltitudine, per i rischi connessi inevitabilmente ad un tale procedere, tale affermazione abbia senso solo nel quadro di quella distinzione tra sapienti e indotti che è destinata a regolare nelle forme dovute, come abbiamo visto, la stessa trasmissione del vero.

Ma più importa, in questa sede, intendere le ragioni specifiche del differenziarsi e dell'articolarsi delle posizioni del Bruno nei confronti delle diverse confessioni, e sembra che qui una delle possibili chiavi di lettura possa essere offerta dalla ricostruzione della prospettiva storica in cui il Nolano colloca la sua visione del problema. Occorre cioè aver presente che Chiesa cattolica e movimento di Riforma non sono semplici realtà che si offrono nella loro nuda effettualità al suo giudizio, ma che esse rientrano necessariamente in un quadro storico-religioso che, se appare in contrasto alla radice con quello presentato dalle varie confessioni, non cessa tuttavia di ricevere da esso sollecitazioni e suggerimenti.

Si noti che allorché Bruno parla, nella *Cena*, dei riformatori come di sedicenti „Appollini” discesi dal cielo, e protesta contro il carattere fittizio della loro investitura divina, che li ha condotti a scambiare ispirazione demonica per ispirazione divina, e a sovvertire in conclusione la stessa legge morale, egli si inserisce con assoluta indipendenza di giudizio in una discussione centrale in atto da tempo, com'è noto, tra cattolici e protestanti sull'origine divina o meno della loro missione; si trattava di stabilire, in altri termini, se i riformatori fossero stati, secondo l'espressione del gesuita M. Becanus, „a Deo extraordinarie missi ad reformandam Ecclesiam, sicut Lutherus fingitur fuisse missus”³.

Ciò che più importa, tale discussione è collegata in entrambi i campi ad una prospettiva di tipo escatologico; la frattura dell'unità cristiana è per molti il sicuro preludio della fine, troppi elementi concorrono a mostrare che ci troviamo di fronte a quei tempi ultimi di cui il testo evangelico aveva annunciato i segni con precisione. Lutero viene spesso considerato come uno dei due *testes* che predicheranno prima della venuta dell'Anti-

³ M. BECANUS, *Manuale controversiarum*, Patavii 1701, p. 299.

cristo, o addirittura come l'angelo *descendens de caelo*, di cui si parlava nell'Apocalisse (11,3 e 18,1).

In campo cattolico, in un'opera come quella del Coster, l'analisi delle cause specifiche della Riforma tende, secondo un espediente polemico consacrato da tempo, a ricondurre l'origine a quella, generica, di ogni eresia, ma accanto a questo tipo di spiegazione c'è l'ipotesi implicita di una necessità della Riforma, se essa rientra nei tempi ultimi.

Una conferma di ciò sembra essere vista nel fatto che il mondo appare lacerato come non mai e la messa in discussione della vera religione non riguarda più solo alcuni aspetti di essa ma viene attaccandone tutti i punti più importanti; siamo quasi, egli afferma, ad un ristabilimento della religione degli idoli⁴. Per alcuni, ricordava il Malvenda, Roma sarebbe tornata alla fine dei tempi al paganesimo, mentre altri, come il Bruschi, avevano fissato la comparsa dell'Anticristo per il 1589⁵.

Nello stesso Lutero, lo smascheramento dell'Anticristo nel cuore stesso della cristianità, la consapevolezza in lui così viva che la sua azione era stata caratterizzata da un attacco non più condotto contro aspetti particolari del Papato, ma portato per la prima volta al fattore costitutivo della istituzione cristiana, colpendo la sua ostilità ed estraneità al verbo di dio, si erano inseriti nella sua fede escatologica secondo cui la fine dei tempi aveva già avuto inizio, nella fede cioè nella immediata vicinanza del giudizio universale, per cui il Papa come Anticristo veniva ad essere una figura terminale della storia⁶.

In entrambi i campi la scissione di carattere religioso rappresentava un evento di portata incalcolabile sul piano della storia universale, su quel piano nel quale il destino del cristianesimo così come quello delle grandi formazioni politiche apparivano strettamente congiunti.

Il riferimento ad una problematica escatologico-apocalittica è dunque presente nella *Cena*, sia nel rifiuto del carattere divino della missione dei

⁴ *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione* ..., Auctore R. P. Francisco Costero Doct. Theol. S.J., Coloniae Agrippinae 1589, p. 2. Sul Becanus e il Coster — si vedano le indicazioni bibliografiche contenute in L. WILLAERT, S. J., *Après le Concile de Trente. La Restauration catholique 1563-1648*, Tournai 1960, p. 208 (FUCHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, XVIII, I).

⁵ *De antichristo libri undecim* F. Thoma Malvenda Setabitanus O. P. Descriptore, Romae 1604, pp. 184-188.

⁶ Cfr. V. NIGG, *Il regno eterno*, traduzione italiana, Milano 1947, pp. 214-237; A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico*, traduzione italiana, Firenze 1966, pp. 87 e segg.

riformatori, sia nella radicale svalutazione della portata delle scoperte geografiche, cui così spesso si associò la persuasione di vivere nei tempi ultimi; in altre opere poi Bruno rifiuterà con decisione l'ipotesi di una prossima fine del mondo, che sarebbe stata annunciata dalla stella del 1572 e dalla cometa del 1577⁷. Tale rifiuto, eliminando la possibilità di una connessione tra concezione ciclica e concezione escatologica su questo punto specifico, finiva per differenziare ulteriormente, in altri campi, il suo pensiero rispetto a quello degli avversari.

Tutti questi elementi accrescono l'interesse della presentazione in chiave religiosa che egli fa di se stesso, e della sua missione, nella *Cena*. La sua — afferma il Bruno — non è una immaginaria discesa dal cielo quale quella rivendicata dai falsi „Appollini“, ma una reale ascesa ad esso, che coincide con lo svolgimento di una missione che ha il suo parallelo con l'azione svolta da Epicuro, e un termine di confronto, destinato ad esaltarne il valore come misura della sua efficacia, nell'azione del Cristo, avvilita e chiusa, almeno in questa sede, nel limite ristretto del suo operare magico. Da questi semplici cenni si può misurare l'inconsistenza di una interpretazione di questi passi in chiave puramente ascetico-mistica; il riferimento implicito ad Epicuro (e all'elogio di Epicuro presente nel *De rerum natura*) mostra che ben altro è qui in gioco e che non è possibile equiparare l'ascesa di chi, distruggendo le sfere cristalline e abbattendo le muraglie dell'universo, riscopre la natura nella sua purezza, ridonando la luce al mondo, con quella del mistico che si fa ricettacolo dei doni delle sfere celesti: fraintendimento, quest'ultimo, legato alla incomprendimento della stessa presentazione che Bruno fa di Copernico nella *Cena*.

Il riferimento ai riformatori pone dunque il Nolano su un piano che, accentuando il peso religioso della sua riforma filosofica, tende ad inquadrare il significato degli avvenimenti contemporanei in una concezione ciclica che si pone come consapevole alternativa a quella escatologico-apocalittica.

Il ciclo bruniano comporta l'alternare emergere ed oscurarsi della verità, secondo un ritmo la cui necessità viene accettata come superiore struttura del fato che trascende il volere umano ma all'interno della quale soltanto quest'ultimo può ricevere il suo senso. Ma tale sviluppo comporta da sempre un andamento unitario ed obbligato: se l'intero ciclo che volge

⁷ Cfr.: M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study on Joachimism*, Oxford 1969; C. D. HELLMANN, *The Comet of 1577*, New York 1944; si veda anche L. FÉVRE, *Le problème de l'incrédulité au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1968, p. 379.

al termine è caratterizzato dall'assenza della verità, dal venir meno della luce, il suo superamento si compie solo attraverso la dissoluzione della fisionomia che tale ciclo era venuto assumendo. Tale dissoluzione riveste un carattere di necessità e rappresenta la premessa indispensabile per il ritorno alla luce del vero. Il punto finale costituisce dunque, secondo un carattere che accomuna in realtà ciclo ed escatologia, insieme il momento di maggior crisi ed il preludio ad una rigenerazione: la Riforma è contemporaneamente segno di fine imminente e annuncio di un rinnovamento.

Di qui la radice di molti atteggiamenti del Bruno, e in primo luogo del mancato interesse per una indagine sulle cause specifiche della Riforma; in effetti essa appare nella sua prospettiva non come una svolta e tantomeno come un ritorno ai valori originari del cristianesimo, ma come l'epilogo di una crisi che si apre in realtà nei suoi elementi costitutivi già al momento della genesi del cristianesimo, e per essere, più precisi, allorché il senso della religione antica viene smarrito presso il popolo ebraico. Di qui, anche, il carattere privilegiato che acquista per il Nolano il confronto con i caratteri salienti della Riforma e nello stesso tempo la necessità che la sua battaglia investa il cristianesimo alla sua radice.

In altri termini, polemica antiprotestante e polemica anticristiana sono divenute strettamente solidali, eppure, proprio per la struttura del ciclo a cui si è accennato, devono rendere ragione di una differenziazione tra cattolicesimo e Riforma. Sul piano della verità si trattava di ritornare alla radice unica e comune dell'errore, sul piano pratico di mostrare come ormai si fosse giunti al sovvertimento di ogni condizione della convivenza civile, cosa che rifletteva d'altra parte un progressivo, accentuato allontanarsi dalla stessa verità religiosa. Ciò non significa che la Riforma venga giudicata esclusivamente sul piano pratico, né che il discorso relativo al cristianesimo debba articolarsi in un ambito puramente teologico: il nucleo dell'argomentazione bruniana nello *Spaccio* vuole appunto sottolineare che il fraintendimento dell'antico culto ha condotto da un lato alla perdita del vero concetto del divino e dall'altro ad un culto idolatrico; i due aspetti sono strettamente complementari. D'altra parte, per quanto riguarda la Riforma, si è già avuto modo di osservare come il discorso, una volta impostato sul piano della pura efficacia pratica, trapassi in quello del valore delle opere nella religione romana e infine tenti di rovesciare il senso stesso del rapporto tra uomo e dio intervenendo contro le concezioni che tendevano a riassumerlo nella formula „*soli Deo gloria*“. Il fallimento sul piano della religione intesa come *lex* è sufficiente per il Bruno per condannare la Riforma, ma è ben lontano dall'esaurire il problema dei rimedi e delle cause

di essa, tant'è vero che la differenza rispetto al cattolicesimo non è conseguenza di un puro aspetto politico di essa, ma in primo luogo ribaltamento non tanto della concezione tradizionale di ciò che è bene e di ciò che è male, quanto del loro valore agli occhi della divinità.

È quindi in base allo schema stesso del ciclo che il cattolicesimo appare superiore, né il rimedio consiste in un ritorno ad esso, ma nel ricondurre gli aspetti positivi a quella verità che sola può fondarli senza il rischio che vadano perduti. Solo entro questo quadro la preminenza che il Bruno assegna agli effetti pratici di una religione acquista il suo significato: non si tratta di una separazione del piano della verità da quello dell'efficacia pratica, così come l'affermazione a cui egli giunge, secondo cui un certo tipo di leggi dovrebbe essere rifiutato anche se proveniente degli dei, non implica il possesso da parte dell'uomo di un criterio autonomo ed assoluto di giudizio.

Continuità e rottura insieme, dunque, tra cattolicesimo e Riforma, non senza che, come in un circolo, l'uno illumini l'altra e viceversa. Ma se la crisi finale implica un progressivo oscurarsi della verità, essa non finisce per chiarire il senso dell'intero ciclo, per portare alla luce ciò che era solo latente in esso? In altri termini, la Riforma non giunge a quella religiosità aborrita dal Bruno, solo a condizione di mostrare che la pretesa superiorità del cristianesimo così come si era venuto storicamente configurando, era nulla nei confronti dell'idolatria pagana? Se ciò è esatto, lo schema ciclico permette di vedere che in realtà quest'ultimo sviluppo condiziona tutta la critica del Nolano al vecchio edificio del cristianesimo.

È questo un nuovo, non meno interessante problema. Il quadro diverso in cui il Nolano collocava l'intera vicenda religiosa non solo non impediva, ma rafforzava la possibilità che, sia pure sottoposte ad un criterio estrinseco rispetto a quello con cui esse erano state originariamente formulate, le critiche degli uni verso gli altri potessero essere utilizzate dalla sua riflessione.

Parlare di indifferenza del Bruno di fronte alle controversie teologiche è affermazione imprecisa, che può essere all'origine di vari equivoci se si pensa che la sua posizione complessiva di pensatore risiede appunto nel tentativo di elaborare una prospettiva capace di render conto delle diverse posizioni da un punto di vista superiore, in grado di esaminarne le cause, di valutarle con un metro che fosse in grado di sfuggire alla dialettica complessiva dei problemi in gioco per poter additare i rimedi ad una situazione altrimenti senza via d'uscita. Nello svolgimento di tale compito diveniva possibile (una volta enucleati alcuni criteri fondamentali di giudizio, e proprio in

ragione della autonomia di tali criteri rispetto al punto di partenza delle diverse confessioni) attingere consapevolmente ad elementi della polemica cattolica o della polemica protestante, in quanto sufficienti (una volta svincolati dalla verità particolare a cui separatamente rinviavano e resi viceversa complementari) ad intaccare l'intero edificio cristiano nelle sue fondamenta; la posizione che era stata di volta in volta quella di singoli polemisti, e che vedeva spesso nelle affermazioni degli avversari il tentativo di colpire la verità cristiana alla sua radice, finiva per diventare la posizione stessa del Bruno, secondo sviluppi imprevedibili che implicano un debito diverso rispetto alle opposte confutazioni, in misura in parte sconosciuta allo stesso Nolano.

La prima conseguenza era che temi certo importanti in sede di controversia, una volta trasferiti nell'ambito del suo discorso, finivano per acquistare uno sviluppo ed un rilievo del tutto diversi. Bruno, lo si è già ricordato, non esita a parlare, come pur avevano fatto i cattolici, dell'ispirazione demonica che avrebbe guidato gli uomini della Riforma, né manca di fare eco, sia pure riprendendola in modo personale, all'accusa di responsabilità rivolta verso i „grammatici“, colpevoli di aver voluto applicare il loro limitato sapere, giustificato solo in un ambito ben definito, a campi delicati e ben più importanti della vita e della cultura umana. Se il paragone delle nuove eresie con il mostro di Lerna dalle mille teste è poco più di un luogo comune della polemica cattolica⁸, maggior rilievo hanno le critiche, eco di notazioni diffuse, presenti ad es. nel *De ecclesia Christi* del Noguera⁹, rivolte alla pretesa generale invalsa con la Riforma di erigersi ad autori di sempre nuovi „catechismi“, di testi non solo in disaccordo gli uni con gli altri, ma con se stessi, a giudicare dalle varianti tra le diverse edizioni; o la ripresa dell'accusa secondo cui i protestanti si erano pur impadroniti delle

⁸ Difesa del Mutio Iustinopolitano. Della Messa. De' Santi. Del Papato. Contra le bestemmie di Pietro Vireto, Pesaro 1568, p. 2.

⁹ G.G. NOGUERAS, *De Ecclesia Christi ab Haereticorum conciliabulis dinoscenda, praeclari libri duo antehac numquam aediti*, Dillinga 1560, f. 3: „Quid Swenckfeldius, ab eo coelestes prophetae vocantur. An non is Lutherum, Philippum, Calvinum, Brennum ac reliquos omnes abominatur, inter haereticos numerat, seque unum cum suis, qui ut audio, amplam iam ditionem occuparunt, Ecclesiam esse praedicat? Quid ille qui Osiandri, qui Serveti, vel Arii potius errorem sequuntur? An non pari animi elatione, arrogantia Ecclesiam Christi sese esse contendunt? Longum esset aliorum nomina persequi [...] Apud quos profecto tot sunt sententiae, quot capita: tot fides, quot voluntates“ — cit. da F. GARGIULO, G.G. Noguera, *Vescovo di Alife (1525-1563)*, Firenze 1969, pp. 33 e segg.

opere e dei frutti del lavoro altrui, così mostrandone il pregio insostituibile. E, naturalmente, da parte cattolica non si era mancato, come farà il Bruno, di scagliarsi contro quello che il Becanus definiva con dispregio „mysterium Calvinisticum“, contro l'asserzione cioè che il giudizio divino non si esercitasse sulle colpe effettive, sulla purezza o meno dell'animo, ma che tutto ciò dovesse rimanere indifferente agli occhi di dio¹⁰.

Ma si noterà il carattere estrinseco, nel Nolano, di questi rilievi rispetto alla loro formulazione originaria, carattere che viene alla luce con chiarezza ancora maggiore là dove il problema del rapporto tra la fede e le opere viene risolto attraverso una svalutazione totale della prima a favore delle seconde, mentre si tende, in modo parallelo alla apparente risoluzione di

¹⁰ M. BECANUS, *Manuale* ..., p. 340 (I, 16, q. 1). Per i testi del Bruno a cui si fa riferimento cfr. G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, pp. 622-624, 660-661: „Appresso seguita la sedia della Corona Boreale [...] Questa, per esser cosa fatta a basso, trasportata da basso, mi par molto degna d'esser presentata a qualche eroico prencipe, che non ne sia indegno [...] Rimagna in cielo, rispose Giove, aspettando il tempo; in cui dovrà essere donata in premio a quel futuro invitto braccio, che con la mazza ed il fuoco riporterà la tanto bramata quiete alla misera ed infelice Europa, fiaccando gli tanti capi di questo peggio che Lerneio mostro, che con multiforme eresia sparge il fatal veleno, che a troppo lunghi passi serpe per ogni parte per le vene di quella. Aggiunse Momo: — Bastarà che done fine a quella poltronasca setta di pedanti, che senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male; ma non per ben che si faccia o mal che non si faccia, si viene ad essere degno e grato a' dei; ma per sperare e credere secondo il catechismo loro [...] — Certo, disse Mercurio, colui che non conosce nulla forfantaria, non conosce questa ch'è la madre di tutte. Quando Giove istesso e tutti noi insieme proponessimo tal patto a gli uomini, deremmo essere più abominati che la morte, come quei che, in grandissimo pregiudizio del convitto umano, non siamo solleciti d'altro, che della vana gloria nostra. — Il peggio è, disse Momo, che ne infamano, dicendo che questa è istituzione de superi; e con questo che biasmano gli effetti e frutti, nominandoli ancor con titolo di defetti e vizii. Mentre nessuno opera per essi, ed essi operano per nessuno [...] tra tanto vivono de l'opre di quelli ch'hanno operato per altri che per essi, e che per altri hanno instituiti tempj, capelle, xeni, ospitali, collegj ed universitadi; onde sono aperti ladroni ed occupatori di beni ereditarij d'altri; li quali, se non son perfetti, né così buoni, come denno, non saranno però (come sono essi) perversi e perniciosi al mondo“. „Saulino. Vorrei, ch'al giudizio avesse ordinato qualche cosa espressa contra la temeritate di questi gramatici, che in tempi nostri grassano per l'Europa. Sofia. Molto bene, o Saulino, Giove ha comandato, imposto ed ordinato al giudizio, che veda se gli è vero che costoro inducano gli popoli al dispregio ed al meno a poca cura di legislatori e leggi, con donargli ad intendere, che quelli proponeno cose impossibili e che comandano come per burla; cioè per far conoscere a gli uomini, che gli dei sanno comandare quello che loro non possono mettere in esecu-

ogni religiosità interiore in un nucleo filosofico religioso, a svincolare l'uomo da un rapporto diretto con dio e a trasferire la questione da un piano esclusivamente individuale ad un piano collettivo. Se per i cattolici la ricompensa divina rappresentava la riprova del libero arbitrio e quindi del valore delle opere, in Bruno essa sembra collocarsi solo sul terreno della religione come *lex*, e ciò elimina tutta l'impalcatura teologica dell'argomentazione cattolica a favore delle opere. Il loro valore è quindi presentato in una chiave completamente nuova dal Nolano, su una base teologica che rappresenta una ulteriore ripresa di suggestioni provenienti dalla religione antica, e che pone il problema della retribuzione divina su un terreno insieme mondano e collettivo.

Ma se la controversia di parte cattolica poteva venir utilizzata per certi versi dal Bruno, per essere inserita in un quadro ciclico che alla fine l'abbassava a semplice materiale della sua riflessione, al contrario la polemica di parte protestante era destinata ad incidere in profondità, per via mediata, sulla sua stessa posizione anticristiana.

Il problema dei rapporti tra verità religiosa e pratica del culto diveniva centrale, come si è avuto modo di ricordare, con la crisi aperta dalla Riforma, che faceva delle critiche alle cerimonie cattoliche uno dei punti determinanti del suo contrapporsi al cattolicesimo. La discussione sul comportamento che i nuovi adepti avrebbero dovuto tenere in paesi rimasti fedeli alla vecchia religione è soltanto una delle vie attraverso cui la condanna delle cerimonie papistiche non solo viene approfondita, ma dà luogo ad un dibattito sul valore stesso delle cerimonie in quanto tali. La polemica contro l'idolatria della Chiesa romana è d'altra parte un tema costante destinato ad enorme sviluppo nel campo della Riforma, e non permette proprio per questo sommarie esemplificazioni, ma a noi interessa porre

zione. Veda se, mentre dicono che vogliono riformare le difformate leggi e religioni, vegnono per certo a guastar tutto quel tanto che ci è di buono, e confirmar e inaltar a gli astri tutto quello che vi può essere o fingere di perverso e vano [...] Veda che specie di pace e concordia è quella, che proponono a gli popoli miserandi, se forse vogliono ed ambiscono, che tutto il mondo concorde e consenta alla lor maligna e presuntuosissima ignoranza, ed approve la lor malvaggia coscienza, mentre essi non vogliono concordare né consentire a legge, a giustizia e dottrina alcuna; ed in tutto il resto del mondo e di secoli non appare tanta discordia e dissonanza, quanta si convence tra loro. Per ciò che tra dieci mila di simil pedanti non si trova uno che non abbia un suo catechismo formato; se non pubblicato, al meno per pubblicare quello che non approva nessuna altra istituzione che la propria, trovando in tutte l'altre che dannare, riprovare e dubitare; oltre che si trova la maggior parte di essi che son discordi in se medesimi, cassando oggi quello che scrissero l'altro giorno".

in rilievo come essa finisca per riproporre in forma radicalmente nuova il problema del rapporto tra cattolicesimo e religione dei Gentili. L'idolatria degli uni e quella degli altri vengono poste costantemente a confronto, e si giunge in alcuni casi estremi a considerare gli atti del culto cattolici come peggiori di quelli pagani¹¹. Per altra via, si fa luce, anche su un terreno non legato direttamente alla Riforma, il tentativo di porre in termini storici la questione, ed è interessante osservare come un Agrippa cerchi nel *De vanitate* di fornire una spiegazione dell'insinuarsi di aspetti idolatrici nel primitivo edificio del cristianesimo, ricorrendo all'influenza delle popolazioni pagane da poco convertite¹².

Nel caso di Agrippa, non meno che in quello dello Steuco ci si offre la possibilità di avvertire il tentativo bruniano di inserirsi in una discussione in atto con una soluzione personale ed originale, e che tuttavia sembra debitrice rispetto alle diverse posizioni esaminate, di alcune delle condizioni della sua intelligibilità.

L'attacco di Steuco nei confronti della Riforma era in realtà una difesa del cattolicesimo di fronte ad una delle accuse principali, destinate a conservare ancora a lungo una funzione centrale nello sviluppo della controversia: era il tentativo di ridurre l'accusa di idolatria sul piano della religione come *lex*, di riconoscerne la validità solo in un ambito molto limitato, che

¹¹ C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino 1970, pp. 121-124.

¹² H.C. AGRIPPA, *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum liber*, Hagae-Comitum 1653, pp. 215-216 (c. LVII, *De imaginibus*): „Imaginum itaque cultum, jam ab antiquo non omnes populi admiserunt. Siquidem Iudaei (ut narrat Josephus) nihil magis exhoruerunt, quam simulachra [...] In Romanorum quoque templis apud Clementem et Plutarchum, ex decreto Numae annis centum et septuaginta ab urbe condita, nullam imaginem neque fictam, neque pictam esse conspectam legimus. Augustinus quoque idem testatur auctore Varrone [...] Aegyptiorum autem in istis summa erat impietas et stultitia, exinde in omnes gentes derivata. Qui quidem corruptus gentilium mos et falsa religio, cum ipsi ad Christi fidem converti coeperunt, nostram quoque religionem infecit, et in nostram Ecclesiam simulachra et imagines, multasque pompas steriles caeremonias introduxit, quorum nihil omnino fuit apud primos illos et veros Christianos. Nec dici potest quanta superstitio, dicam, idolatria, penes rudem et indoctam plebem alatur in imaginibus, conniventibus ad ista sacerdotibus hinc non parvum lucri quaestum percipientibus. Atque hic tenent se Gregorii verbis dicentis, *imagines esse libros vulgi, ut possit rerum memoria retineri: atque in his legant, qui literas non didicerint, illisque conspectis, ad Dei contemplationem trahantur*. Verum haec sunt excusantis Gregorii humana commenta, licet sanctus ille vir imagines probet, non cultum. Non enim decet nos ex vetito imaginum libro discere, sed ex libro Dei, qui est liber scripturarum”.

come tale non incideva sulla verità religiosa, ma legittimava al contrario un livello inferiore nel grado di partecipazione alle verità più alte.

Valore della religione come *lex* e idolatria o meno del cristianesimo finivano per essere così strettamente intrecciati nel discorso dello Steuco (così come avverrà più tardi nel Bruno): era inevitabile che in un settore della controversia antiprottestante, una concezione che vedeva nelle cerimonie un aspetto imprescindibile, ma pratico, della religione, si trovasse in condizione di ribattere efficacemente un certo tipo di rilievi.

Proprio il tentativo compiuto dallo Steuco di confinare l'accusa di idolatria nell'ambito della religione come *lex*, è ciò che i protestanti non potevano accettare, ed è ciò che, per ragioni diverse ed opposte, non potrà accettare il Bruno. È notevole l'analogia tra l'analisi che lo Steuco aveva condotto delle cause della Riforma, e quella che il Nolano offre dell'origine del cristianesimo, ma tale vicinanza, non occorre dirlo, è solo esteriore.

Se solamente nell'antichità pagana la distinzione tra sapienti e volgo aveva agito, per il Bruno, in modo efficace, preservando da un lato la nozione della divinità, dall'altro la guida della moltitudine, la somiglianza finisce per rimanere semplicemente formale, dal momento che il venir meno di tale distinzione rappresenta in realtà per il Nolano un oscurarsi del valore stesso della verità religiosa.

È solo a questo punto che ciò che lo Steuco aveva mostrato con efficacia, e cioè che il problema delle cerimonie cattoliche era connesso con quello della religione come *lex*, diveniva importante per il Bruno. L'idolatria era la conseguenza del venir meno della verità religiosa, e ciò comprometteva la possibilità che essa agisse efficacemente come guida della moltitudine. Perciò una considerazione puramente politica di cattolicesimo e Riforma diveniva impossibile nello *Spaccio*, mentre la discussione sull'origine della idolatria si collocava al centro dell'opera, come bilancio generale del cristianesimo, comprensivo del suo valore di verità e del suo valore di *lex*, tra loro collegati. Il nesso tra la verità del cristianesimo ed il suo carattere idolatrico è così divenuto essenziale per il Bruno: egli ha accettato la critica alle cerimonie cattoliche degli uni per estenderla e portarla nel cuore di ogni possibile concezione cristiana; conservando il valore della religione come *lex*, ha visto in quella critica l'origine lontana del fallimento sul piano storico della religione di Roma. Il punto veramente nuovo era che l'idolatria caratterizzava il cristianesimo come tale, e ciò non sembra essere stato possibile, storicamente, se non dopo l'azione svolta dalla Riforma.

Certo, non esiste alcun rapporto immediato tra la rivalutazione della religione dei Gentili presente nel Bruno e la polemica anticattolica dei

protestanti. Appare tuttavia difficile ritenere che i pochi elementi di adesione esplicita a tale polemica, relativi al culto dei santi ed alle reliquie, presenti nello *Spaccio*, non vadano oltre il piano limitato su cui essi sembrano collocarsi, per divenire elemento di un discorso di portata più vasta; non si tratta dell'adesione a ciò che poteva essere utilizzato in vista di una purificazione del cattolicesimo che, sul piano teologico, se non sul piano pratico, non poteva che essergli indifferente, bensì dell'accettazione del nucleo più profondo di tale polemica: la religione cristiana si era realizzata storicamente come idolatria.

Per chi aveva appreso da Ficino l'eccellenza della teologia dei Gentili, e aveva di fronte il quadro drammatico delle guerre di religione, questa consapevolezza poteva trovare conforto in una dottrina cui l'idea del tramonto di ogni religione, fosse pure quella cristiana, poteva assumere l'aspetto di un irrevocabile evento naturale, così come era già stato per Machiavelli, Pomponazzi e Cardano.

ROMEO DE MAIO

Le biblioteche dei monasteri italiani alla fine del Cinquecento

I modelli culturali della Controriforma

I cataloghi delle biblioteche monastiche d'Italia a fine Cinquecento, contenuti nei codici Vaticani latini 11266-11326, non avrebbero ispirato a Rabelais — dopo tutta l'acqua passata sotto i ponti dei quarant'anni di censura della Congregazione dell'Indice — né a Cervantes bibliografie solo apparentemente fantastiche. Essi invece fanno pensare al sogno filologico che forse fece Max Weber. Ma è stato un bene che Weber non li abbia conosciuti: perché i manuali di comportamento, cui egli annetteva tanta fiducia storica, vi risultano così copiosi e così diffusi da trarne l'immagine di una Italia conventuale tutta intenta a conformarsi, se non si pensasse che la stragrande maggioranza dei frati, per come si comportava, o non li leggeva o non ne faceva profitto. D'altra parte alcuni degli stessi cataloghi, così come sono compilati, richiamano frati semianalfabeti.

In realtà questi manoscritti non sono importanti soltanto per un discorso sociologico, ma alla stregua di tutte le bibliografie generali e universali, sono da proporsi come fonte per la storia delle idee e della cultura in genere.

Questi circa quindicimila fogli costituiscono il risultato di una inchiesta della Congregazione dell'Indice dei Libri Proibiti sullo stato delle biblioteche dei conventi. Aperta nel 1598 e protrattasi fino al 1603, essa era volta a identificare le letture e quindi le idee dei frati, le fonti della loro predicazione e i testi delle loro scuole. Non è dato sapere se i casi dei frati affluiti nelle carceri del S. Officio, a cominciare da Bruno e Campanella, avessero indotto la Curia a questo passo.

I sessantuno codici nei quali i provinciali e le curie generalizie, prima, e la segreteria dell'Indice poi, raccolsero i cataloghi, per fortuna degli storici non furono né distrutti né dispersi come altri documenti dell'Inquisizione incamerati da Napoleone. Essi invece a Restaurazione fatta ritornarono all'archivio dell'Indice, e quindi al loro destino, secondo le norme inquisitoriali, di carte morte per la storia, fino al 1917 quando vennero

trasmesse alla Biblioteca Vaticana, con grande soddisfazione e dietro non lievi garanzie di riserbo del prefetto Achille Ratti. Questo caso eccezionale negli annali del S. Officio, era potuto accadere perché due mesi prima l'Indice era stato soppresso come congregazione: il nuovo codice di diritto canonico ne faceva assorbire le funzioni dal S. Officio¹. L'ultimo suo segretario, il domenicano Thomas Esser, le cui funzioni ne avevano fatto un personaggio nella storia del Modernismo e dell'Action française dopo ch'era stato presente in quella del Kulturkampf², prima di lasciare l'ufficio persuase Benedetto XV alla nuova „destinazione“ di quel fondo.

Il futuro Pio XI annotò in un diario come il papa mostrasse fretta che i nuovi custodi prendessero in consegna quei codici. Questa avvenne il 13 giugno nel Palazzo della Cancelleria, ch'era stato la splendida e temuta sede dell'Indice, dalle mani di Esser in quelle di Ratti³, che sempre in tutta fretta ne diede notizia a Merry del Val, ch'era il cardinale prefetto del Santo Officio⁴.

¹ Motu proprio *Alloquenter*, 25 marzo 1917, che sopprimeva la Congregazione dello Indice, «Acta Apostolicae Sedis», 9 (1917), p. 167; cfr. A. VILLIEN, *Le Saint-Office et la suppression de la Congregation de l'Index*, «Le Canoniste Contemporain», 40 (1917), pp. 98-111.

² Sull'Esser v. A.M. WALZ, *Andreas Kardinal Frühwirth (1845-1893). Ein Zeit- und Lebensbild*, Wien 1950, pp. 103-106, 385-390 e passim; id., in *Neue deutsche Biographie*, IV, Berlin 1959, p. 658. Sulla sua attività come segretario della Congregazione dell'Indice (1900-1917) sono indicative le sue premesse alle sei edizioni dell'*Index librorum prohibitorum* di quegli anni: cfr. anche I. TAURISANO, *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Romae 1916-2, p. 121; I. SCHMIDLEN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, III, München 1936, p. 243 (v. anche II, p. 474, e *Index librorum prohibitorum* 1929, ove si riporta il decreto contro Charles Maurras del 29 gennaio 1914).

³ La etichetta con la lettera L su ciascuno dei codici indica la sezione S. Officio nella quale furono raggruppati anche i 491 voll. della Congregazione dell'Indice rilevati dai francesi nel 1810. La divisione in 16 sezioni contrassegnate da una lettera alfabetica — da A a Q — dei 102435 pezzi vaticani fu fatta dall'Archivista dell'Impero Pierre-Claude François Daunou: M. GASCHARD, *Les Archives du Vatican*, Bruxelles 1874, pp. 29-311. I codici dei cataloghi e gli altri del gruppo L ritornarono in Vaticano nell'aprile del 1817: R. RITZLER, *Die Verschleppung der päpstlichen Archive nach Paris unter Napoleon I. und deren Rückführung nach Rom in den Jahren 1815 bis 1817*, «Römische Historische Mitteilungen», 6-7 (1962-1964), pp. 151, 152, 173, 174.

⁴ Achille Ratti al card. Raffaele Merry del Val, Roma, 13 giugno 1917. Roma, Arch. del S. Officio. Sono grato al Signor Card. Francesco Seper, Prefetto della S. Congregazione per la Dottrina della Fede, di questa informazione, comunicatami con Prot. A.T. 1972, 4. Cinque giorni dopo la consegna dei codici, Esser fu nominato vescovo titolare di Sinide e tale rimase anche quando Ratti divenne papa («Annuario Pontificio per l'Anno 1918», Roma 1918, p. 295).

L'inchiesta si svolse quando già le biblioteche si erano impoverite in seguito alle „purgazioni” imposte dall'*Indice dei libri proibiti* di Clemente VIII nel 1596⁵. La perdita non era stata maggiore solo perché si era fatto cadere il più severo indice preparato e perfino pubblicato tre anni prima⁶. A questo si era giunti, come informò Paolo Paruta, per l'opera del cardinale Agostino Valier, che ora presiedeva l'inchiesta⁷. Se quell'*Indice* fosse passato, i conventi si sarebbero dovuti privare di opere, come i *Discorsi predicabili* di Sebastiano Amiani, che nei cataloghi risultano frequenti. Tuttavia non erano mancate voci di frati che in ossequio a discutibili

⁵ Il compilatore del catalogo delle biblioteche cappuccine della Provincia di Milano notò nel 1598, a seguito del nuovo *Indice* del 1596, che esse erano già state revisionate: Vat. lat. 11324, f. 36v. (il Vat. lat. 11324 per una ricerca che orienti anche sulle fonti della letteratura dei cappuccini milanesi può confrontarsi con l'imponente *Biblioteca dei frati minori cappuccini di Lombardia* [1535-1900], a cura di P. Ilarino da Milano [= «Fontes Ambrosiani...», XIX], Firenze 1937). Ma anche se non è detto, si deduce che pure altrove la collazione con l'*Indice* di Clemente VIII e di quelli precedenti era stata fatta, a giudicare dall'assenza dei libri dannati e sospetti o dalla loro rarità; cfr. per es. l'*Inventario dei libri tanto proibiti quanto non proibiti delle biblioteche di Montevergine*: se ne trovarono soltanto cinque, detti „proibiti” in margine alla lista: Vat. lat. 11313, ff. II, 21, 27, 33, 39v, 99; i benedettini di Mantova dopo aver notato che „libri illi quibus appositum erit hoc signum ☿ sunt auctorum suspectorum qui seorsim custodiuntur”, apposero dieci volte quel segno, includendovi perfino un *Triumphus fidelis* di Savonarola, che se nel titolo era corruzione del *Triumphus crucis* nulla aveva a che vedere con l'*Indice*: Vat. lat. 11320, ff. IV, 2, 3, 3v., 7v., 8, 11, 16, 67, 80v.; il compilatore del Vat. lat. 11293 richiama l'attenzione della Commissione romana con la seguente premessa: „Nota come la maggior parte de libri sospesi et prohibiti che sono in questo libro sono in mano d'alcuni Maestri deputati dal Santo Officio di questo Regno di Sicilia, quali gli tengono, rivedendoli et corrigendoli; et havendo riveduti quelli che tengono, piglieranno gli altri per rivederli et correggerli” (f. 1). Già Mercati a proposito del catalogo della biblioteca di S. Colombano di Bobbio (nel Vat. lat. 11286) notò che vi fossero assenti i libri dei „novatori” e che se ne trovassero solo due di quelli all'*Indice* (ff. 586, 587): G. MERCATI, *De fatiis bibliothecae monasterii S. Columbani Bobiensis et de codice ipso Vat. lat. 5757*, Città del Vaticano 1934, p. 134, n. 4: l'osservazione, con lievissime variazioni, è estensibile a tutti gli altri cataloghi.

⁶ *Index librorum prohibitorum... a Sanctissimo D.N. Clemente papa VIII. recognitus et auctus, instructione adiecta de imprimendi et emendandi librorum ratione*, Romae, ap. P. Bladum, 1593: giustamente l'*Index* del 1596 corregge *auctus* in *publicatus*. Gli esemplari dell'*Index* del 1593 sono rarissimi, ma non è vero che si abbia solo quello del Collegio Romano, come si dice in F.H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bonn 1883, p. 533: vi si può aggiungere, per es., quello della Biblioteca Vaticana, segnato R. I. IV. 1649.

⁷ Paruta al Senato, Roma, 15 gennaio 1594; P. PARUTA, *La legazione di Roma (1592-1595)*, II [= *Monum. storici pubblicati d. R. Deput. Veneta di Stor. Patr.*, ser., IV, Miscell., 8], Venezia 1887, p. 180.

concetti di povertà monastica auspicavano la riduzione radicale delle loro biblioteche. Anche a ciò tendeva infatti la *librorum corrigendorum ratio* che uno di essi stese quando l'inchiesta era già imminente⁸.

Valier invece pensava sì che in quegli anni venissero pubblicati molti libri inutili e nocivi, ma riteneva pure che le vaste letture fossero salutari come le intense orazioni. Del resto egli stesso, pur affermando l'estrema *cautio adhibenda in edendis libris*⁹, era uno scrittore fecondo: il catalogo dei suoi scritti, portato a 253 numeri, non è riducibile criticamente al di sotto dei 200¹⁰. Questi, come il suo carattere, fanno di Valier l'immagine ideale dell'ecclesiastico della Controriforma, nel senso che in lui ne confluiscono e si armonizzano idee e correnti. L'amicizia sia con s. Carlo Borromeo che con s. Filippo Neri, sia con Silvio Antonioni e Federico Borromeo che con i teatini, è fatto emblematico. Egli apriva l'inchiesta quando aveva dato già prove eccellenti di moderazione in Curia sul problema della riconciliazione di Enrico IV, come non mancherà di darne a proposito dell'interdetto di Venezia. Ma quanto alla devoluzione di Ferrara aveva dimostrato anche che il maggiore spazio che nei suoi scritti lasciava alla coscienza, alla responsabilità personale e alla spontanea evangelizzazione, non gli impediva talora di ritenere indiscutibile l'inadeguato assolutismo e le repressioni politiche della Curia e di diffondersi in lodi a Paolo IV, nei suoi scritti¹¹.

⁸ GREGORIO DA NAPOLI, O.M. Cap., *Institutiones ecclesiasticae... His accessit librorum corrigendorum ratio ad regularum indicis de libris prohibitis explicatio*, Venetiae, ap. J.B. et J. Bernard. Sessam, 1597, cc. 146-238, spec. c. 5.

⁹ A. VALIERI, *De cautione adhibenda in edendis libris...*, Patavii 1719.

¹⁰ G. PONSSETTI in A. VALIERI, *De consolatione Ecclesiae ad Ascanium Columnam libri VI*, Romae 1795, pp. XLIII-LXXX.

¹¹ Del Valier manca una biografia critica: le informazioni più accurate sono ancora quelle stese nel 1635 da G. VENTURA nella *Vita Illustriss. et Reverendiss. Cardinalis Augustini Valerii Veronae episcopi*, [A. Calogera] «Raccolta d'Opuscoli Scientifici e filologici», 25, Venezia 1741, pp. 49-115; note critiche e nuovi documenti in C. CAVATTONI, *Due opere latine del preclarissimo Agostino Valerio cardinale e vescovo di Verona...*, Verona 1862, pp. V-LX; quanto all'amicizia del Valier per il cardinale Federico Borromeo sono indicative le sue 59 lettere inviategli e i molti opuscoli dedicatigli; v. *Indice delle lettere a lui* [F. Borromeo] *dirette conservate nell'Ambrosiana...* [= «Fontes Ambrosiani», XXXIV], pp. 334, 335; pur discorde con lui sulla riconciliazione di Enrico IV, gli inviò gli autografi del *De paterna charitate Clementis VIII S. P. erga Regnum Galliae* e del *De memorabili die 17 sept. 1595 quo Henricus Borboniae Galliae rex benedictionem accepit*, ora all'Ambrosiana, H. 80 inf., H. 154 inf.; sulla devota amicizia del Valier per s. Filippo Neri, *Il primo processo per la canonizzazione di san Filippo Neri...*, edito e annotato da G. Incisa della Rocchetta e Nello Vian ..., IV [= «Studi e Testi», 224], p. 423 (indici); per aspetti politici del Valier che si prestano a critica da parte di

Nei quali da quarant'anni Valier aveva affrontato tutti i temi cari alla Controriforma, dai poteri pontifici alla pedagogia dell'arte, alla formazione del clero, alla soteriologia del dolore, alla funzione della stampa appunto. Egli, se lesse le liste che gli pervennero da tutte le provincie monastiche, dovè constatare che la predilezione dei frati d'Italia andava, fra le sue opere, specialmente alla editorialmente fortunata *Vita* di Carlo Borromeo, alla *Acolitorum disciplina* e alla *Rethorica*¹²; era evidente anche che due suoi autori prediletti, Luis de Granada e Diego de Estella, pur non immuni da interventi inquisitoriali campeggiavano in quei cataloghi¹³.

Se i consigli sullo stile sulla stampa e sugli acquisti, che egli stese nel 1588, non avevano certo influenzato la formazione e il riordinamento delle biblioteche ecclesiastiche né l'attività letteraria dei frati, essendo il *De edendis libris* pubblicato solo più tardi, essi si ritrovano realizzati nella bibliografia ideale della Controriforma, che fu la *Bibliotheca selecta* e l'*Apparatus sacer* del suo amico, gesuita Antonio Possevino¹⁴.

Un confronto fra queste due opere e i cataloghi dei Vaticani latini 11266-11326 mostra come nelle biblioteche monastiche si ritrovassero attuati i modelli del Possevino. La *Bibliotheca* era già pronta nella primavera del 1592, quando la presero ad esaminare i censori gesuiti. Essa, uscita l'anno dopo, rispecchiava sia la moderazione del Valier, che dovette servirsi per l'abolizione del contemporaneo esageratissimo *Indice*, sia le finalità curiali, essendo dedicata a Clemente VIII.

Che la *Bibliotheca* fosse il modello pressoché ufficiale della cultura della Controriforma appariva sia dagli esami meticolosi, cui il generale della Compagnia Claudio Acquaviva e la Congregazione dell'Indice la sottoposero, sia dal breve d'encomio di Clemente VIII all'autore, sia infine

un altro tipico esponente della Controriforma: P. PROPI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II [= «Uomini e Dottrine», 12], Roma 1967, pp. 458-461, 518-522, 569-571 e passim.

¹² A. VALIERI, *De acolitorum disciplina* ..., Venetiis, ap. Dom. Nicolinum, 1571; ID., *De rethorica ecclesiastica* ..., Venetiis, ap. Andr. Bochinum, 1574; ID., *Vita Caroli Borromei* ..., Item opuscula duo, episcopus et cardinalis, Veronae, apud Hier. Discipulum, 1586: le *Institutiones* e la *Rethorica* erano anche nella biblioteca di s. Carlo. A. SABA, *La biblioteca di s. Carlo Borromeo* [= «Fontes Ambrosiani» ..., XIII], Firenze 1936, p. 5.

¹³ A. VALIERI, *De cautione* ..., p. 55.

¹⁴ A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta quae agit de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Romae, ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593, [Appendix], p. 15; ID., *Apparatus sacer*, I, Venetiis 1606, pp. 149, 150; P. PIRRI, *L'interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti. Sillabe di documenti con introduzione* [= «Bibliotheca Instituti Hist. S. L.», XIV], Roma 1959, pp. 34, 284, 285.

dal fatto che venisse stampata nella Tipografia Vaticana. I censori gesuiti furono sette: come accadrà nei riguardi di Galileo anche in questa sede il giudizio di Cristoforo Clavius fu più avanzato di quello del Bellarmino¹⁵. La Congregazione dell'Indice, cui già apparteneva il Valier¹⁶, aveva affidato a otto consultori la revisione curiale: vi figuravano anche due stretti amici del cardinale: l'interlocutore del suo *Philippus sive de christiana laetitia*, Marcantonio Maffa, e il suo teologo Pierre Morin; il teatino Antonio Ajello oltre che consultore dell'Indice era anche ispettore della Stamperia Vaticana¹⁷.

Al nome di Possevino erano legati importanti momenti diplomatici e missionari della storia della Controriforma, ma egli riversò nella *Bibliotheca* anche la sua enorme esperienza di insegnante e di scrittore. Quando, dopo l'Indice del 1596, egli aggiornò la *Bibliotheca* e stese l'*Apparatus*, la mentalità della Controriforma si era maturata al punto da poterne ritenere le due

¹⁵ Bellarmino, che revisionava le sezioni sulla *Scolastica* e l'*Apologetica*, esprimeva giudizio formale: «nihil reperi quod offenderet etc.», mentre Clavius, revisore per le matematiche, scrisse: «valde probo propter pietatem et eruditionem» (Arch. Romano della Compagnia di Gesù, vol. 652, *Censurae librorum*, I (1578-1604), ff. 75, 79-80; le altre censure di Giovanni Azor, Pietro Parra, Lepido Piccolomini, Gianfrancesco Carrettoni, Bernardo Rosignoli sono ai ff. 71-74, 76, 77; Azor fu tra i compilatori della *Ratio atque institutio studiorum* della Compagnia di Gesù (Romae 1586) e con il Parra e il Bellarmino figura tra i revisori delle proposte per la nuova edizione della *Ratio* stessa (Romae 1591). M. BARBERA, *La Ratio studiorum e la Parte Quarta delle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Padova 1942, pp. 41, 45; sul carteggio Clavio-Galileo: E.C. PHILIPPS, *The correspondence of father Christopher Clavius S. L. preserved in the Archives of the Pont. Gregorian University*, «Archivum Hist. S. L.», 8 (1939), pp. 199-201; la licenza dell'Acquaviva fu rilasciata al Possevino il 16 aprile 1595: POSSEVINI, *Bibliotheca*, I, c. b5v.

¹⁶ Nel 1593 la commissione era formata, oltre che dal Valier, da Marcantonio e Ascanio Colonna, Girolamo Berneri, William Allen e Federico Borromeo: *Index librorum prohibitorum* ..., Romae 1593, c. a2^a; nel 1596, morto l'Allen, vi risultano anche Simone Terranova e Francesco Toledo, che però moriva anch'egli quell'anno stesso: *Index librorum prohibitorum ... nunc demum S.D.N. Clementis PP. VIII. iussu recognitus et publicatus*, Romae, apud Impressores Camerales, 1596, c. a 3; è da rilevarsi che soprattutto il Borromeo e Ascanio Colonna erano amici del Valier.

¹⁷ POSSEVINI, *Bibliotheca*, c. 3^a: gli altri censori erano Bernardo Alcoreta, Girolamo Vitale, Consalvo Ponce de Leon, Pietro Giovanni da Saragozza, tutti spagnoli, e Federico Mezio, teologo di uno dei più severi inquisitori, qual'era il cardinale Giulio Antonio Santoro; il breve di Clemente VIII è datato 3 giugno 1592 e mette in evidenza i meriti del Possevino verso la Chiesa cattolica; sull'Ajello, che è la personalità più distinta e la cui bibliografia è valida anche per illuminare il contesto della *Bibliotheca* posseviana: F. ANDREU, *Ajello Antonio*, voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, Roma 1960, pp. 382-383.

opere espressione e modello. Il primo volume dell'*Apparatus* era già pronto nell'autunno del 1609, quando i sei revisori gesuiti ne intrapresero l'esame¹⁸, a cominciare da Gregorio de Valencia, ch'era stato il più grande teologo insegnante in territorio germanico nella seconda metà del Cinquecento. Ma l'opera venne pubblicata soltanto nel 1606; l'inchiesta bibliografica nei monasteri era compiuta da due anni. Una lettura metodologica e un confronto critico degli esangui cataloghi si poteva e si può stabilire in base alle quindici sezioni della *Bibliotheca* e alle dodici dell'*Apparatus*¹⁹. La concordia è sostanzialmente perfetta: i modelli culturali della Controriforma in ogni disciplina erano rigorosamente tenuti.

Prescindendo dalle implicazioni di ordine dialettico che prese in Spinoza e in Hegel, l'antico principio che *omnis determinatio est negatio* in questi modelli significava la delimitazione del sapere e della formazione delle idee in campi canonicamente controllabili. Nessuna fluttuazione culturale era più ammissibile. Con un processo d'inasprimento inarrestabile si era consumato, con l'Indice del 1596, il bando di Erasmo dal mondo cattolico. Opere che nelle biblioteche monastiche avevano una insistita presenza, come la *Bibliotheca sancta* di quell'avventuriero religioso che fu Sisto da Siena o le *Institutiones* del cappuccino Gregorio da Napoli o anche il *De coelibatu adversus Erasmus* dell'irioso controversista Ambrogio Caterino²⁰,

¹⁸ Le censure di Gregorio de Valencia, Cristoforo Gil, Antonio Maria Menu, Georgio Bader, Giuseppe Bozius e Odon de Maelcote sono datate dal 30 ottobre 1601 al 20 aprile 1604 e degli 8000 autori abbracciano soltanto quelli fino alla lettera I. Arch. Romano della Compagnia di Gesù, 652, *Censurae librorum*, I, ff. 82-93; il nullaosta dell'Acquaviva all'*Apparatus* è del 10 agosto 1602. *Ivi*, c. 3.

¹⁹ Le sezioni della *Bibliotheca* sono: S. Scrittura, teologia, scolastica, teologia catechistica, clero, greci e ruteni, eresia, teologia e ateismo degli eretici, giudei e maomettani, Giappone e infedeli, filosofia, giurisprudenza, medicina, matematica, storia, poesia e pittura; quelle dell'*Apparatus* sono: filosofia, giurisprudenza, medicina, matematica, musica, architettura, geografia, storia, politica, pittura, oratoria, epistolografia.

²⁰ Xistus SENENSIS, *Bibliotheca sancta* ..., 2 voll., Venetiis ap. Fr. Franciscum, 1566, *passim*; sulle censure contro Erasmo negli *Indici*, fino al 1596: Fr. H. REUSCH, *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen 1886, pp. 185, 259, 477, 547; Gregorio DA NAPOLI, *Institutiones ecclesiasticae*, c. 146; A. CATERINO, *De coelibatu adversus Erasmus*, in *lucem editum a Clemente Polito*, Senis ap. Lucam Bonetum, 1581. Ma un confronto fra le sei edizioni della *Libreria* di Anton Francesco Doni costituisce un esempio della morte culturale che l'Indice arrecava, negli ambienti cattolici, agli autori proibiti e dell'inasprimento che non di rado s'imprimeva alle sue deliberazioni: è significativo come nella sesta edizione oltre al condannato in toto Erasmo vi fosse espunto del tutto anche Savonarola che nella quarta era coperto di elogi (p. 60); ma questa edizione del 1558 era apparsa pochi mesi prima della parziale condanna

contribuivano con il loro disprezzo a rendere perentoria l'esclusione del grande umanista. Gli *Adagia* furono salvati per le manomissioni di Paolo Manuzio, che in compenso, nell'Indice e nei cataloghi, ne viene ritenuto autore. Ciò, e la indicativa condanna della *Monarchia* di Dante, della *Respublica* del Bodin, e del Telesio, per esempio, significava anche la fine ufficiale dell'anticlericalismo cattolico, mentre l'accresciuta severità per le bibbie volgari impedirà per molte generazioni il contatto diretto con la fonte della fede, che si nutrirà invece di testi molto adatti all'esaltazione emotiva e alla paretisi volontaristica. Le biblioteche conventuali sono immagine autentica del rifiuto della Chiesa di una cultura il cui recupero, quando in parte avverrà, sarà in grave ritardo. I frati appaiono fuori se non contro la cultura moderna, mentre la Chiesa stringe sempre più il suo recinto. Allo stesso Valier nel *De cautione adhibenda in edendis libris* gran parte della letteratura laica torna sgradita, anche se egli la tollera: del resto il gesto del suo grande amico Borromeo di aprire ai dotti la sua famosa biblioteca era volto più a fini e a ricerche apologetiche che a disinteresse mecenatistico. Nulla, forse, quanto la riduzione all'illecito morale della lettura di Erasmo avallò il giudizio sull'oscurantismo clericale e acui il bisogno dell'indipendenza di coscienza dall'autorità della Chiesa: l'anticlericalismo cattolico si evolveva nel libertinismo erudito e nel laicismo ideologico.

Questo *census*, ordinato dal Valier, costituisce la più grande bibliografia, diciamo così, nazionale della Controriforma, colta nel momento della sua pienezza, anche se non più della sua massima combattività. Era passato dunque il tempo d'oro della Controriforma, tra quinto e nono decennio del Cinquecento, e si prendeva coscienza della sua storia, specialmente attraverso la sistemazione manualistica dei temi delle controversie e attraverso le biografie agiografiche. Il rapporto fra queste, derivate in gran parte dai processi di canonizzazione o dalle ricognizioni di reliquie o dalle istituzioni di feste, e lo scoppio della iconografia agiografica del manierismo e del barocco è evidente. Ma questo fondo è contribuito anche alla storia del premarinismo religioso, cioè del devozionalismo e delle superstizioni, se si rileva il numero e la natura dei trattati sulle indulgenze, sugli esorcismi,

del frate. Le edizioni della *Libreria* sono del 1550 (due), 1557, 1558, 1577, 1580 („levatone fuori tutti gli autori dei libri proibiti"). Su di esse: C. RICOTTINI MARSILI-LIBELLI, *Anton Francesco Doni, scrittore e stampatore* [= *Bibliot. Bibliogr. Italiana*, 21], Firenze 1960, pp. 50-51, 109-110, 133-134.

sui culti extraliturghi: quello sulle indulgenze accordate al culto del cordone di s. Francesco risulta avere avuto incredibile diffusione²¹.

Tuttavia questi cataloghi sono da vedersi come fonte di ricostruzione della bibliografia letteraria e scientifica dell'Italia e, in misura minore, straniera dall'Umanesimo alla Controriforma. L'esemplificazione del caso delle edizioni italiane delle opere del cardinale Stanislao Hosius e del suo segretario Stanislao Reszka è qui particolarmente indicativo: della *Confessio catholicae fidei* figurano edizioni italiane e straniere, mentre del Reszka le prime edizioni del *Tipus Ecclesiae*, della *Vita* dello stesso Hosius, delle *Epistolae*, del *De Atheismis et pharismis evangelicorum* sono veneziane, romane e napoletane²². E inoltre alcune verifiche, ancorché sommarie e parziali, indicano che edizioni e opere non altrimenti conosciute, sono moltissime. Se infine l'ossequio agli Indici romani vi appare sostanzialmente generale e meticoloso, l'indipendenza da quello spagnolo del grande Inquisitore Fernando Valdès è pure evidente. Vi sono frequenti, per esempio, la *Divina grazia* del canonico lateranense Girolamo Sirino e le *Opere spirituali* di s. Francesco Borgia²³.

Quali prospettive ne derivano?

Anzitutto è possibile ricostruire o accrescere il catalogo di alcune case editrici tipicamente controriformistiche: il tema stesso dello studio di queste stamperie sembra talmente nuovo, da essere seriamente discusso.

²¹ Cfr. per es. Vat. lat. 11276, f. 206v.; Vat. lat. 11291, ff. n.n.

²² Oltre al *Tipus ecclesiae catholicae ad instar brevis laicorum Catechismi* (Venetiis 1574, 2ª ed. 1575), alla *Stanislai Hosii ... Vita* (Romae 1587, ed. tedesca, Ingolstadt 1591), agli *Epistolarum liber unus* (Neapoli 1594) e *Pars posterior* (Neapoli 1598), al *De atheismis et pharismis evangelicorum* (Neapoli 1592, 2ª ed. 1596), del Reszka sono da ricordarsi, per gli eventuali confronti con i Vat. lat. 11266-11326, le altre seguenti edizioni italiane: *De rebus in electione ... Henrici Regis Poloniae*, Romae 1573 (2ª ed., 1574); *Dichiarazione della figura della chiesa catholica ...*, Roma 1574; *Epistola de transitu et dormitione D.S. Hosii*, Romae 1579 (2ª 1580, 3ª 1582); *Piarum meditationum progymnasmata ...*, Neapoli 1594; *Oratio paroemica ad equites Polonos ...*, Neapoli 1596. Una quasi esauriente ricerca bibliografica è stata presentata come tesi per il diploma della Scuola Vaticana di Biblioteconomia, conseguito nel 1972, dalla signora Marta Ciallo-Famiglietti.

²³ J.M. DE BUJANDA, *Los libros italianos en el Índice español del 1559*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 34 (1972), pp. 98-9; C. DE DALMÁSIS, *San Francisco de Borja y la Inquisición española, 1559-1561*, «Arch. Hist. S.I.», 41 (1972), pp. 48-135; sul Sirino: R. DE MAIO, *Bonsignore Cacciaguerra, Un mistico senese nella Napoli del Cinquecento. Con un'Appendice sulla sua fortuna letteraria fuori d'Italia*, Milano-Napoli 1965, pp. 97, 126-127, 130.

L'esempio massimo fu quello dei Mayer di Dillingen, il cui catalogo era ispirato da uno dei personaggi della Controriforma per eccellenza, che era Pietro Canisio; egli ne favorì altre ad Ingolstadt, a Würzburg, a Freiburg, a Innsbruck. La stessa Curia prima con la Tipografia del Popolo Romano, sostenuta da Carlo Borromeo e dal Seripando, poi con quella Vaticana, istituita da Sisto V, aveva realizzato al centro stesso della Chiesa l'ideale stamperia cattolica. Il catalogo era controllato da una speciale Congregazione, la quale appariva in ufficiale rapporto con quella dell'Indice: dopo i due primi tomi degli *Annales* del Baronio vi apparve nel 1593 la *Bibliotheca* del Possevino²⁴. Se i cataloghi o di Orazio Salviani in Napoli o di Giovanni Bozola a Brescia o di Valerio Bonelli a Venezia appaiono essenzialmente apologetici e devozionali, quelli dei Mayer, di Tomas de Guzman di Toledo, di Gotfried von Kempen di Colonia, di Jacopo Carlini di Napoli, di Guillaume de la Noue di Parigi comprendeva no tutto l'*arbor scientiae* della bibliografia della Controriforma; tutti poi rispecchiano romanità e universalità della Chiesa, oltre che le altre sue note teologiche: vi figurano cioè autori di ogni provenienza. Sicché lo studio della fortuna di Luis de Granada o di Bonsignore Cacciaguerra passa anche per Dillingen, per Napoli e per Colonia.

È ovvio che in simili biblioteche il testo e le esegesi della Bibbia vi avessero un grande posto. Se la *Bibliotheca* di Sisto da Siena vi appare frequentissima, non è improbabile trovarvi il modello ispiratore della bibliografia biblica. Essa, filologicamente accurata e piena di virulenza contro- versistica, costituiva un gioiello prediletto della Controriforma, di che la dedica a Pio V e la glorificazione dell'Indice esprimevano lo spirito.

Sezione rilevante vi costituivano, come fonti del dogma, anche i Padri della Chiesa e i classici della teologia: vi predominano con i dottori positivi occidentali — Agostino, Girolamo, Gregorio, Ambrogio — i grandi scolastici, fra i quali Tommaso d'Aquino assume incredibile rilievo affiancato dai suoi commentatori, e specialmente dal Caetano. La scuola teologica

²⁴ O. BUCHER, *Bibliographie der deutschen Drucke des XVI. Jahrhunderts, I: Dillingen* («Bibliotheca Bibliogr.», V, 1), Bad Bocklet-Wien-Zürich-Florenz 1960; F. BARBERI, *Paolo Manuzio e la Stamperia del Popolo Romano (1561-1570), con documenti inediti*, Roma 1942; la bolla *Eam semper*, 27 aprile 1587, di Sisto V, istituente la Tipografia Vaticana, è in *Bullarium Romanum*, VIII, Augustae Taurinorum 1863, pp. 841-847; alla Tipografia Vaticana presiedeva la XIV Congregazione Romana istituita, con le altre sistine, con la bolla *Immensa aeterni* del 22 gennaio 1588; *ivi*, p. 996; cfr. N. DEL RE, *La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici* [= «Sussidi eruditivi», 23], Roma 1970³, pp. 344-345.

più essenzialmente rappresentativa della Controriforma e anche più progressista, quella di Salamanca²⁵, mostra nei cataloghi di aver conseguito enorme successo in Italia: dal fondatore Francisco de Toledo al suo discepolo Domenico Soto, da Alfonso de Castro a Bartolomeo Carranza e al suo rivale Melchior Cano, a Domenico Bañez fino alla terza generazione, nella quale Gabriel Vasquez fu per Francesco Suarez come Duns Scoto per s. Tommaso. Era ovvio anche che nella concezione scolastica della Controriforma sull'unità del sapere e sull'unicità della verità, privilegiamente misurata questa sui dogmi cattolici, la letteratura laica figurasse ampia, ma selezionata, in questi cataloghi. Ma il recupero umanistico, in polemica con la teologia luterana, delle sterminate possibilità dell'uomo, operato dalla Controriforma, giustificò la immensa quantità di letteratura ascetica o del combattimento spirituale, che allora più accentuatamente si distingueva da quella mistica. È vero che è pur ampiamente presente la letteratura del disprezzo dal mondo (dall'*Imitazione di Cristo* al trattato di Diego de Estella), ma gli *Esercizi spirituali* di s. Ignazio e l'*Esercizio della vita cristiana* del suo discepolo Gaspare Loarte e il *Combattimento* del teatino Lorenzo Scupoli figurano ormai come il vademecum del cristiano provveduto: la loro fortuna sarà uguagliata fra qualche anno soltanto dagli *Esercizi di perfezione* del gesuita Alfonso Rodriguez e dalla *Filotea* di s. Francesco di Sales²⁶.

²⁵ C. PAZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959; ID., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada 1962.

²⁶ Il caso di Diego de Estella, detto nei cataloghi lo Stella, vi appare indicativo più che singolare. Alle due edizioni della versione italiana (Firenze 1573, 1581) del suo *Tratado de la vanidad del mundo* (Toledo 1562), conosciute nel *Dictionnaire de Spiritualité* (V, Paris 1961, col. 1367) se ne possono aggiungere altre 14, solo a tener conto delle biblioteche dei cappuccini della Provincia milanese. Vat. lat. 11324, f. 10; anche il suo commento a s. Luca (2 voll., Salamanca 1574-1575), sospeso dall'Indice nel 1596, vi appare non raramente (es. 7 edizioni presso gli stessi frati, *ivi*); Possevino aveva assicurato che i passi censurati erano stati espunti nella edizione del 1591 *Apparatus sacer*, I, pp. 394-397, ma delle 7 edizioni suddette 5 erano incriminate. Dell'Estella i frati italiani utilizzavano anche il *Modus concionandi* (edizione critica di P. Sagüez Azuna, OFM, *Modo de predicar y modus concionandi. Estudio doctrinal y edición crítica*, 2 voll., Madrid 1951; cfr. P. SAGÜEZ AZUNA, *Un manual de oratoria sagrada; El „modus concionandi“ de fray Diego de Estella* [= «Pontif. Athen. Antonianum: thes. ad lauream», 51], Madrid 1950). È da osservare, per una lettura metodologica dei cataloghi, che se Estella influì sulla letteratura mistica italiana, egli e altri mistici spagnoli furono influenzati da una parte di essa: P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Influencia de los místicos italianos. «Corrientes Espirituales en la España del Siglo XVI»*, Barcelona 1963, pp. 543-560.

A meglio identificare ipotesi di ricerche e comunque l'immagine di questi cataloghi, bisogna specificare che una cospicua sezione della letteratura spirituale comprende sia i trattati dei mistici (e vi predominano Caterina da Siena, Brigida, Teresa di Gesù, Pietro de Alcántara, Luis de Granada, Alonso Madrid e Bonsignore Cacciaguerra) sia l'agiografia.

Altro aspetto tipicamente controriformistico delle biblioteche conventuali è la natura e l'abbondanza della letteratura pastorale, da prospettare metodologicamente in quattro sezioni, e cioè: 1) i manuali del comportamento, indirizzati soprattutto ai confessori: vi campeggia l'*Enchiridion* del Dottor Navarro, com'era detto l'agostiniano Martin de Azpilcueta; 2) i trattati o pamphlets di indulgenze, miracoli ed esorcismi; 3) i catechismi: dai celebri di Canisio, di Trento, del Bellarmino ad alcuni oscurissimi e del tutto bibliograficamente insospettabili; 4) infine gli atti ufficiali del Concilio di Trento e di Sinodi posttridentini: la diffusione di quelli di s. Carlo, di quello Londinese del Pole e di quello di Napoli del 1565 vi risulta rilevante; qualunque rassegna delle edizioni di tali atti finora compiuta si potrà abbondantemente aggiornare.

Anche la letteratura oratoria suggerisce, in questa sede, l'immagine della Controriforma: con i trattati sui *modi concionandi* e con gli ancor vivi Roberto da Lecce e Bernardino da Siena, sono presenti a profusione le prediche di cinque predicatori non a ragione ritenuti i maggiori della Controriforma e cioè di Gabriele Fiamma, di Cornelio Musso, di Francesco Panigarola, di Girolamo da Pistoia, di Mattia Bellintani da Salò: le prediche di Giacomo Lainez, il massimo predicatore nella prima fase della Controriforma, erano rimaste inedite, mentre quelle veementi dell'Ochino precalvinista erano morte insieme a tutte le altre sue opere per le anime cattoliche.

Il metodo di compilazione di questi cataloghi non è uniforme: manifestamente esso dipende dal grado di cultura e di pazienza e, forse, dal senso dell'ordine e dell'obbedienza dei compilatori.

La Congregazione dell'Indice aveva stabilito in cinque note tipografiche e bibliografiche — autore, titolo, luogo, stampatore, anno — le norme redazionali. Ciò era indispensabile e costituiva un gran progresso rispetto a cataloghi precedenti, che talora richiedono enormi ricerche per l'individuazione bibliografica e fanno rimpiangere che dopo l'Indice di Paolo IV nel 1559 non si fosse ordinata una simile inchiesta²⁷.

²⁷ Cfr. per es. le „biblioteche“ del 1565 dei gesuiti di Firenze, Perugia e Siena. Arch.

C'è dunque una coincidenza da rilevare: i cataloghi tecnicamente più deboli si riferiscono agli ordini monastici allora più oziosi, quali erano in particolar modo celestini, francescani, carmelitani e domenicani, mentre i più accurati sono quelli degli ordini più recenti. Ma i cataloghi esprimono anche la condizione geo-sociale dei conventi dello stesso ordine: quelli dei cappuccini del Cilento si rassomigliano a quelli della Sicilia, ma differiscono incredibilmente da quelli di Lombardia. Ma i cataloghi dei cosiddetti conventini inducono a considerazioni anche di altro genere: cosa facevano quei frati, se non leggevano, non lavoravano, non esercitavano la cura di anime? Forse predicavano? E su quali testi si preparavano? È evidente che tutto ciò che si diceva allora dell'ozio e della ignoranza dei frati trova riscontro inatteso in questi documenti, e si capisce anche perché fra meno di cinquant'anni un terzo di tutti i monasteri d'Italia dovevano essere aboliti da Innocenzo X²⁸.

Questi codici, per essere colti in tutta la loro pregnante eloquenza, esigono una pianta topo-politica dell'Italia monastica, e d'altra parte contribuiscono a formarla. Non sono sufficienti a formarla perché risultano lacunosi: mancano tutte le biblioteche gesuitiche, per esempio, alcune dei barnabiti o dei somaschi. Il complemento è possibile realizzarlo in parte con gli apporti degli archivi centrali o provinciali degli ordini stessi o dei fondi *Monasteri soppressi* negli archivi di Stato. Inoltre l'inchiesta non comprendeva anche i monasteri femminili, nei quali, a giudicare da quelle note, le biblioteche non creavano davvero problemi di spazio. C'è inoltre da osservare che i libri trovati nelle celle dei frati dimoranti fuori del convento canonico, per ragioni di studio o di ministero, sono registrati in aggiunta alla biblioteca di provenienza. Ma è soprattutto di grande rilievo per l'importanza che nella storia della pedagogia rivestivano i collegi dei gesuiti in Italia, il problema dell'assenza dei cataloghi delle rispettive biblioteche. Serii indizi inducono a prospettare l'ipotesi che, data la facoltà goduta dalla Compagnia fin dal primo Indice del 1559 di poter leggere i libri proibiti, essa fosse esente dalla inchiesta. Solo molto più tardi infatti fu avanzato il dubbio, favorevolmente risolto dal suo grande canonista Giovanni de Lugo, se dopo i restrittivi decreti di Urbano VIII ancora sussistessero quei privilegi²⁹.

Romano della Compagnia di Gesù, Roma, vol. 121, ff. 148-150, vol. 123, ff. 239-240, vol. 124, ff. 235-236.

²⁸ E. BOAGA, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma 1971.

²⁹ Sulle facoltà speciali dal 30 gennaio 1559 al 1631 v. Arch. Romano della

La pianta topo-politica dei conventi è indispensabile per spiegare anche l'iter di diffusione dei libri. Le edizioni locali di testi o di confratelli o di strumentalità ministeriale comune raggiungono spesso tutti i conventi di una provincia se non di un territorio nazionale: così nelle biblioteche del Vicereame di Napoli e di quello di Sicilia abbondano le edizioni napoletane. I cataloghi potrebbero dunque essere ordinati non solo per ordini religiosi ma anche territorialmente. E allo stato attuale questo riordinamento può farsi agevolmente.

Ciò che invece non è né automatico né sempre agevole è la ricerca di un testo o di un autore in base al criterio catalografico che sembra costante, e cioè l'ordine alfabetico dei nomi. Per es. nelle biblioteche dei celestini (Vat. lat. 11312) opere di Bartolomeo Medina, di Domenico Bañez, di Domenico Soto e di Sisto da Siena sono catalogate sotto la lettera F, perché ai nomi degli autori è premesso il „Fra”; altre di Bonaventura o di Ephraem sono alla lettera S, perché sono detti *sancti*; lo stesso per altro il Soto, e non anche Bañez, è pure sotto la lettera D. Inoltre qua e là le opere sono sotto le lettere dell'iniziale del titolo: così *Historiae* del Giovo, *Opera omnia* di s. Agostino, *Prediche* del Fiamma, *Confessionale* di fra Hieronimo, *Vita di Cristo* del Landolfo. Nel pur ordinato catalogo dei teatini (Vat. lat. 11267) sotto la lettera F trovasi la *Vita del Serafico padre S. Francesco* e la *Vita di s. Francesco di Paola*, mentre la *Harmonia theologica* di Vittorino Manso e il *De praedestinatione* di Marcantonio Mazzarone nel Vat. lat. 11266 sono da rintracciarsi sotto la D, dato che gli autori sono detti *Domini*. Senza dire che due opere di Cornelio Musso sono classificate alla lettera B, essendo egli *Bitonti episcopus* (Vat. lat. 11324). Un eccesso di perfezione catalografica costituisce infine la lista dei caracciolini ordinata sistematicamente, a specchio, forse, del modello possevino, cioè dalla materia biblica a quella artistica, ma con sì copiosi ripensamenti da vanificare lo schema.

Ma la complicazione peggiore è la non infrequente latinizzazione dei titoli di opere volgari e viceversa, o la loro abbreviazione concettuale. Per quanto i più dei codici segnalino tutte e sei le note tipografiche, in altri manca sovente o lo stampatore o il luogo o la data o l'autore o l'altezza o perfino tutt'insieme, rimanendo il solo titolo. In compenso qualche

Compagnia di Gesù, *Instit.*, 190, f. 149; 40, f. 52; 114, f. 18; *Congreg.*, 41, ff. 198^v-200; il quesito del DE LUGO, *Utrum facultas Societatis legendi libros prohibitos intelligatur revocata per decreta Urbani 8.*, Romae 30. VI. 1632, è ivi, *Instit.* 135, ff. 37, 38, v. anche ff. 39, 40.

codice ci offre una bibliografia descrittiva, aggiungendo cioè alle note tipografiche altri elementi esterni, come il numero delle pagine o il finanziatore.

Poiché ci si trova davanti a uno dei più grandi *census* bibliografici mai compilato nell'età della bibliografia dotta, da stare cioè accanto al Trithemius e al Gesner, ma con il vantaggio della collocazione geografica degli esemplari, e poiché ancora esso è di natura tale da costituire uno strumento d'inimmaginabile ricchezza per la storia delle idee e dei testi dell'Umanesimo e della Controriforma, una edizione completa di tutto questo fondo non sarebbe da ritenersi progetto smoderato. Definiti i criteri filologici, le divisioni omogenee del materiale, gli strumenti di verifica e di collazione delle referenze sommarie e delle edizioni introvabili su copie esistenti e su bibliografie accreditate, quando è possibile; previste quindi le necessarie interdipendenze e perfino le inevitabili interferenze del corpo editoriale, rimarrebbe da chiedersi 1) se i frutti sperabili sarebbero adeguati alla fatica, 2) se il costo finanziario non renda utopico il progetto, 3) se è possibile trovare collaboratori idonei e, per dirla con Cervantes, „desocupados", sì da realizzarne la stampa, contemporanea e omogenea. È certo invece che un'edizione parziale del fondo sarebbe utile solo a scopi secondari, come documentazione per la storia dei conventi, o in misura minore, per quella della cultura di un territorio, per fare esempi. Solo il controllo simultaneo di tutto il fondo consente la storia delle cosiddette fortune letterarie, delle idee quindi, e dei modelli culturali.

LEANDRO PERINI

Note sulla famiglia di Pietro Perna e sul suo apprendistato tipografico

I

Villa Basilica, centro dell'omonima Vicaria lucchese, era nel '500 un comune montano prospero di attività agricole e artigianali. Il domenicano Serafino Razzi che la visitò nel 1597, così la descrive:

È Villa Basilica una terra murata di circa a 400 fuochi, edificata fra altissimi monti, ove si aprono e fanno un'ampia valle e costa, esposta al sole meridionale, e sopra la riva di un gelido fiume, che tiene mufina da grano, da gualchiere e da fare la carta, con molta loro commodità et utilità. Tiene Villa Basilica, cioè regia, una pieve, tempio bello di tre navi in volta, con riguardevole campanile et ottime campane e civile orologio; ha, oltre a ciò, una chiesetta detta la Nunziata, monastero di 50 in 52 monache dell'habito delle nostre velate, al governo nondimeno del R. Vescovo; ha poi tre altre chiesuole o vero cappelle e confraternite, cioè del Corpus Domini, della Nunziata e di S. Andrea, con due altre chiesette fuori della terra, di maniera che 7 essendo, servono loro per la visitazione delle 7 chiese in sembianza di quelle di Roma.

Ha la pieve sopra detta circa 600 ducati di entrata annuale, ma con pensione di scudi dugento; et il moderno pievano è un cittadino lucchese, dottore in civile e canonico. Conduce questa terra un maestro di scuola con provizione di 70 scudi l'anno, ai quali si aggiungono molte amorevolezze di presenti, d'uve e d'altre cose — secondo la stagione — e di legna per tutta la invernata¹.

La popolazione complessiva di Villa Basilica e dintorni ammontava nella seconda metà del XVI secolo — come si ricava da una mutila rilevazione delle anime e dei fuochi compilata dal pievano della chiesa di S. Andrea —

Abbreviazioni usate nelle note: AAL = Archivio Arcivescovile di Lucca; ACVB = Archivio del Comune di Villa Basilica; APVB = Archivio della Pieve di Villa Basilica

¹ S. RAZZI, *Diario di viaggio di un ricercatore (1572)*, introduzione e note di G. Di Agosti O.P. («Memorie Domenicane», n.s., n.2), Pistoia 1971, pp. 202-203. Sull'importanza del „milieu" e sul suo ruolo nella biografia, accogliamo quanto si afferma in J. ROMEIN, *Die Biographie. Einführung in ihre Geschichte und ihre Problematik*, Bern 1948, pp. 135-136.

— ad un migliaio di anime². L'unico documento amministrativo pubblico superstite per il XVI secolo — il *Libro delli stimi del Comune di Villa Basilica* del 1558³ — registra 339 abitanti „stimati”, dei quali solo 333 originari di Villa Basilica e 6 abitanti del comune, ma forestieri. Varie istituzioni religiose erano proprietarie di più o meno estesi terreni che col reticolato dei loro rapporti di proprietà avviluppavano gran parte degli abitanti della Vicaria⁴. Inoltre 20 cittadini di Luca, fra cui Jacopo Arnolfini, Luisi Balbani, Giovanni di Poggio e Pietro Bianchi, avevano qui delle piccole proprietà⁵.

La distribuzione della proprietà fondiaria, quale risulta dall'estimo, era la seguente:

Valore	Numero
Da 1 a 10 scudi	59
Da 10 a 30 scudi	102
Da 30 a 50 scudi	63
Da 50 a 70 scudi	34
Da 70 a 90 scudi	15
Da 90 a 150 scudi	35
Da 150 a 284 scudi	27

Fra questi contadini proprietari, numerosi erano quelli che tenevano a livello le terre del monastero della SS. Annunziata di Villa Basilica e le terre della Pieve. Assai frammentata la proprietà del monastero che comprendeva, nella seconda metà del '500, 209 appezzamenti a livello, così distribuiti:

² Si tratta della *Bacchetta delle famiglie et fuochi di Villa et suoi vicinanze* (1585) conservata nell'APVB, 34/2. La popolazione censita comprende quella di Tracolle, La porta a Cipollaio, Borgo. Sono, per l'esattezza, 1165 anime. Colgo qui l'occasione per ringraziare il parroco, che ha agevolato, con grande gentilezza, le mie ricerche nello Archivio parrocchiale.

³ ACVB, n. 75. Errata l'indicazione della data (1590) in *Gli archivi storici del Comune della Toscana* a cura di G. Prunai (Quaderni della «Rassegna degli Archivi di Stato», 22), Roma 1963, p. 238. Anche qui ringrazio gli impiegati del Comune per l'aiuto prestato.

⁴ Trattasi dell'Opera di S. Maria di Villa, dello Spedale di S. Giovanni di Villa, delle Compagnie di S. Andrea, del Corpus Domini, di S. Caterina da Siena, dello Spedale della Misericordia di Lucca, delle Monache di S. Domenico di Lucca, delle Monache di S. Girolamo di Lucca, del Monastero della SS. Annunziata. I beni della Pieve sono valutati in 1583 scudi (ACVB, n. 75, ff. 199v-200v); quelli del Monastero della SS. Annunziata in 1354 scudi (ACVB, n. 75, ff. 207r-209v).

⁵ ACVB, n. 75, ff. 184v e segg.

Estensione	Numero
Con estensione inferiore a 1 coltre	64
Con estensione superiore a 1 coltre	74
Con estensione fra 1 e 5 coltre	59
Con estensione superiore a 5 coltre	12*

I livellari di queste terre appartenevano per lo più alle categorie di contadini proprietari „stimati” fra 1 e 50 scudi.

Un sondaggio compiuto sul terriorio del Monastero della SS. Annunziata mostra che le colture prevalenti erano, in ordine decrescente, i castagni, i gelsi, le vigne, gli olivi, i prati, i noci e gli orti. Ma è soprattutto la coltura „industriale” del gelso che costituiva la fonte principale di reddito della maggior parte degli abitanti e connessa alla coltura del gelso, l'allevamento dei bachi da seta ed una diffusa piccola industria domestica per la tratta della seta⁷. Diretto a Lucca, Serafino Razzi si era imbattuto per strada in „molta gente che andava al mercato, che ogni martedì si fa in detta terra di Villabasilica, la quale abonda di gelsi e conduce tanta seta, che per ciascheduna settimana dell'anno entrano in quella per cagione di lei (come dicono) cento scudi, che sarebbero oltre a 4 mila l'anno”⁸. Quella che secondo i calcoli del padre domenicano appariva come un fiotto continuo e abbondante di scudi, era in realtà una ricchezza aleatoria, congiunta com'era alle vicende della manifattura serica e del commercio di Lucca, distribuita assai inegualmente, come mostra la struttura della proprietà fondiaria, e in pari tempo incapace di trasformare la piccola industria domestica: la riprova ne è la mancanza quasi totale di salariati e di servitù⁹. Se è impossibile stabilire una statistica dei „poveri” mancando i registri della popolazione anteriori al 1558 e qualsiasi altro documento attinente alla organizzazione del soccorso, possiamo tuttavia congetturare che il frequente imparentamento ed una certa solidarietà familiare abbiano, almeno in parte, lenito le condizioni di povertà di alcuni; d'altro canto gli strati sociali verso i quali si orientava, come abbiamo notato, l'assegnazione delle terre del mona-

⁶ La statistica è stata ottenuta classificando i dati contenuti in AAL, n. 3560³, *Territorio B Monastero della SS. Annunziata di Villa*, ff. 5-42v. I dati sono stati poi confrontati con la classificazione per classi di valore dell' „estimo”.

⁷ Cfr. E. POTENTI, *Villa Basilica nell'economia dell'antico Stato lucchese*, «Giornale Storico della Lunigiana e del Territorio Lucense», XVII (1966), pp. 51-52.

⁸ S. RAZZI, *Diario* ..., p. 204.

⁹ Nella *Bacchetta* summenzionata sono indicati 3 „serve” (ff. 3v, 8r, 10r), 2 „garzoni” (ff. 8r, 10r) e 2 „famigli” (ff. 22v).

stero (piccoli e piccolissimi proprietari), sembrerebbe indicare una funzione di sostegno esercitata dall'organizzazione ecclesiastica. Purtroppo la *Bacchetta delle famiglie* registra anche due movimenti migratori: quasi impercettibile il primo — in direzione di Lucca, segnalato da due annotazioni — più sensibile il secondo — verso altre direzioni imprecisate („è fuori”), segnalato da diciotto annotazioni. Vi sono tre soli casi di immigrazione, rappresentati da un lanaio fiorentino e da due „famigli” di Bologna¹⁰.

L'immagine risultante da questa pur scarsa documentazione è dunque quella di una società che, anche presentando una larga base di contadini o contadini-artigiani piccoli proprietari o proprietari e livellari, appariva, a metà del XVI secolo, assai articolata e differenziata, e soggetta, invero, anche a movimenti migratori che, per quanto lievi, testimoniano di una situazione ben lontana dal rappresentare quella di un'immobile comunità arcaica.

I Perna erano, nel XVI secolo, una stirpe diffusa e ramificata di Villa Basilica; l'estimo registra undici villesi con questo cognome, variamente „stimati”¹¹ che tuttavia, nella maggioranza, si concentrano, con tre sole eccezioni, tra i piccoli e i piccolissimi proprietari.

Il padre del nostro stampatore, Domenico Perna, già morto nel 1555¹², compare per la prima volta nei documenti che abbiamo potuto esaminare a Villa Basilica ed a Lucca, come „comandatore” della confraternita religiosa dei „battuti” intitolata a S. Andrea nel 1519¹³. Di questa confraternita fecero parte, nel corso della prima metà del '500, diversi membri della stirpe Perna, con vari uffici¹⁴; ma dal 1519 in avanti, nei documenti superstiti di questa compagnia non si fa più menzione di Domenico Perna; né altri documenti di Villa Basilica contengono riferimenti ad esso. Si potrebbe sospettare che a partire da questa data il padre del nostro stampatore si fosse stabilito a Lucca: disponiamo, però, della testimonianza rilasciata nel 1555 da Piero di Stefano di Giovanni Pippi intorno alla discendenza legittima di Pietro Perna, il quale dichiarò di essere stato vicino di Domenico

¹⁰ APVB, 34/2, f. 10r, 22v.

¹¹ Vedili in Appendice I.

¹² Cfr. L. PERINI, *Note e documenti su Pietro Perna libraro-tipografo a Basilica*, «Nuova Rivista Storica», L (1966), p. 160.

¹³ AAL, *Villa Basilica. Altari e Compagnie-Compagnia di S. Andrea*, n. 1053, f. 90v [5 febbraio 1519].

¹⁴ AAL, *Villa Basilica* ..., nn. 1053, 1053 bis, passim.

Perna e di aver avuto rapporti con lui¹⁵: questo Piero di Stefano di Giovanni Pippi era abitante di Villa Basilica e, come risulta dall'estimo del 1558, contadino proprietario¹⁶. Anche altri due testimoni che confermarono le dichiarazioni del Pippi, Paolino di Michele Galizoni cittadino lucchese, ma proprietario di terre a Villa Basilica¹⁷, e Antonio del Grasso abitante di Villa Basilica¹⁸ affermarono di essere stati vicini ed in rapporto con Domenico Perna¹⁹. Va tuttavia tenuto in attenta considerazione un particolare di questa testimonianza: tanto il Pippi, quanto il Galizoni attestarono che Domenico Perna possedeva la „civiltà” lucchese²⁰ e ciò potrebbe spiegare l'assenza dall'estimo di Villa Basilica di beni intestati ai figli.

Che posizione occupava Domenico Perna a Villa Basilica? L'assenza dall'estimo del 1558 di discendenti diretti di Domenico Perna ci costringe ad utilizzare solo elementi indiretti. In generale i Perna di Villa Basilica appartenevano, come abbiamo detto, a quello strato di piccoli contadini proprietari largamente diffusivi; una figlia di Domenico Perna andrà sposa ad un abitante di Villa Basilica dotato di modestissime fortune. Il nostro stampatore, poi, quando giunse a Basilica non aveva neppure i denari per iscriversi all'Università.

La testimonianza del Pippi sul padre di Pietro Perna è dal notaio tradata in una formulazione troppo convenzionale per poterci trasmettere una qualche caratteristica individuale: buon padre di famiglia che manteneva bene la moglie e il figlio²¹. Se aggiungiamo che Domenico Perna aveva fatto parte della confraternita dei „battuti” intitolata a S. Andrea, lo possiamo ritenere anche un uomo pio e devoto, almeno nel senso tradizionale²². Inequivocabilmente pia e devota era invece la famiglia cui appartene-

¹⁵ Cfr. PERINI, *Note* ..., p. 160.

¹⁶ ACVB, n. 75, f. 114v. L'estimo del 1558 valuta in 143 scudi il valore dei suoi beni fondiari, ma il Pippi di fronte al notaio dichiarò di possedere beni per 500 scudi, segno che doveva dedicarsi a qualche altra attività.

¹⁷ ACVB, n. 75, f. 191r.

¹⁸ L'identificazione di questo personaggio è incerta in quanto nell'estimo sono menzionati due abitanti di Villa Basilica con lo stesso nome e cognome (ACVB, n. 75, ff. 110r, 112r).

¹⁹ Cfr. PERINI, *Note* ..., p. 161.

²⁰ Così, e non altrimenti, sembrano doversi interpretare le espressioni „politico vivendo” e „vivebat civiliter et politice” che s'incontrano nel documento.

²¹ Cfr. PERINI, *Note* ..., p. 161.

²² Cfr. P. TACCIB-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I. *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, seconda, ed., Roma 1950, p. 229.

va il nostro testimone Piero di Stefano di Giovanni Pippi, che aveva dato e che darà alla chiesa lucchese, ed in particolare all'ordine domenicano, numerosi membri: Zenobi Pippi è maestro provinciale di S. Romano nel 1528, una Caterina Pippi, fra il 1533 e il 1535, veste l'abito e fa professione nel convento delle monache della SS. Annunziata di Villa Basilica, Stefano Pippi sarà priore di S. Romano nel 1579 e Piero di Stefano di Giovanni Pippi era stato nel 1553, due anni prima di testimoniare a favore di Pietro Perna, sindaco della Compagnia del Corpo di Cristo di Villa Basilica²³.

La data di nascita del nostro stampatore è incerta: l'iscrizione funebre nella chiesa di S. Pietro a Basilica lo dice morto a sessant'anni e dunque dovremmo ritenere che sia nato intorno al 1522, seppur dobbiamo tener conto dell'incertezza che in genere circonda il ricordo della data di nascita in questo periodo²⁴.

Non era certamente figlio unico, perché in una lettera del 1562 indirizzata al cognato a Villa Basilea, il Perna inviava saluti per le „sorelle”²⁵; una di queste, Giovanna, era andata sposa, come abbiamo già accennato ad un piccolo contadino proprietario di Villa Basilica, Vincenzo Perini²⁶; l'altra, Domenica, viene ricordata dal nipote del Perna in una lettera²⁷.

²³ APVB, 49/4, *Martilogio*, f. 72r.

²⁴ Cfr. W. KAEGER, *Meditazioni storiche*, a cura e con una presentazione di D. Cantimori, Bari 1960, p. 202; PH. ARIES, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, tr. it. di M. Garin, Bari 1968, pp. 14-15.

²⁵ Cfr. Appendice II.

²⁶ Questa la descrizione delle sue proprietà contenuta nell'estimo: „Selva in colle mezana. L[evante] Filippo di Bano. M[eridione] Filippo sopra detto P[onente] Comune di Pariana. S[ettentrione] Tomaso Franchi. Scudi undici scudi 11

Selva nel finocciaio. Da l[evante] Antonio di Pasquino Perna. M[eridione] Acqua Rimogno P[onente] Bernardino di Stefano. P[onente] S[ettentrione] Tognocco di Bastiano Perna. Scudi quattro scudi 4

Casa in Borgho. L[evante] Via. M[eridione] Ginigi suo. P[onente] Tognocco Perna. S[ettentrione] Cecho Perna. Scudi otto scudi 8

Selva al piano della bella. L[evante] Santo Perna. M[eridione] Giovanni di Bernardino Pippi. P[onente] Comune Cologno. S[ettentrione] Solco. Scudi nove scudi 9

Per miglioramenti del livello di [?] tenghano dalla Pieve. Sotto le sue confini. Scudi cinque scudi 5

Vigna in costa. L[evante] via. M[eridione] Matteo di Lesandro. P[onente] Tognocco Perna. S[ettentrione] Beni Pieve. Scudi sei scudi 6

Per miglioramenti di gelsi in piè di valle. Scudi duo scudi 2 (ACVB, n. 75, f. 123v).

²⁷ Cfr. Appendice II.

Pochi i ricordi della sua adolescenza che affiorano dai documenti superstiti. Dei suoi studi, seppure ne fece, poco o nulla sappiamo; raramente affiorano ricordi di letture che potremmo ritenere compiute nell'adolescenza: Omero²⁸ e Orazio²⁹, letture scolastiche assai comuni in strati sociali, come per es. quello dei mercanti fiorentini fra la fine del '300 e la prima metà del '400³⁰; e poi Catullo e Marziale „quos et ephebi legunt et barbatuli”³¹. Non fu certamente uomo „trilinguis” e dai pochi testi greci di cui si fece editore³² — a differenza del Manuzio — si può forse congetturare una scarsa familiarità con questa lingua classica.

²⁸ Cfr. PAULI IOVII NOVOCOMENSIS EPISCOPI NUCERINI Vitae Illustrum virorum ..., PETRI PERNAE TYPOGRAPHI BASIL. OPERA AC STUDIO, MDLXXVIII, f. [1]:(2v).

²⁹ Due citazioni da Orazio si trovano in due epistole dedicatorie: „Scribimus indocti doctique poemata passim” (ORAZIO, *Epist.*, 2.1.117), in FRANCISCI FRANCHINI COSENTINI POETAE ELEGANTISSIMI POEMATA ... (Basilea, P. Perna), Anno M.D. LVIII, f. *2; „[...] ne turpiter atrum/Desinat in piscem mulier formosa superne” (ORAZIO, *Ars poetica*, 4), in CONRADI A LIECHTHENAVV ... CHRONICUM ABSOLUTISSIMUM ... BASILEAE APUD PETRUM PERNAM, M.D. LXIX, f. [M 5v].

³⁰ Cfr. CH. BÉC, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris-La Haye 1967, p. 411.

³¹ FRANCISCI FRANCHINI ... POEMATA, f. *3.

³² Galeno e Plotino sono gli unici autori di qualche importanza che compaiono nel catalogo editoriale del Perna. Questo catalogo, del 1578, al quale alludiamo, è stato recentemente ritrovato da G. Richter (cfr. G. RICHTER, *Die Sammlung von Drucker-Verleger- und Buchföhrerkatalogen in den Akten der Kaiserlichen Bücherkommission*, in *Festschrift für Josef Benzing zum sechzigsten Geburtstag. 4 Februar 1964*, Wiesbaden 1964, p. 31; lo si veda riprodotto in *Verlegerplakate des XVI. und XVII. Jahrhunderts bis zum Beginn des dreissigjährigen Krieges*, herausgegeben und beschrieben von G. Richter, Wiesbaden 1965, p. 5 e tavola 8). Non mancò tuttavia al Perna l'intenzione di farsi editore dell'Aristotele greco. Si legge infatti nel privilegio decennale di stampa del 2 dicembre 1565: „Proinde cum humiliter nobis esset expositum Petrum Pernam Typographum Basiliensem constituisse suis typis exprimere et in publicum edere Aelium Aristidem Oratorem Graecum multorum commendatione ornatum atque Guilielmi Canteri opera et studio in latinam linguam, cum aliorum quorundam insignium Oratorum Gorgiae videlicet Lisbonatis, Andocidis, Lysiae, Diavarchii et Alcibiadis oratoribus versum. Item Aristotelis opera omnia graeca cum latina interpretatione coniuncta, sed vereri, ne quis intempestive ista quae parat opera si in publicum prodierint, recudat.” (Wien, *Haus-Hof- u. Staatsarchiv*, Maximilian II, 6, f. 80r). Assenti, invece, dal catalogo editoriale opere ebraiche, se si eccettua il commento al libro di Giobbe di Martin Boerhaus: cfr. *Die Basler hebräischen Drucke (1492-1866). Im Auftrag der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel bearbeitet von J. Prijs, ergänzt und herausgegeben von B. Prijs*, Olten-Freiburg i. B., 1964, p. XLVII.

Non sembra che il Perna attribuisse gran peso al fatto di non aver potuto concludere e coronare i suoi studi universitari: „[...] neque doctor sum, neque medicus [...]”, dichiarava orgogliosamente in una sua lettera del 1568³³. E del resto l'aver fatto in gioventù il libraio, può ben aver supplito un regolare corso di studi ed avergli conferito quell'orgoglioso sentimento di essere autodidatta³⁴. Lontano ormai da trentasei anni dall'universo ristretto della Vicaria natale, ormai grande stampatore e cittadino, più che di Basilea, della „literaria Respublica”³⁵, riandando forse con la memoria al mondo della sua adolescenza, s'indugiava con distacco non privo di compiacimento su quel mondo in cui „idiotorum plerisque contingit, qui tantum quique sapere consueverunt, quantum ex variis casibus discere potuerunt, in quos incidere et quo plura cuique per aetatem experiri contingit, tanto solent esse prudentiores et cautiores”³⁶. E su questo punto si manifestava il distacco da quei „ribelli” suoi contemporanei, come Anton Francesco Doni, con cui pure fu in rapporto³⁷, che criticavano la stampa e la diffusione della cultura³⁸ e le cui posizioni finiranno per

³³ Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae compendium. Ex optimis quibusque eius libris: Cum scholiis in libros IIII eiusdem De vita longa, Plenus mysteriorum, parabolarum, aenigmatum. Auctore Leone Suavio I.G.P. Vita Paracelsi. Catalogus operum et librorum. Cum indice rerum in hoc opere singularium, Basileae [P. Perna], M.D. LXVIII, p. [396].

³⁴ Con questo termine non si vuol stabilire qui nessuna analogia né con fenomeni singoli o sociali europei o italiani posteriori (Weitling, il movimento libertario), ma solo caratterizzare un fenomeno noto anche ai contemporanei: „Per un'altra ragione si dice, che la professione de' Librai sia molto nobile, perchè sempre sono in compagnia di persone letterate, et virtuose, di Teologi, di Dottori di legge, di Medici, d'Humanisti, et di molti altri scienziati, col consorzio de quali divengono sovente più accorti, più intelligenti, et pratici non sol dell'arte, ma delle cose di tutto il mondo insieme [...]” (La piazza universale di tutte le professioni del mondo, e nobili et ignobili. Nuovamente formata, e posta in luce da Tomaso Garzoni da Bagnacavallo ... In Venetia, Appresso Gio. Battista Somascho, MDLXXXVI, p. 846).

³⁵ Plotini Divini illius è Platonica familia Philosophi De rebus Philosophicis libri LIII. In Enneades sex distributi à MARSILIO FICINO FLORENTINO ... BASILEAE, APUD PETRUM PERNAM, Anno M.D. LIX, f. [+2v].

³⁶ PAULI IOVII NOVOCOMENSIS. OPERA QUOTQUOT EXTANT OMNIA ... P. PERNAE TYP. BASIL. TYPIS, MDLXXVIII, f. [(+)2v].

³⁷ Cfr. M. WELT, La contribution de Giovanni Bernardino Bonifacio, marquis d'Orléans à l'édition princeps du „De haereticis an sint persequendi”, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», anno XC, n. 125, giugno 1969, p. 47; si veda anche PERINI, Note ..., p. 146.

³⁸ Cfr. P.F. GRENDLER, Critics of the Italian World (1530-1560), Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando, Madison-Milwaukee-London 1969, pp. 144-

confondersi con quelle degli oscurantisti cattolici del tipo Giuliano dei Ricci, nipotino degenero di Niccolò Machiavelli, che sognava il ritorno alla cultura monastica fatta di pochi esemplari manoscritti³⁹.

Dei lucchesi non parlò mai, se si eccettua quell'Agostino Balbani che nel 1528 era stato eletto a far parte di una magistratura straordinaria di dodici cittadini contro i quali si era levata l'accusa di tirannide⁴⁰ e che più tardi era stato sospettato di avere introdotto a Lucca la „peste” della eresia, e Simone Simoni, suo „conterraneo”⁴¹. Anche sulle vicende politiche che precedettero la sua fuga dal territorio lucchese, non una parola. Certo, ebbe modo almeno di ascoltare i racconti sui fuoriusciti fiorentini antimedicci sconfitti nel 1537 dal Duca Cosimo, un ricordo che più tardi, a contatto forse con ambienti filomedicei, il Perna addurrà, insieme alla vittoriosa guerra contro Siena e le truppe francesi del 1554-1555, come prove delle capacità politiche del Granduca Cosimo⁴². Ma per lui, abitante di una

148. Non mi sembra, invece, di poter condividere l'affermazione circa il giudizio positivo del Doni sulla stampa (ibid., p. 11).

³⁹ Cfr. G. SAPORI, Giuliano dei Ricci e la polemica sulla stampa nel Cinquecento, «Nuova Rivista Storica», a. LXI, gennaio-aprile 1972, pp. 151-164.

⁴⁰ Non si trattò, in realtà, di un'affermazione personale del Perna, ma della dichiarazione di Teodosio Trebelli, contenuta nella lettera dedicatoria premessa al suo *Latinae linguae universae promptuarium* (Basilea, J. Oporinus, 1545, f. +2): „[...] quo fit ut, parentis tui illustrissimi virtutem, quam ex PETRI PERNI viri humanissimi tuique in primis observantissimi, mihi quoque maximis et arctissimis amicitiae vinculis coniunctissimi ore semper amavi [...]”. Su Agostino Balbani si veda M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965, pp. 115, 400.

⁴¹ PAULI IOVII NOVOCOMENSIS. OPERA ... OMNIA, f. (+) 4.

⁴² „Nam cum principatus tuus in medium rerum omnium certamen atque discrimen incidisset, adolescens ac pene puer, tanta prudentia atque constantia Remp. administrasti, ut paucis mensibus omnes illos intestinos dubiosque motus intus et foris sedares atque comprimeres. Quid de finitimo, ancipitique, et periculosissimo, quod cum hoste potentissimo gessisti, bello dicam?” (Plotini Divini illius è Platonica familia Philosophi De rebus Philosophicis libri LIII..., f. +2). Il giurista Georg Tanner, scrivendo da Padova a Bonifacio Amerbach a Basilea, nell'agosto del 1554, indicava nel Perna un esperto conoscitore delle cose senesi e fiorentine („Rerum Senensium et Florentinarum statum e nostro Perna plenius cognosces [...]”, *Universitätsbibliothek Basel*, Ms. G. II. 27, f. 10 e segg.). Ma il Perna si guardò bene, due anni più tardi dal dare alle stampe i *Dialogi* del vecchio cospiratore e congiurato antimedicci Antonio Brucioli, che gli erano stati suggeriti dal giurista Tanner („Miseram et Venetiis sententiosissima dicta a pio et docto viro Antonio Brutiolo Italico idiomate utiliter collecta, quae Perna typis cum nostra praefatione excudenda traderet [...]” (Georg Tanners Briefe an Bonifacius und Basilius Amerbach 1554-1557. Ein Beitrag zur Geschichte der Novellen-Editionen, herausgegeben und erläutert von R. v. Stintzing, Bonn 1879, p. 37).

Vicaria confinante con le terre del Ducato di Toscana, corsa e percorsa da truppe che sconfinano, che danno il „guasto“, che derubano e uccidono, il bene della „pace“ deve essere stato concepito come il bene più importante in uno Stato ben ordinato⁴³ e questa convinzione maturata a contatto con gli avvenimenti della sua adolescenza, può ben essere stata la molla per accostarlo a quei gruppi, come gli anabattisti, che della ripulsa delle armi avevano fatto un punto di dottrina. E del resto questa convinzione radicissima⁴⁴ lo renderà avverso al battagliero calvinismo degli ugonotti francesi⁴⁵ e pressoché estraneo alla lotta di emancipazione politica dei Paesi Bassi, se si eccettua la pubblicazione, peraltro priva di marca tipografica, di un'orazione di Philips Marnix van St. Aldegonde recentemente identificata da Peter Bietenholz⁴⁶.

In quali circostanze, per effetto di quali impulsi determinati, sia maturata nel Perna la decisione di abbandonare Villa Basilica e la repubblica lucchese è difficile ricostruire. Dopo la dotta e scrupolosa edizione dei primi volumi dell'epistolario degli Amerbach ed in particolare dopo la nota critica apposta da B. R. Jenny ad una lettera di Teodosio Trebelli⁴⁷, sembra debba escludersi l'appartenenza del Perna a quel gruppo di rifugiati giunti a Basilea con Pietro Martire Vermigli. Sembra quindi più acconcio, per lumeggiare le circostanze — invero generali — in cui avvenne la partenza del nostro stampatore, riferirsi, anziché all'attività del Canonico Lateranense, a quella di predicazione di Bernardino Ochino. Uno studioso inglese, il McNair, ha recentemente richiamato l'attenzione su un manipolo di

⁴³ „Quanta vero et quam multa sint detrimenta bellorum, quae non solum victis, verum ipsius quoque victoribus importantur, vel tu Princeps invictis esse potes. Urbium excidia, vastationes agrorum, necesse amicorum, oppressiones civium, legum et morum omnium eversionem, artium extinctionem bella secum trahere solent.“ (Plotini divini ... De rebus Philosophicis ..., f. [+2v]).

⁴⁴ Cfr. L. PERINI, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, «Studi Storici», A. X, n.4, ottobre-dicembre 1969, p. 907.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 907; si veda anche, seppure con una prospettiva ed un interesse diversi, S. MASTELLONE, *Venalità e machiavellismo in Francia (1572-1610). All'origine della mentalità politica borghese*, Firenze 1972, pp. 57-71.

⁴⁶ Cfr. P.G. BIETENHOLZ, *Basle and France in the Sixteenth Century. The Basle Humanists and Printers in Their Contacts with Francophone Culture* («Travaux d'Humanisme et Renaissance», CXII), Genève 1971, p. 312. Sul Marnix in questo periodo si veda T. WITTMAN, *Les gueux dans les „bonnes villes“ de Flandre (1577-1584)*, Budapest 1969, pp. 163-164.

⁴⁷ Cfr. *Die Amerbachkorrespondenz. VI. Band: Die Briefe aus den Jahren 1544-1547 ...*, hrsg. von B.R. Jenny, Basel 1967, p. LIII, n. 2601 a.

prediche dell'Ochino pubblicato a Venezia nel 1541⁴⁸ tenute nella Cattedrale di Lucca nel 1538 e a Venezia⁴⁹. L'anonimo editore ha fatto precedere la raccolta da una dedicatoria indirizzata a „Suore Antonina da Villa Basilica, sorella mia diletta in Santo Giorgio“⁵⁰ — fatto degno d'interesse in quanto fa sospettare qualche legame fra il novatore religioso e il monastero dell'SS. Annunziata di Villa, anch'esso dell'ordine di S. Domenico⁵¹.

Il tema delle prediche dell'Ochino fu il rapporto tra la fede e le opere. Un buon cristiano si riconosce dai frutti della fede, non dalla dottrina⁵²; un vero cristiano non si conosce né dal battesimo, né dalle cerimonie⁵³. La fede viva si manifesta nella carità verso il prossimo — è uno dei temi della *Libertà del cristiano* di Lutero. Riprendendo un'immagine di cui si era già servito Gerolamo Savonarola nelle prediche dell'Avvento del 1493⁵⁴, Bernardino Ochino si scaglia contro quei prelati e laici le cui ricchezze contrastano tanto con la povertà circostante, quanto con i costumi della chiesa primitiva:

Ahime che al tempo de la carestia mi ricordo haverne veduti tanti senza numero morir di fame, et vedeno tanti poverini consumati dalla fame: che a pena potevano

⁴⁸ Cfr. PH. MCNAIR, *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*, Oxford 1967, p. 215, nota 2.

⁴⁹ Si tratta delle *Prediche, predicate [dal R. Padre Frate Bernardino da Siena dell'ordine de Frati/Capuccini, Ristampate/Novamente. Et giuntovi un'altra Predicha.]* M.D. XXXXI [Colophon:] Finiscono le prediche, /Predicate dal R. Padre Frate Bernardino da Siena dell'ordine de Frati Capuccini, Et aggiunto/-vi altre Prediche. Et nuovamente corret- /te & ristampate nella inclita Città di Ve-/netia per Bernardino de Viano de/Le-xona Verellese. Anno Do-/mini. M.D. XXXXI./Adi. xvi. Marzo. Mi servo dello esemplare del British Museum, segn. 3832 aaa 23.

⁵⁰ *Ibid.*, f. Aii r-v. La *Cronica* del Monastero di S. Giorgio ce la presenta così: „Suor Antonina di Bernardino da Villa Basilica. In seculo nominata Antonia di età di anni XVIII fu vestita dalla preditta [priora suor Eugenia] ad XVIII maggio nel MDXXXI. Et l'anno seguente professa è. Et velata dal prefatto padre [Daniello da Firenze] l'anno MDXXXIII“ (AAL, n.2620, *Cronica del monasterio della vergine di santo Giorgio Martire in Lucca dell'ordine di sancto Domenico*, f.198r).

⁵¹ Qualche notizia su questo monastero si trova nell'*Inventario del R. Archivio di Stato in Lucca*, IV, Lucca 1888, p. 208.

⁵² „[...] da frutti si conosce un buon Christiano, et non per la dottrina, et cieca prudentia, né per fede morta [...]“ (*Prediche, predicate ...*, f. Aiiir). I termini sono, con ogni evidenza, quelli del Valdés.

⁵³ *Ibid.*, f. Aiiiv.

⁵⁴ Cfr. P. VILLARI-E. CASANOVA, *Scelta di prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze 1898, pp. 48-49.

parlare, et niente dimeno stavano per le strade, et alle porte delle Chiese dove passavano quelli ricconi, prelati, et secolari carichi de la robba de poveri: et carichi di anella, pieni d'oro: et di veste di seta: et non dimeno non li volevano pur vedere: et le lor Chiese, et case erano opulentissime: et ornatissime in tanta superfluità di veste doro, di argenteria, et tanti calici, et coprir volevano, et vogliono più presto le mura di Christo dipinto, che ricoprire, et aiutare Christo mistico vivo, ne i poverini, li quali certamente non sono christiani, ma hipocriti, et falsi christiani, et niente di meno mi ricordo pure haver letto che i santi nella primitiva Chiesa opravano i calici di legno, e ignudavano, e spogliavano li altri, vendevano fino al bussolo d'argento dove stava il sacramento per aiutare i poverini, sapendo che era scritto, *Discite quia misericordiam volo, et non sacrificium*, cioè imparate christiani che più mi è grato la misericordia, che il sacrificio [...]⁵⁵.

È questo uno dei motivi principali d'interesse di queste prediche perché, unico fra i riformatori italiani, l'Ochino pare qui impostare il problema del rapporto fra la fede rinnovata e i rapporti sociali, come aveva fatto Lutero nella sua *Libertà del cristiano*⁵⁶. Fra qualche anno, proprio in territorio lucchese, e proprio sul terreno dei rapporti sociali apparirà chiaro il limite della propaganda luterana o riformata e sarà appunto sul terreno sociale che i gesuiti intraprenderanno vittoriosamente l'opera di recupero di queste popolazioni⁵⁷. Non sono i dotti, proseguiva l'Ochino, che conoscono Dio, giacché essi non esercitano la carità verso il prossimo⁵⁸.

⁵⁵ *Prediche, predicate ...*, f. [Avi r-v].

⁵⁶ Cfr. B. NICOLINI, *Aspetti della vita religiosa, politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna 1963, p. 30, nota 28, il quale riporta opportunamente le reazioni suscitate a Lucca da queste prediche. Per Lutero e il rapporto tra fede e opere si veda *Libertà del cristiano di Martin Lutero con l'epistola dedicataria a Leone X*, a cura di G. Miegge, Milano 1931, pp. 57-67.

⁵⁷ Cfr. *Delle opere del padre Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*, vol. XXXV; *Delle memorie storiche. Libro primo. Opera inedita*, Torino 1847, pp. 196-218; *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae, nunc primum a Patribus Societatis Iesu in lucem editae*, I, Madrid 1898, pp. 445-98; *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur Romam missae*, I, Madrid 1894, pp. 132-134; L.V. PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, vol. V. *Paolo III (1534-1549)*, tr. it., Roma 1914, p. 409; P. TACCHI-VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I. *La vita religiosa in Italia ...*, pp. 449-450.

⁵⁸ „Ohimè, non ti confondi christiano mio a donare, come ho detto, l'amor tuo al servitore, che ti porta i doni, et non al Signore, che gli dona et manda per il suo servo. Et in questo modo fu conosciuto Iddio, dalla prudentia humana, da philosophi, et da i dotti, qui evanuerunt in cogitationibus suis et stulti facti sunt. Li quali philosophi, et dotti con la loro cieca prudentia, et vani pensieri, sono diventati stolti. Et questo certamente non basta, altro ci vole a conoscere Iddio, che questioni philosophice, et dottrine vane se non si va più oltre: imperochè se i dotti solamente acquistassero la carità di Dio, li indotti, et i semplici in che modo farebbero? Ma non è così: ci è ben gran differentia. Imperochè sono molti, chi conoscono Iddio solamente per scientia,

È dunque nella „dotta ignoranza” che si conosce Dio⁵⁹. E qui cade acconcio il richiamo non solo a Niccolò da Cusa, ma anche al suo editore Jacques Lefèvre d'Étaples, per rivendicare, di contro alla ricostruzione del pensiero dell'Ochino fatta dal Bainton tutta rivolta verso fonti medievali, le radici quattrocentesche ed anche umanistiche del nostro predicatore.

Riprendendo poi un motivo agostiniano che compare, tra l'altro anche in uno dei primi programmi di riforma politica ed ecclesiastica dell'epoca del Concilio di Basilea, la *Riforma dell'Imperatore Sigismondo*, l'Ochino esclama: „Surgunt indocti et rapiunt celum et docti merguntur in infernum”⁶⁰.

Non era forse anche al nostro abitante della Vicaria che erano indirizzate queste parole? Non era forse anche a lui, modesto abitatore di Villa Basilica, fra poco escluso dai diritti politici della città dominante in virtù di una legislazione indirizzata contro il contado⁶¹, non dotto, non filosofo di professione, nè potente, al quale le parole del predicatore indicavano un modo nuovo di intendere e di giudicare la vita associata? E non fu forse stampata dal Perna quella edizione dell'*Imitazione di Cristo* recante in appendice l'elogio dell'idiota di S. Castellione⁶², il manifesto di quello

et humana dottrina: et non per gusto della soave carità. Verbi gratia, il doto studia e legge, et leggendo trova che il mele è dolce, ma non ha gustato nè assaggiato la dolcezza: et soavità del mele, così la cieca: et carnale prudentia, con la sua vana dottrina: et suoi inutili questioni, argomenti: et contentioni conoscono la potentia, la bontà, et sapientia di Dio: et hanno solo cognitione della immensa carità sua: et nondimeno, non la provano i loro stessi, nè manco la gustano. Ma l'indoto, semplice: et buon christiano per fede le crede più certe, che s'elli fusseno presente: et tutto innamorato, acceso, infocato della carità di Dio, in quella tutto si relassa, in quella si essercita, et tutto ebrío: et satio, si dimentica di se stesso: et trasformato tutto in fiamma di vera carità, non teme, non l'offende alcuna cosa creata: et nociva: et non più è homo terreno, ma celeste, nè più la sua conversazione in terra, ma in cielo.” (*Prediche, predicate ...*, ff. [Bii v]-Biii).

⁵⁹ „Et però nella dotta ignorantia, più sicuramente si conosce Idio/et si ama.” (*Ibid.*, f. Biii).

⁶⁰ *Ibid.*, f. Biii. Cfr. anche la *Reformation Kaiser Siegmunds*, herausgegeben von H. Koller («Monumenta Germaniae historica. Staatsschriften des späteren Mittelalters», VI), Stuttgart 1964, p. 84.

⁶¹ *Gli Statuti della città di Lucca nuovamente corretti. Et con molta diligentia stampati per Giovanbattista Phacello Bolognese, nell'anno del Signor Nostro Iesu Christo. MD. XXXIX. Addi XXVI. Di Agosto, f. [cxxxix v]; cfr. anche BERENGO, *Nobili e mercanti ...*, p. 298 sg.*

⁶² In A. DE BACKER, *Essai bibliographique sur le livre De imitatione Christi*, Liège 1864, ripr. anastatica Amsterdam 1966, p. 10, si trova registrata un'edizione del 1576, in -16°, stampata a Basilea, il cui editore non è identificato; così pure F. BUSSON, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre (1515-1563). Étude sur les origines du pro-*

„universalismo cristiano elementare”, com'è stato definito da Delio Cantimori⁶³, indifferente alle istituzioni politiche, che in parte affiora in queste prediche dell'Ochino?

Ma per circostanziare ancor più e stringere più da presso le condizioni in cui maturò la determinazione del Perna di prendere la via dell'esilio, sarà forse opportuno richiamare l'attenzione su di un caso venuto clamorosamente alla luce a Villa Basilica dieci anni dopo la sua fuga, ma che aveva cominciato a maturare proprio nel 1541, anno in cui il Perna abbandonava il territorio lucchese, un episodio che permette di lumeggiare la situazione religiosa del centro della Vicaria.

Il 25 agosto 1553 il Vescovo di Lucca Alessandro Guidiccioni, durante una delle sue visite pastorali, ebbe occasione di visitare Villa Basilica⁶⁴. Il cappellano, interrogato dal vescovo, disse che il suo popolo era cattolico, che si confessava e si comunicava nei tempi prescritti dalla Chiesa e che non c'erano né eretici, né stregoni⁶⁵. Tuttavia, quando il Vescovo si recò a visitare gli oratori delle confraternite del Corpo di Cristo, dell'Annunziata e di S. Andrea, dopo averne esaminati gli statuti e averli trovati sufficientemente cattolici („satis catholica”), si accorse che fra il pievano e le confraternite non correivano buoni rapporti e decise perciò di convocare a Lucca le parti per dirimere la controversia⁶⁶. I contrasti erano insorti

testamentum liberale francis, t. II, Nieuwkoop 1964, p. 367, non identifica l'editore. Questa edizione in -16°, insieme ad un'altra in -8°, uscì dai torchi del Perna, come testimonia il catalogo editoriale summenzionato e l'appartenenza ai cassetti dei caratteri del Perna di tutte le iniziali figurate e fiorite contenute nel volume.

⁶³ Cfr. D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari 1960, p. 35; Id., *Note su alcuni aspetti del misticismo del Castellione e della sua fortuna*, in *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Recueil publié sous la direction de B. Becker, Haarlem 1953, pp. 239-243, dove, tra l'altro (p. 240) si collegano le affermazioni del Castellione con la tradizione mistico-ascetica alla quale appartiene anche Pietro da Lucca.

⁶⁴ AAL, *Visite pastorali* 15 [1553-1559], f. 12r.

⁶⁵ „Item interrogatus cappellanus ab ipso excellentissimo domino Episcopo de vita et moribus sui populi, respondit quod omnes sunt catholici et temporibus ab ecclesia ordinatis se confitentur et sanctissime eucarestie sacramentum, ut decet, devote suscipiunt et quod nullus est qui opiniones hereticas habeat et quod in ipsa sua cura nullus est maleficus incantator vel similis.” (AAL, *Visite pastorali* 15, ff. 9v-10r).

⁶⁶ „Item eadem die XXV augusti Reverendissimus Dominus episcopus prefatus visitavit oratoria confraternitatum Corporis Christi, Anunziatae et Sancti Andreae de dicto loco Villae Basilicae et vidit earum et eorumque ipsarum constitutiones et ordinationes quas et que reposuit satis catholica sed invenit inter ipsarum confraternitatum



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



11



12



13



14



15

Le iniziali della stamperia del M. Isingrin

pubblicamente nel 1550 quando il pievano Giuliano Carli, in carica a Villa Basilica dal 1541⁶⁷, tornando da Roma „per visitar la chiesa et la cura delle anime”⁶⁸, aveva trovato „un grandissimo dishordine” nella parrocchia, in quanto gran parte dei parrocchiani aveva formato tre compagnie di „battuti” — di S. Andrea, dell'Annunziata e del Corpo di Cristo — e celebrava o faceva celebrare gli uffici e seppelliva i morti negli oratori, sottraendosi in questo modo alla giurisdizione della pieve⁶⁹. I confratelli obiettavano, invece, alle pretese del pievano la consuetudine inveterata e incontrastata⁷⁰.

Della compagnia di S. Andrea e di S. Sebastiano, i cui primi libri sociali datano dal 1491⁷¹, non sono noti gli Statuti originari; esiste solo una revisione del 1531 con la quale si stabiliva che i confratelli dovevano ritrovarsi nella chiesa di S. Andrea ogni prima domenica del mese a pregare per i defunti e a riunirsi, indossando le cappe, tutti i venerdì di marzo e la mattina di Pasqua, per andare in processione e per comunicarsi⁷². Non sappiamo invece a quale data risalga la fondazione della compagnia del Corpo di Cristo e di quella dell'Annunziata. La mancanza dello Statuto originario ci impedisce di stabilire se la compagnia di S. Andrea e le altre

confratres et dominum plebanum dicte plebis Ville Basilicæ esse nonnullas differentias et discordias quas terminare intendit cum pervenerit ad civitatem lucensem.” (AAL, *Visite pastorali* 15, f. 12r).

⁶⁷ AAL, *Visite pastorali* 15, f. 9v.

⁶⁸ APVB, *Martilogio* 49/4, f. 70v.

⁶⁹ „[...] che gran parte di quelli homini havendo facto tre compagnie di battuti havevan messo uno abuso che in le subdecto compagnie seppellivano li morti, facevano li offitii et in somma tutte le cose si aspettano alla chiesa matre et pieve loro in grave danno et perjudicio di essa pieve [...]” (*ibid.*, f. 70v). Nella sentenza che dirime la controversia, la natura di questi „offitii” è resa ancor più esplicita: „[...] missas celebrari facientes, mortuos seppellirent et plura alia ad divinum cultum spectantia administrarent et exercerent et administrari ac exerceri facebant [...]” (*ibid.*, f. 71r).

⁷⁰ „[...] exadverso predictos homines et confratres obiciebantur quaedam antiqua observantia quae ut ipsi dicebant diutissime viguit in dicto castro Villae Basilicæ nullo unquam alio plebano nec ipso quidem domino Juliano per multum tempus contradicente [...]” (*ibid.*, f. 71v).

⁷¹ AAL, *Villa Basilica-Altari e Compagnie. Compagnia di S. Andrea*, n. 1053.

⁷² „Yehsus. A di VIII aprile 1531 [...] Item anchora vogliamo che tutti li homini della compagnia predetta siano tenuti a venire ogni prima domenica del mese a l'aurora in nella chiesa di Sancto Andrea a fare oratione per una ora a pregare Idio per li passati [...] Item anchora vogliamo che tutti li homini de dicta compagnia siano tenuti a venire tutti li vernadi di marzo et verna di Santo e la mattina di Paschua di resurrettione e mettersi le cappe in dosso e andare a processione e a comunicarsi come alle gornate acaderà [...]” (AAL, *Villa Basilica-Altari e Compagnie. Compagnia di S. Andrea*, n. 1053, ff. 138v-139r).

avessero un rapporto diretto con qualche comunità religiosa; tuttavia, dai documenti non risulta che nella compagnia di S. Andrea si procedesse alla elezione di un padre spirituale, e questo elemento sta a dimostrare il carattere laico ed autonomo delle compagnie religiose di Villa Basilica.

Dunque il vescovo Alessandro Guidiccioni, dopo aver convocato ed ascoltato a Lucca le parti (fra le quali troviamo anche quel Piero di Stefano di Giovanni Pippi testimone principale del documento attestante la discendenza legittima di Pietro Perna) nel 1554, sentenziò che gli uffici religiosi dovevano essere celebrati dal pievano e dal rettore della chiesa di Villa Basilica e che gli emolumenti, le elemosine e metà dei lasciti dei confratelli spettavano alla Pieve. La controversia tuttavia si trascinò ancora per un anno, perchè le compagnie si appellarono a Roma e costrinsero il pievano a spendere cinque scudi d'oro, come egli annotava stizzosamente, per gli avvocati⁷³.

La conclusione della lite mostra chiaramente la volontà del vescovo di soffocare l'autonomia delle tre confraternite legandole più strettamente alla chiesa parrocchiale; d'altro canto, però, tutta la vicenda ha un significato, ci pare, più generale in quanto sta a dimostrare, fra i contadini di Villa Basilica, la tendenza, accertata anche fra i popolani di Lucca⁷⁴ a seguire il discorso religioso fuori dell'organizzazione ecclesiastica.

Sui rapporti intrattenuti dal Perna con i suoi parenti villesi dopo la sua fuga e il suo definitivo stabilimento a Basilea, c'informano due lettere: la prima inviata dal Perna da Francoforte al cognato Vincenzo Perini a Villa Basilica nel settembre del 1562 ed un'altra del nipote Francesco Perini inviata da Basilea alla madre Giovanna Perini nell'agosto del 1563⁷⁵. Su una delle due lettere ritrovate nell'Archivio di Stato di Lucca, Ufficio sopra la Religione, è posta un'annotazione che rivela un episodio di spionaggio e di delazione familiare. Ma cerchiamo di ricostruire, per quanto ci è possibile, l'episodio. Dunque nell'agosto del 1562 giungevano a Basilea da Villa Basilica Dionisio Perini e i nipoti del Perna, uno dei quali, Francesco figlio di Giovanna Perini, una delle due sorelle del nostro stampatore. Insieme a loro giungeva a Basilea un certo „maestro Bernardo” che aveva accompagnato alla fiera di Francoforte il Perna, „sperando haver compagnia di ritornare fino a Fiorenza con qualche sua utilità”⁷⁶.

⁷³ APVB, *Martilogio* 49/4, ff. 72v-75v.

⁷⁴ Cfr. BERENGO, *Nobili e mercanti* ..., pp. 408-409, 424.

⁷⁵ Cfr. Appendice II.

⁷⁶ *Ibid.*

I parenti dovevano aver mandato a Basilea i nipoti illudendosi forse che lo zio fosse salito a gran fortuna e che li potesse aiutare a toglierli da quella loro vita grama di Villa Basilica. Ma il Perna deve aver fiutato il pericolo, e rivelando anche in questa circostanza quello spirito di preservazione dei propri sudati guadagni altre volte dimostrato⁷⁷ e che qui potremmo considerare come empirico sedimento di quella tendenza al risparmio di weberiana memoria, scoraggiava subito i parenti nella sua lettera: „[...] la fiera è stata cattivissima, et i miei debitori, massime i Franzesi, non son venuti nè meno mandato danari, perchè sono ruinati dalla guerra. Di sorte che dove io dovevo risquotere circa due milla fiorini, non spero ricevere cinque cento, et mi bisogna pagarne mille et cento senza remissione alcuna [...]”⁷⁸. In compenso tratterrà presso di sé i nipoti, li manderà a scuola e li alloggerà presso un tedesco suo vicino di casa perchè apprendano la lingua, giacchè a casa sua „tutti parlano italiano”⁷⁹. Sul finire della lettera, un nuovo colpo viene inferto alle speranze dei parenti villesi: „[...] et io vi dico che le cose mie son molto più piccole di quello che voi altri vi pensate”⁸⁰. Dionisio Perini tornò a Basilea e recapitò la lettera. Circa un anno dopo, poco prima dell'apertura della fiera autunnale di Francoforte, arrivò a Basilea Vincenzo Perini, padre di Francesco, il quale scrisse alla madre annunciandole il fatto e assicurandola circa la sua buona salute. I nipoti del Perna vanno a scuola e imparano il latino e il tedesco e sono già ben avviati nella conoscenza di questa lingua; a scuola tutti vogliono loro bene „e siamoci visti volentieri non per nostri meriti, ma per gratia dataci da Dio e da la sua madre Maria”⁸¹. L'attività che Francesco svolge presso lo zio lo induce a sperare „di venire in tal perfetione, che se Idio ci darà vita che noi potremo istare un gorno contenti”⁸². Lo zio vuole i nipoti

⁷⁷ Cfr. p.es. *Simonis Simonii Lucensis primus triumphus de Marcello Squarzialupo Plumbiniensi, ab eodem Squarzialupo adornatus, et promulgatus* ..., Claudiopoli Transylvanorum, MDXXCIV, pp. 62r-v. Lo Squarzialupo vi racconta che quando il Perna lo invitò a lavorare nella sua tipografia a Basilea, gli offrì uno stipendio „sane tenue”, e benchè avesse lavorato per quattro mesi a comporre un'opera ponderosa, riuscì a stento ad ottenere lo stipendio di quel semestre. E questo è il giudizio conclusivo dello Squarzialupo, che ben caratterizza il nostro tipografo: „Quam fuerit ille homo durus, alioqui bonus, plurimi sciunt”. Ringrazio Lech Szczucki per avermi fornito le fotocopie di questa opera.

⁷⁸ Cfr. Appendice II.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

a casa sua perchè spende troppo a tenerli a pensione fuori. Francesco Perini seguirà lo zio alla fiera di Francoforte „perchè io pigli pratica e chi m'avvi a poterlo aiutare e aiutando lui aiuterò me e voi”⁸³. Ed ecco l'epilogo della vicenda: Vincenzo Perini torna a Villa Basilica, fa leggere la lettera alla moglie e a Dionisio Perini il quale la sottrae furtivamente e la consegna, insieme alla precedente, ad una spia dell'Ufficio sopra la religione⁸⁴ che vi annota sopra: „Mando a V.S. per il presente 2 lettere quale Ginigi [Dionisio] mi à mostrato”.

Il Perna mantenne sempre i suoi legami con l'Italia: il fatto che in casa si parlasse italiano e che egli si servisse del tedesco solo per i suoi affari commerciali, sottolinea questo rapporto duraturo. Nè manca talvolta di lamentarsi dei propri compositori tedeschi i quali non conoscono l'italiano⁸⁵. Gli stessi legami familiari che il Perna strinse a Basilea, comprovano questo rapporto con l'Italia. Il Perna si sposò per la prima volta, avanti il 1556, con Giovanna Verzasca sorella del locarnese emigrato a Zurigo Francesco Verzasca, un benestante che non esercitava alcun mestiere⁸⁶. Si risposò una seconda volta, poco prima di morire, con Aurelia Muralto, figlia del giurista Martino Muralto e di Lucia Orelli⁸⁷, vedova di Baldas-

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Dal 1560, una preoccupazione costante del governo lucchese fu quella di raccogliere informazioni sui lucchesi all'estero; cfr. M. MONTINARI, *La questione della riforma protestante in Lucca*. Tesi di laurea discussa nell'anno accademico 1948/49 presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Pisa, p. 59. Ringrazio Mazzino Montinari per avermene consentita la consultazione.

⁸⁵ „Lo intendente et discreto lettore per se ammendera gli altri errori minori, et anchora i così fatti, perdonandogli a compositori, li quali essendo tedeschi, et non sapendo la lingua, con tutta la loro diligenza non gli hanno potuti schifare” (*Difesa di Francesco Betti sopra le colpe falsamente attribuitegli da Girolamo Mutio Giustinopolitano* ... [Basilea, P. Perna], MDLXXIII, f. [() 8v]; si veda anche la *Poetica d'Aristotele vulgarizzata, et sposta per Lodovico Castelvetro*, Riveduta & ammendata secondo l'originale ... Stampata in Basilea [P. Perna] ad istanza di Pietro De Sedabonis l'anno del signore M.D. LXXVI, f. [() (v)].

⁸⁶ „Baptista de Badis-Jo, Ambrosius Rosalinus — Franciscus Verzaschus. Dise dry triben kein gwerb sind zimlich wolhabend, dass si wol iress gutss gläben mögend.” (F. MEYER, *Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weiteren Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im sechzehnten Jahrhundert. Nach bisher meist unbenutzten handschriftlichen Quellen*, II, Zürich 1836, p. 376). La data dello spotalizio può ricavarsi da una nota di Taddeo Duno scritta, come sembra, nel settembre del 1556: „Franciscus Verzaschus cum uxore et filia et sororibus quinque quarum una nupsit Petro Pernae Basileae.” (MEYER, *Die evangelische Gemeinde* ..., II, p. 372).

⁸⁷ Cfr. Appendice III.

sarre Ravalasca commerciante all'ingrosso⁸⁸, tutti locarnesi emigrati. Al battesimo del secondo figlio Lelio, il 30 agosto 1563, gli fece da testimone, tra gli altri, Olinorio Rosalino, figlio di Ambrogio Rosalino un locarnese che viveva di rendita⁸⁹, al posto del medico Andrea di Pietro da Perugia⁹⁰.

2

La questione degli esordi tipografici del Perna è ancora assai incerta⁹¹; d'altra parte nel bel lavoro di Martin Steinmann sullo stampatore Johannes Oporinus il Perna viene definito, credo a ragione, come il „successore spirituale” dell'Oporinus⁹². Quanto, però, all'apprendistato di tipografo, c'è una testimonianza del Perna stesso che merita di essere sviluppata.

Scrivendo nell'aprile del 1560 al giurista Marco Mantova Benavides, il Perna, per assicurare il suo futuro possibile autore, riportava un'affermazione fatta da Andrea Alciato, all'indomani della stampa della sua *Opera omnia*, in una lettera indirizzata al suo stampatore Michael Isingrin, secondo la quale questo tipografo basileese gli aveva largamente compensato

⁸⁸ Cfr. W. BODMER, *Der Einfluss der Refugianteneinwanderung von 1550 bis 1700 auf die schweizerische Wirtschaft. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkapitalismus und der Textilindustrie*, Zürich 1946, pp. 33-34. Si noterà, di passaggio, che il Perna non strinse legami familiari con la parte „mercantile” dei rifugiati locarnesi, ma con quella dei „rentiers”.

⁸⁹ Cfr. PERINI, *Note e documenti* ..., p. 156. Su Ambrogio Rosalino, la seguente notizia: „Ambrosius Rosalynus seit Er habe ein wyb unnd fünff kinder mit in alhar bracht. Namlich vier sön unnd ein töchter, Aber der Eltist son von Achtzechen Jaren sige jetz zu Basel bj einem Truckherren. Der anander inn Plündten unnd gangind dise beid hie inn die schul, Er trybe gar kein gwerb. sonder gelebe des synen: unnd habe kurtzlich Philipp Bossharten hus an der Schipfl koufft” (MEYER, *Die evangelische Gemeinde* ..., II, p. 385).

⁹⁰ Questo Andrea di Pietro da Perugia è quell' „Andrea Perusino, sirugico” ricordato nel „memoriale” di fra' Antonino Barges (cfr. L. PERINA, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, «Nuova Rivista Storica», A. LI, fasc. II-IV, 1967, p. 370), „grandissimo luterano”, amico di Girolamo Donzellini. La sua morte avvenne nel 1576 e lasciò carte appartenenti a Pietro Perna, ad Ambrogio Rosalino, a Vincenzo Cornolli, a Girolamo Balbani e a Cristoforo d'Annoni (Basilea, Staatsarchiv, Gerichtsarchiv, Bd. K. 13, f. 132v).

⁹¹ Cfr. A. ROTONDO, [Bollettino di storia italiana], «Rivista Storica Italiana», A. LXXVIII, 1966, p. 1011.

⁹² M. STEINMANN, *Johannes Oporinus. Ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts* («Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft», Bd. 105), Basel-Stuttgart 1967, p. 99.

le spese sostenute, essendo la stampa molto migliore del manoscritto. E il Perna concludeva: „Io non sono Isingrino, ma ciò chio s[arò] et sono nella stampa egli m'ha fatto [...]”⁹³. Le espressioni dell'Alciato che il Perna cita nella lettera non si trovano nell'edizione dell'epistolario dell'Alciato edito dal Barni: potrebbe trattarsi di una lettera andata perduta, ma potrebbe anche trattarsi di un'amplificazione retorica e di una piccola "falsificazione" a scopo pubblicitario di alcune delle espressioni contenute nella premessa al lettore dell'*Opera omnia*⁹⁴. Resta tuttavia il fatto che a fare del Perna un tipografo, almeno dal punto di vista professionale, fu Michael Isingrin. Ma forse da questo stampatore si trasmise nel Perna anche qualcosa di più.

Michael Isingrin era un tipografo che non veniva dal commercio librario come i suoi contemporanei e concittadini Hieronymus Froben, Nicolaus Episcopius, Andreas Cratander, Johannes Herwagen, Thomas Platter, Nicolaus Brylinger e Johannes Oporinus⁹⁵. Il Gessner che dedicava a J. Bebel e a lui una sezione delle sue *Pandectae*, quella della dialettica, chiamava l'Isingrin „dottissimo”⁹⁶ e successore di Aldo Manuzio in quanto editore dell'Aristotele greco. Il Gessner lo ricorda come editore di opere mediche (A. Manardi, A. Mondella, A. Trissino, L. Fuchs, S. Sethus, Dioscoride, Galeno) teologiche (G. B. Folengo, la Bibbia ebraica di S. Münster), giuridiche (U. Zasius, A. Alciato, C. Chansonnette) e storiche (Plutarco, Senofonte e Polidoro Virgilio).

L'*Opera omnia* dell'Alciato, che il Perna ricordava nella lettera ora ora menzionata, fu stampata dall'Isingrin nel 1547 (ma i frontespizi recano altre date, fino al 1551)⁹⁷, ed è dunque a partire almeno da questa data che

⁹³ Cfr. PERINI, *Note e documenti* ..., p. 178.

⁹⁴ Cfr. G.L. BARNI, *Le lettere di Andrea Alciato giureconsulto*, Firenze 1953, pp. 259-260.

⁹⁵ Cfr. H. GRIMM, *Die Buchführer des deutschen Kulturbereichs und ihre Niederlassungsorte in der Zeitspanne 1490 bis um 1550*, «Archiv für Geschichte des Buchwesens», Bd. VII (1966), Lieferung 5/6, pp. 1355-1403, e qui in particolare alla p. 1403. Notizie essenziali su questo stampatore — in J. BENZING, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet* («Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen», Bd. 12), Wiesbaden 1963, p. 34.

⁹⁶ *Pandectarum sive Partitionum universalium Conradi Gesneri Tigurini medici et philosophiae professoris, libri XXI*, Tiguri excudebat Christophorus Froschoverus, Anno M.D. XLVIII, p. 43.

⁹⁷ Cfr. R. ABBONDANZA, *Alciato*, voce in *Dizionario biografico degli italiani*, II, Roma 1960, pp. 69-77.

dobbiamo pensare al periodo di apprendistato del Perna presso questo stampatore.

Una delle opere a cui il Perna prestò la propria collaborazione fu, molto verisimilmente, *Le cento et dieci diuine considerationi* di Juan de Valdés, pubblicate nel 1550. La provenienza del volume dall'officina dell'Isingrin è dimostrata — contro l'attribuzione del Kutter alla stamperia dell'Oporinus⁹⁸ — dal fatto che tutte le iniziali usate per la stampa di quest'opera appartenevano ai cassetti di caratteri dell'Isingrin. Eccone di seguito le corrispondenze:

[*Considerationi*]
E (16 × 16, f. a 2)
(fig. 1)

= MERCURII TRISMEGISTI PYMANDER, DE POTES-
TATE ET SAPIENTIA DEI ..., BASILEAE 1532 [Co-
lophon:] BASILEAE, PER MICH. ISINGRINIUM,
MENSE AUGUSTO A.M.D. XXXII, f. A 2; IN TIT.
DE VERB. OBLIGATIONIB. LECTURA, PER D.
UDALRICUM ZASIUM ..., BASILEAE, apud Mich.
Isingrinum, ANNO M.D. XL., pp. 270, 415, 651, 738.

[*Considerationi*]
C (16 × 16, f. [a 8r])
(fig. 2)

= D. ANDREAE ALCIATI Mediolanensis, Iureconsulti
clariss. lucubrationum in Ius civile Tomus tertius ...
BASILEAE, PER MICH. ISINGRINIUM, s.d., col. 310.

[*Considerationi*]
M (20 × 20, f. A)
(fig. 3)

= ALOISII MUNDELLAE, APUD BRIXIAM ITALIAE
medici praestantissimi, EPISTOLAE MEDICINALES ...
Basileae, apud Mich. Isingrinum, 1543, p. 77; DE HISTO-
RIA STIRPIUM COMMENTARII INSIGNES, MAXI-
MIS IMPENSIS ET VIGILIIS ELABORATI, ... Leon-
harto Fuchsio ... authore ..., BASILEAE IN OFFICINA
ISINGRINIANA, ANNO CHRISTI M.D. XLII, pp.
512, 514, 524, 526, 529.

Va aggiunto, inoltre, che parte del materiale usato per la stampa di questa opera si ritrova, com'è stato notato da A. F. Johnson, in opere stampate dal Perna⁹⁹.

Una serie di altre stampe uscite, intorno al periodo da noi preso in esame, dai torchi dell'Isingrin, sono le quattro parti delle *Prediche* di Bernardino Ochino (secondo la datazione del Benrath, tra il 1549 e il 1555), proseguite, a partire dalla quinta parte, da Pietro Perna. L'attribuzione

⁹⁸ Cfr. M. KUTTER, *Cello Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)* («Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft», Bd. 53), Basel und Stuttgart 1955, p. 289.

⁹⁹ Cfr. A.F. JOHNSON, *Some Cologne and Basle Types 1525-1552*, in *Selected Essays on Books and Printing*, edited by Percy H. Muir, Amsterdam-London-New York, 1970, p. 243.

all'officina tipografica dell'Isingrin è dimostrata dall'uso di iniziali figurate e fiorite impiegate altrove da questo stampatore. Diamo di seguito una selezione di concordanze¹⁰⁰:

[*Prediche* I, Benrath n. 27] = XENOPHONTIS ORATORIS ET HISTORICI, opera, quae ... graece extant, omnia ... a Seb. Castalione ... repurgata et ... recognita, BASILEAE [M. ISINGRIN, 1548?], vol. II, p. 777.
A (20×20, f. a 2)
(fig. 4)

[*Prediche* I] = HENRICHI LORITI GLAREANI, PATRICII CLARENSENSIS APUD HELVETIOS, IN OMNEIS, QUAE QUIDEM extant, T. LIVII Patavini clarissimi historici decadas, annotationes ..., BASILEAE, APUD MICH: ISINGRINIUM, M.D. XL, p. [96v]; POLYDORI VERGILII Urbinatis Anglica historiae libri vigintisex ..., BASILEAE, APUD MICH. ISINGRINIUM ANNO M.D. XLVI, p. 32.
P (30×30, f. a 3)
(fig. 5)

[*Prediche* I] = DE HISTORIA STIRPIUM COMMENTARII INSIGNES, MAXIMIS IMPENSIS ET VIGILIIS ELABORATI ... Leonharto Fuchsio ... authore ..., BASILEAE IN OFFICINA ISINGRINIANA, ANNO CHRISTI M.D. XLII, p. 658.
P (20×20, f. [r. 7r])
(fig. 6)

[*Prediche* II, Benrath n. 28] = HENRICHI LORITI ... annotationes, p. [80v].
L (32×31, f. aa 2)
(fig. 7)

[*Prediche* II] = DE HISTORIA STIRPIUM ..., p. 658.
P (20×20, f. [dd 6])
(fig. 6)

[*Prediche* II] = ALOISII MUNDELLAE, APUD BRIXIAM ITALIAE medici praestantissimi, EPISTOLAE MEDICINALES ... Basilea, apud Mich. Isingrinum, 1543, p. 60.
D (20×20, f. ff 4)
(fig. 8)

[*Prediche* II] = DE HISTORIA STIRPIUM ..., pp. 143, 149, 151, 165.
B (20×20, f. [kk 7])
(fig. 9)

[*Prediche* III, Benrath n. 32] = POLYDORI VERGILII ... Anglica historiae ..., p. 31.
I (20×20, f. a 2)
(fig. 10)

¹⁰⁰ Il numero entro parentesi quadra rinvia al catalogo delle opere dell'Ochino in K. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation*, zweite verbesserte Auflage, Braunschweig 1892, Anhang II.

[*Prediche* III] = HENRICHI LORITI ... annotationes, p. [93v].
N (31×31, f. Aaa)
(fig. 11)

[*Prediche* III] = DE HISTORIA STIRPIUM ..., pp. 8, 9, 13.
A (20×20, f. [Ddd 3v])
(fig. 12)

[*Prediche* III] = HENRICHI LORITI ... annotationes, p. 46.
S (30×30, f. [LU 8v])
(fig. 13)

[*Prediche* IV, Benrath n. 34] = HENRICHI LORITI ... annotationes, p. 46.
S (30×30, f. AAaa 3)
(fig. 13)

[*Prediche* IV] = DE HISTORIA STIRPIUM ..., pp. 318, 321, 324.
I (20×20, f. [DDdd 6v])
(fig. 14)

[*Prediche* IV] = DE HISTORIA STIRPIUM ..., p. 261.
E (20×20, f. FFff 3)
(fig. 15)

È da notare ancora che l'avvertimento „Allo piissimo lettore”, che precede il testo della seconda parte delle *Prediche* di Bernardino Ochino, e dovuto probabilmente alla mano di Pietro Perna che, a quest'epoca faceva il suo apprendistato presso l'Isingrin il quale non conosceva l'italiano. Una parte del contenuto ci rivela un uomo sperimentato nel commercio clandestino dei libri e nella pratica della lettura segreta¹⁰¹, qual'era in questo periodo, come ho mostrato altrove¹⁰², Pietro Perna: ma anche un uomo che aveva abbandonato l'Italia per sottrarsi alla tirannide dello Anticristo¹⁰³ e che sperava, senza lotta, nella prossima ed immancabile „riforma intellettuale e morale” della società italiana.

Michael Isingrin, però, oltre agli orientamenti editoriali messi in evidenza da Konrad Gessner, presenta qualche altra caratteristica che, seppur

¹⁰¹ „La cagione, per la quale habbiamo separato queste seguento Prediche, dalle precedenti (Lettore carissimo) in prima è stata la commodità tua, acciò le possi, se ti piacerà, in dui volumi legare, et commodamente portartele in seno [...]” (*La seconda parte delle prediche di M. Bernardino Ochino Senese diligentemente corrette. Con la sua tavola in fine* [M. Isingrin, Basilea, 1549?], f. [aa v]).

¹⁰² Cfr. L. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo ...*, passim.

¹⁰³ „[...] per fino a tanto, che (destrutto prima la tirannide d'Antechristo, et rovinato il suo regno) gli sia resa la libertà, et data netta la strada, d'andare sicuramente a ragionare con li pii et sinceri Christiani” (*La seconda parte delle prediche ...*, f. [aa v]).

ben nota agli studiosi di Marsilio Ficino, è rimasta in ombra nella ricostruzione dell'attività dell'editoria basileense: si tratta della pubblicazione del cosiddetto *Corpus hermeticum*, esemplato sull'edizione che ne aveva data Jacques Lefèvre d'Étaples, avvenuta nel 1532¹⁰⁴, unica edizione, vogliamo sottolineare, apparsa a Basilea. L'editore deve essere stato consapevole della „stravaganza” dell'impresa, tanto che volle premettere una giustificazione per il lettore¹⁰⁵. Tuttavia, già quando l'Isingrin dava alle stampe la raccolta ficiniana, anche qualche altro — uomini, in questo caso, insoddisfatti della nuova sistemazione teologica ed ecclesiastica riformata — cominciava ad affissare lo sguardo a questi motivi: Michele Serveto, com'è stato recentemente messo in luce¹⁰⁶, e poi Martin Borrhaus e Celio Secondo Curione¹⁰⁷. Qualche germe di queste „curiosità” dell'Isingrin si trasmise, come ha visto Paola Zambelli, al suo successore Thomas Guarin¹⁰⁸, ma, forse, anche il Perna non restò estraneo alle curiosità di chi gli era stato maestro nell'arte dello stampare: vogliamo alludere al

¹⁰⁴ Cfr. P.O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, I, Florentiae MCMXXXVII, p. LVIII.

¹⁰⁵ „Michael Isingrinus Lectori S.D. Miraris forte candide Lector, qua ratione ducti hosce libellos, hoc potissimum tempore tibi exhibuerimus, quo fere et pietas ipsa, et cum hac sana studia vix dum renata, in despectum vulgo redire coeperunt. Audies. Deploratum est fateor hoc seculum, sed ob hoc ipsum nostrorum putavimus esse partium quantum in nobis esset, autorem ex altissima vetustate per tot retro seculo nostro longe iniquiora, per tot item peregrinas linguas tandem Latio donatum, apud doctissimos interim eosdemque sanctissimos viros delitescens, ad nos ex Aegypto quasi per manus delatum, posteritati ne omnino interiret, reservare. Cuius quidem consilii, non modo sancta venerandaque vetustatis reverentia causa fuit, sed ad hoc quorundam, qui hunc vere ter maximum Hermetem, quem ob singularem ac theologicam doctrinam, Aegyptii prius ac barbari, mox etiam prisci Christianorum theologi, ingenti stupore attoniti, admirati sunt, omnino propter raritatem vulgatum volebant, instans flagitatio nos compulit. Eisdem quoque causis persuasi, Iamblichum et Proclum addidimus, utrumque eruditione et vetustate commendabilem: quique huic veluti basi suarum assertionum innituntur. Vale Lector charissime, et studium nostrum erga bonas literas amplectere” (*Mercurii Trismegisti Pymander, de potestate et sapientia Dei* ..., Basileae, per Mich. Isingrinum, mense augusto an. M.D. XXXII, f. [Av]).

¹⁰⁶ Cfr. C. MANZONI, *L'ermetismo nella „Christianismi Restitutio” di Michele Serveto*, «La Cultura», IX (1971), pp. 15-41; Id., *La cosmologia della „Christianismi Restitutio” di Michele Serveto e l'influenza del neoplatonismo di Ficino*, «La Cultura», IX (1971), pp. 314-341.

¹⁰⁷ Cfr. D. CANTIMORI, *Italianische Haeretiker der Spätrenaissance*, Deutsch von W. Kaegi, Basel 1949, pp. 433, 435.

¹⁰⁸ Cfr. P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti*, «Rinascimento», A. XIX, 1968, p. 183.

Perna editore delle *Enneadi* di Plotino nella traduzione e col commento di Marsilio Ficino. Certo, il Ficino edito dal Perna era un Ficino diverso da quello edito dall'Isingrin: si trattava di un Plotino che, com'è stato notato da Eugenio Garin, era „traversato da quell'ermetismo che include ben altro che i testi «teologici» raccolti col *Pimandro*: che include la complicata costruzione di *Picatrix*, che annovera Lullo e Arnaldo da Villanova, e poi maghi, astrologi e alchimisti”¹⁰⁹; pure, dal *Corpus hermeticum*, deriva l'impostazione di Teofrasto Paracelso¹¹⁰, un autore largamente e preminentemente rappresentato nell'attività editoriale di Pietro Perna. Sarebbe interessante intrattenersi più a lungo sull'argomento, cioè sulla tendenza „ermetico-cabalistica” presente, seppur con caratteristiche particolari, anche nell'attività del nostro stampatore; questo, tuttavia, oltrepasserebbe i limiti e le intenzioni del tema di questo articolo e andrà indagato altrove.

APPENDICE I

I Perna di Villa Basilica

Villa Basilica, *Archivio comunale*, n.75: *Libro dell'istimi del comune di Villa Basilica* stimato per Antonio di Girolamo di Grasso, Prospero di Grigorio, Piero Pippi, (Francesco) di Piero Biscotti, Matteo di Alessandro, (ser) Matteo Franchi, (ser) Nicolò Cataldi, (Francesco) di Stefano di Cola, Leonardo di li Cercio, Vincenzo di Nicolò Ciomei, (?) di Giorgio Pacini, (?) di Bernardo da Pontoro, Agostino di Antonio Lurci, Meo di Marcho Falna, Francesco di Bastiano di Biagino, l'anno ditto 1558 di nostra (salute).

117 e n° 232 Antognio di Bastiano Perna.

Selva in Fercia. L[evante] Via pubblica. M[eridione] Decto di Francesco. P[onente] Ginigi di Ciglio. S[ettentrione] Ghilardo di Michele. Scudi tredici scudi 13
Prato, noci, castagni e pioppi in Biecina. Da l[evante] aqua Biecina. M[eridione] Antognio ditto. P[onente] Comune di Pariana. S[ettentrione] Aqua Biecina. Scudi sei scudi 6
Selva e campi a Canovata. Da l[evante] Prefato Michele Stianacci. M[eridione] Spedale della Misericordia. P[onente] Prefato Giovanni Bacci. S[ettentrione] Antonio di Bernardino Stianacci. Scudi quattro scudi 4

¹⁰⁹ E. GARIN, *Plotino nel Rinascimento*, dal ms., p. 11. Ringrazio il Prof. Garin per avermi consentito di consultare il suo lavoro.

¹¹⁰ F.A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, traduzione di R. Pecchioli, Bari 1969, p. 171.

Selva al bosco. Da l[evante] Jacopo Perna. M[eridione] Solco. P[onente] Andrea Perna. S[ettentrione] Colle di Ceragiolo e Fratta. Scudi quattro scudi 4
 Selva al bosco. L[evante] Tognio di Pascuino Perna. M[eridione] Vincenti di Ciglio. P[onente] Ventura di Giorgino. S[ettentrione] Domenico Perna. Scudi quindici scudi 15
 Selva nella Costa di S. Marcho. L[evante] Domenico di Bastiano. M[eridione] p[onente] Beni Opera di Villa. S[ettentrione] Beni ditti. Scudi otto scudi 8
 Selva nel rio di Casori. L[evante] Frediano di Rinaldo. M[eridione] Comune di Villa. P[onente] Bernardino Stianacci. S[ettentrione] Solco. Scudi duo scudi 2
 Vigna a Vichale. L[evante] Via pubblica. M[eridione] Domenico Perna. P[onente] Giuseppe di Bianco. S[ettentrione] Prefato Giovanni Bacci. Scudi quattro scudi 4
 Casa in Borgho. L[evante] Via. M[eridione] Corte. P[onente] Domenico suo. S[ettentrione] Prefato Ceco Coletti. Scudi trenta scudi 30
 Gelsi a la Porta a Cipolaio. L[evante] Prefato Giovanni Bacci. M[eridione] Mura castellane. P[onente] Giovanni Perna. S[ettentrione] Antonio Pascuino Perna. Scudi tre scudi 3
 Casa in Borgho. L[evante] Via. M[eridione] Vincenti di Ciglio. S[ettentrione] Corte. Scudi cinque scudi 5
 Oliveto con vigna a Casa Vecchia. L[evante] s[ettentrione] Jacopo da Nosano. M[eridione] Beni moniche. P[onente] Jacopo da Nosano. Scudi dieci scudi 10
 [...]

118 r n° 233 Domenico di Bastiano Perna.

Selva in nella costa. L[evante] Antonio di Giovanni Barsi. M[eridione] p[onente] Vincenti Bernardino di Angiolo. S[ettentrione] Solco. Scudi tre scudi 3
 Selva a Vaglorio. L[evante] Via. M[eridione] Opera di Villa. P[onente] Prefato Nicolò Jacopino. S[ettentrione] Giovanni Pacini. Scudi otto scudi 8
 Selva a Canovata. L[evante] Prefato Giovanna Bacci. M[eridione] Antonio di Michele. P[onente] Spidale di S. Giovanni. S[ettentrione] Solco. Scudi nove scudi 9
 Selva al bosco. L[evante] Solco. M[eridione] Tognio di Bastiano Perna. P[onente] Comune di Villa. S[ettentrione] Antognio di Pascuino Perna. Scudi quindici scudi 15
 Gelsi in nella Rane. L[evante] Ventura di Biscottino. M[eridione] Giovanni Biagi. P[onente] Giuseppe di Bianco. S[ettentrione] Solco. Scudi tre scudi 3
 Selva nella Costa di S. Marcho. L[evante] Prefato Meo di Agostino. M[eridione] Beni Opera. P[onente] Antonio di Bastiano. S[ettentrione] Via. Scudi quattro scudi 4
 Prato, vigna, gelsi nella Rane. L[evante] m[eridione] Ventura di Biscottino. P[onente] Giuliano e Giovanni Biagi. Scudi nove scudi 9
 Vigna a S. Paulo. L[evante] Bastiano Franchi. M[eridione] Piero di Graso. P[onente] Piero di Cecharino. S[ettentrione] Solco. Scudi sei scudi 6
 Vigna a Vichale. L[evante] Via pubblica. P[onente] m[eridione] Giuseppe di Bianco. S[ettentrione] Tognio suo. Scudi quattro scudi 4
 Casa in borgho. L[evante] Tognio suo. M[eridione] Corte. P[onente] Orti loro. S[ettentrione] Prefato Ceco Coletti. Scudi trenta scudi 30
 Campi, gelsi drento. L[evante] Jacopo Perna. M[eridione] Tognio Perna. P[onente] s[ettentrione] Giovanni Perna. Scudi quattro scudi 4
 Gelsi, olivi drento. L[evante] Tognio Perna. M[eridione] Mura castelle. P[onente] Prefato Giovanni Bacci. S[ettentrione] Giovanni Perna. Scudi otto scudi 8

Prato con noci, pioppi al Prato al Topo. L[evante] Prefato Buchello. M[eridione] Tognio Perna. P[onente] Aqua Pesca. S[ettentrione] Prefato Gullanello. Scudi sei scudi 6
 Campi, castagni, gelsi a Vaglorio. L[evante] s[ettentrione] Via. M[eridione] Ceco di Bernardo. P[onente] Bernardino di Angiolo. Scudi sei scudi 6
 Vigna, olivi in Capannori. L[evante] Prefato ser Giovanni Lusi. M[eridione] Vincenti Perna. P[onente] s[ettentrione] Beni moniche. Scudi otto scudi 8
 [...]

119 r n° 234 Giovanni di Francesco Perna.

Selva con mettato. Da l[evante] Via della Serra parte e parte via Vicinale. M[eridione] Pierone di Dero parte e parte prefato Vincenti di Damiano di Nuono. P[onente] Solco. S[ettentrione] Antonio di Cola parte e parte Stefano di Chimenti fra canali. Scudi trenta otto scudi 38
 Campi, olivi, gelsi, filari a Cardetori tiene a livello dalla Pieve. Paga stala dua [di] grano [e] 3/4 d'olio l'anno per i miglioramenti. Da l[evante] Piero Pippi. M[eridione] Beni ditti. P[onente] Beni moniche. S[ettentrione] Solco. Scudi otto scudi 8
 Casa in Borgho. L[evante] Via e corte. M[eridione] Andrea Perna. P[onente] Orto suo. S[ettentrione] Domenico Perna. Scudi quattordici scudi 14
 Gelsi, olivi drento. L[evante] Domenico di Bastiano. M[eridione] Ditto. P[onente] Biscotto. S[ettentrione] Jacopo Perna. Scudi otto scudi 8
 Orto con gelsi drento. L[evante] Tognio Perna. M[eridione] Meo di Tognio. P[onente] s[ettentrione] Jacopino Perna. Scudi tre scudi 3
 Selva nella costa. L[evante] Bernardino di Angiolo. M[eridione] Aqua piastrata. P[onente] Solco. S[ettentrione] Via. Scudi venti dua scudi 22
 [...]

119 r n° 235 Vincenti di Giovanni di Francesco Perna.

Casa pro nomen partita con detto di Giovanni Coletti. L[evante] s[ettentrione] Guaspari scardasino. P[onente] Via. M[eridione] Vincenti di Zacharia. Scudi otto scudi 8
 Olivi, vigna in Capannori. L[evante] Prefato ser Giovanni Lusi. M[eridione] Vincenti di Ventura. P[onente] s[ettentrione] Beni moniche. Scudi dieci scudi 10
 [...]

120 r n° 236 Andrea di Francesco Perna.

Selva al bosco. Da l[evante] Antognio Perna. M[eridione] Meo di Tognio Perna. P[onente] Solco. S[ettentrione] Via. Scudi uno scudi 1
 Selva in Bolaci per indiviso con Bernardino Stianacci. L[evante] Santo Draghetti. M[eridione] Opera. P[onente] Vincenti Ciomei. S[ettentrione] Matteo di Jacopo. Scudi quattro scudi 4
 Campi, olivi e gelsi, filari a Cardetori tiene a livello dalla Pieve per la quarta parte paga stala dua [di] grano [e] 3/4 d'olio per i miglioramenti. L[evante] Piero Pippo. M[eridione] Beni Pieve; tiene Paulino Galisoni. P[onente] Beni moniche. S[ettentrione] Solco. Scudi otto scudi 8
 Casa in Borgho. L[evante] Via. M[eridione] Tognio Perna. P[onente] Orto loro. S[ettentrione] Giovanni Perna. Scudi otto scudi 8
 Olivi, gelsi, vigneto drento. L[evante] Casa loro. M[eridione] Giovanni Perna. P[onente] Biscotto. S[ettentrione] Piero di Grasso. Scudi sei scudi 6

120 r n° 237 Jacopo di Francesco Perna.

Selva al boscho. Da l[evante] Bernardino di Togno, M[eridione] Nicolò di Pento. P[onente] Togno di Pasquino Perna. S[ettentrione] Tognocco Perna. Scudi cinque
 scudi 5
 Selva in Capornese a livello da le moniche a mezzo. Da l[evante] Cecho di Bastianello. M[eridione] Via. P[onente] Ventura. S[ettentrione] Matteo di Giorgino i miglioramenti. Scudi sei
 scudi 6
 Campi, olivi e gelsi filari a Cardetori tiene a livello dalla Pieve e paga per la quarta parte staia dua [di] grano [e] 3/4 d'olio l'anno per i miglioramenti. L[evante] Piero Pippi. M[eridione] Beni sopradetti. P[onente] Beni moniche. S[ettentrione] Solco. Scudi otto
 scudi 8
 Casa in Borgho. L[evante] Via. M[eridione] Togno Perna. P[onente] Orto loro. S[ettentrione] Giovanni Perna. Scudi otto
 scudi 8
 [...]

120 r n° 238 Francesco di Matteo Perna.

Campi, olivi, gelsi filari a Cardetori tiene a livello dalla Pieve e paga staia dua [di] grano, libbre 3/4 di olio l'anno per i miglioramenti. Da l[evante] Piero Pippi. M[eridione] Beni della Pieve. P[onente] Beni moniche. S[ettentrione] Solco. Scudi otto
 scudi 8
 Casa in borgho. L[evante] Via. M[eridione] Vincenti di Ciglio. P[onente] Domenico Perna. S[ettentrione] Corte. Scudi quatro
 scudi 5
 [...]

126 r n° 251 Antognio di Pasquino Perna.

Selva a Canovato. Da l[evante] Via pubblica. Da m[eridione] Solco. P[onente] Prefato Simo Ciomei. S[ettentrione] Martino Filippi. Scudi dieci
 scudi 10
 Selva al boscho in nel Cole di Crigiolo. L[evante] Bernardino di Nicolò di Pento. M[eridione] p[onente] Domenico Perna. S[ettentrione] Antognio di Bastiano Perna. Scudi duo
 scudi 2
 Selva con mettato al boscho. Da l[evante] Nicolò Pentì. M[eridione] Tognio di Bastiano Perna. P[onente] Vincenti di Ciglio. S[ettentrione] Domenico Perna. Scudi venti
 scudi 20
 Casa in borgho pro nomen partita con i figlioli. L[evante] Jacopo da Nosano. M[eridione] Bargacho Via. P[onente] Jacopo Perna. S[ettentrione] Nigigi di Ciglio. Scudi dieci
 scudi 10
 Campi, gelsi drento. L[evante] Togniocio Perna. M[eridione] Mura. P[onente] s[ettentrione] Domenico di Bastiano. Scudi sette
 scudi 7
 Prato in Trivelano. L[evante] Prefato Buchello. M[eridione] Prefato Ciappo. P[onente] Aqua Pescia. S[ettentrione] Domenico Perna. Scudi otto
 scudi 8
 Vigna in costa. L[evante] Vincenti di Ciglio. M[eridione] Matteo di Lesandro. P[onente] Prefato Ceco Coletti. S[ettentrione] Beni Pieve. Scudi dodici
 scudi 12
 [...]

n° 252 Piero di Antognio Perna.

Selva al boscho. Da l[evante] Meo Perna. M[eridione] p[onente] Andrea Perna. S[ettentrione] Antognio Perna. Scudi cinque
 scudi 5

Campi e gelsi a Barbaiano. L[evante] Baccino Santoni. M[eridione] Via. P[onente] Mencho Santoni. S[ettentrione] Antonio Grasi. Scudi dodici
 scudi 12
 Selva in Ceragnolo. L[evante] Redi di Giovanni Bacci. M[eridione] p[onente] Matteo Matteo di Marco Jacopo S[ettentrione] Comune di Villa. Scudi dieci
 scudi 10
 Casa in borgho pro nomen partita. L[evante] Jacopo da Nosano. M[eridione] Bargacho e Via. P[onente] Jacopo Perna. S[ettentrione] Nigi. Scudi dieci
 scudi 10
 Casa, forno, capanna in borgho. L[evante] Via. M[eridione] Prefato Giovanni Bacci. P[onente] Giovanni Perna. S[ettentrione] Antognio di Pasquino Perna. Scudi nove
 scudi 9
 [...]

126 r n° 253 Bartolomeo di Antonio Perna.

Selva al boscho. L[evante] Tognio Perna. M[eridione] Piero Perna. P[onente] Andrea Perna. S[ettentrione] Antonio di Bastiano Perna. Scudi uno
 scudi 1
 Selva nel rio di Casori. L[evante] Via. M[eridione] s[ettentrione] Prefato Jacopo Bello. P[onente] Santo Perna. Scudi tre
 scudi 3
 Selva in Vinaglia. L[evante] s[ettentrione] Nigi di Ciglio. P[onente] Stefano di Nuono. M[eridione] Solco. Scudi sei
 scudi 6
 Casa in borgho pro nomen partita con suo padre. L[evante] Jacopo da Nosano. M[eridione] Bastiano ditto Bargacho. P[onente] Jacopo Perna. S[ettentrione] Nigi. Scudi dieci
 scudi 10
 Gelsi drento. L[evante] Giovanni Perna. M[eridione] Prefato Giovanni Bacci. P[onente] Tognio Perna. S[ettentrione] Jacopo Perna. Scudi tre
 scudi 3
 [...]

127 r n° 256 Santo di Girolamo Perna.

Selva in Vinaglia. L[evante] Gismondo di Ceseri. M[eridione] Comune di Pretignano. P[onente] Ceco Grasi. S[ettentrione] Forra. Scudi dieci
 scudi 10
 Casa in borgho. L[evante] Beni Pieve. M[eridione] Domenico Faina. P[onente] s[ettentrione] Via pubblica. Scudi undici
 scudi 11
 Selva al Piano della Bella. L[evante] Meo Faina. M[eridione] Prefato Alesandro Valeriani. S[ettentrione] Beni Pieve. Scudi tre
 scudi 3

APPENDICE II

Pietro Perna da Francoforte al cognato Vincenzo Perini in Villa Basilica

[A.S. Lucca, *Offizio sopra la religione*, filza n.5, cc. nn.]

(Francoforte, 12 settembre 1562)

Al nome di Dio a di 12 settembre 1562 in Francfort.

Vincenti Cognato Carissimo salute. Arrivò Dionisio con il tuo affezionatissimo figliuolo in Basilea ad 30 agosto con maestro Bernardo il quale io haveva mandato sani

et salvi tutti; ma in tempo che io dovevo partire per venire a questa fiera di Francfort, dove è venuto anchor lui sperando haver compagnia di ritornare fino a Fiorenza con qualche sua utilità; ma la cosa è andata fallata, come lui vi dirà. Mi duole che egli sia venuto in tempo che io non habbia possuto farli qualche bene come haverei desiderato, perchè come egli ha visto con gl'occhi, la fiera è stata cattivissima, et i miei debitori, massime i Franzesi, non son venuti nè meno mandato danari perchè sono ruinati dalla guerra. Di sorte che dove io dovevo risquotere circa due milla fiorini, non spero ricevere cinque cento, et mi bisogna pagarne mille et cento senza rimissione alcuna, tal che con fatica li potrò dare tanto che se ne possi tornar a casa; sì che bisogna con meco haver pazienza per adesso et io con voi.

Quanto a vostri figliuoli, io n'haverò quella cura come se fossero miei proprii, di sorte che non li mancherà nè da vivere, nè da vestire, et come torno dalla fiera, li comincerò a mandare alla scuola et voglio che imparino la lingua tedesca perchè me ne possi servire io et loro, et però gli ho messi a stare in casa d'un tedesco vicino a casa mia a fin che si dirompino a parlare hora in questo principio perchè se stesseno in casa mia dove tutti parlano italiano, non potreno in longhissimo tempo imparare. Del resto io vi esorto tutti a portarvi bene insieme et governare la vostra famiglia pregando Dio che vi dia la gratia sua, et lavorando con vivere honestamente a Dio. Saluto le mie sorelle et i loro et i vostri figliuoli; et [?] s'io potessi anco farei qualcosa di meglio. Dello stato mio vi ragguaglierà meglio Dionisio, et io vi dico che le cose mie son molto più piccole di quello che voi altri vi pensate. Non dirò più oltre. State tutti sani. Di Francfort.

Vostro cognato Piero Perna.

[A tergo:] Domino Vincen ti Perini cognato suo honorando. In Villa Basilica.

Francesco Perini da Basilea alla madre Giovanna Perini in Villa Basilica.

[A.S. Lucca, *Offizio sopra la religione*, filza n.5, cc. nn.]

(Basilea, 31 agosto 1563)

Carissima diletta madre salute.

Alli 29 di agosto giunse qua mio padre, dela qual cosa n'ebbi tanta consolatione e tanto diletto che lingua umana non lo potrebe isprimere, sì perchè l'ho visto sano e di buona voglia, Idio gratia, e da lui è inteso il vostro bene stare a di tutti di casa, sì che io ne laudo Idio e la sua madre Maria nostra avvocata, e da lui è inteso che sempre sete stata con gran fantasia per me. Ora io vi dico che io sto bene sì della vita e dela gratia di Dio e degli omini del mondo, sì che io ne ringrazio l'onnipotente Idio e la sua madre Maria nostra avvocata e però vi prego vi vogliate contentare di stare alegra e di buona voglia per l'amor mio, perchè io penso di venire in tal perfetione che se Idio ci darà vita che noi potremo istare un gorno contenti; e perchè sapiate il nostro officio, noi andiamo alla scuola e impariamo lettere latine, e la lingua tedesca ne sapiamo già una buona parte, tal che ce ne possiamo servire e comparire fra li omini da bene e inela scuola non v'è persona che non ci porti amore e siamoci visti volentieri non per nostri meriti, ma per gratia dataci da Dio e da la sua madre Maria. Apreso il nostro zio ci vede volentieri e amaci come se fusimo suo figliuoli proprio, e penso che come tornerà dalla fiera

ci risterà in casa sua perchè istando così, li diamo una grandissima spesa e credo che alli du di di settembre mi partirò con seco e anderemo a la fiera a Franchoforte, sì che perchè io pigli pratica e chi m'avvii a poterlo aiutare, e aiutando lui aiuterò me e voi anchora; sì che pregate Idio che mi tenghi nella sua gratia e di nuovo vi prego che stiate alegra e di me no ve ne pillate più fantasia che non acade. Non dirò altro: raccomandatemi a Agata e a Domenicho e a Iacopa, e Piero lo bascerete per amor mio e sopra tuto mi raccomando a voi. Raccomandatemi a la zia Domenicha e a Piero e a Ceseri e raccomandatemi al Gragna¹ e a Cice e a Govani e a la moglie e a tutti di casa e a tutti li amici nostri e mio padre vi riferirà del mio bene stare.

A li 31 di agosto 1563.

Dipoi scritto mi raccomandatemi a la nona e al sere e tochereteli la mano da mia parte.

Vostro amato figliuolo Francesco Perino in Basilea.

[A tergo:] Ala mia diletta e cara madre Giovana di Vincenti di Francesco Perinus in Villa Basilica. In Villa.

[Di altra mano:] Mando a V.S. per il presente 2 lettere quale Ginigi mi à mostrato.

APPENDICE III

Genealogia della famiglia Perna a Basilea

(Basel, *Staatsarchiv*, P.-A. 355C, Nr. 372)

Pietro Perna, tipografo

battezzato: (1520?)

morto: 14 agosto 1582

sposa 1) **Johanna Verzasca**

battezzata: ?

morta: prima del 1582

sposa 2) **Aurelia Muralto**, vedova di Baldassare Ravalesca, figlia di Martino Muralto e di Lucia Orelli

battezzata: ?

morta: ?

risposata prima del 1584 con Caspar Elps, fattore a Predigern

Figli: 1) **Pietro**, 23 novembre 1559, morto prima del 1582

2) **Lello**, 30 agosto 1563

3) **Laura**, 30 agosto 1563, sposata prima del 1581 a Conrad von Waldkirch, tipografo, morta il 2 settembre 1582

4) **Pietro**, 5 luglio 1582, sposato nel 1607 con Maria Irmi, morto il 6 maggio 1636

¹ Si tratta di Jacopo Grassi detto il Gragna; APVB, 34/2, f. 16v.

Pietro Perna

battezzato: 5 luglio 1582

morto: 6 maggio 1636

genitori: Pietro Perna, tipografo, e Aurelia Muralto

1606 rinnova l'iscrizione alla corporazione dello zafferano

1613 si iscrive alla corporazione della chiave

sposa 1) **Maria Irm** (2 marzo 1607), figlia di Balthasar Irm, capitano, e Anna Wölflin

battezzata: 1587

morta: 22 giugno 1629

sposa 2) **Valeria Fäsch** (3 ottobre 1630), figlia di Remigius Fäsch e Rosa Irm

battezzata: gennaio 1583

morta: 15 aprile 1653

Figli, tutti dalla prima moglie:

1) **Peter**, 20 novembre 16082) **Margret**, 25 febbraio 1610, morta il 27 giugno 16293) **Balthasar**, 30 giugno 16114) **Daniel**, 14 febbraio 1613, sposato nel 1638 a Magdalena Russinger5) **Matheus**, 18 luglio 16156) **Maria**, 5 novembre 16187) **Samuel**, 19 marzo 16208) **Johann Ludwig**, 11 maggio 1623**Peter Perna**

battezzato: 20 novembre 1608

morto: 16 maggio 1645

genitori: Pietro Perna e Maria Irm

1637 rinnova l'iscrizione alla corporazione dello zafferano

sposa **Margret Russinger** (22 febbraio 1636), vedova di Rudolf Schlecht, cimatore, figlia di Emanuel Russinger e di Magdalena Schenck

battezzata: 7 ottobre 1608

morta: 17 giugno 1680

Figli: 1) **Maria Magdalena**, 11 dicembre 16362) **Peter**, 26 luglio 1640**Daniel Perna**

battezzato: 14 febbraio 1613

morto: ?

genitori: Pietro Perna e Maria Irm

1637 rinnova l'iscrizione alla corporazione della chiave

sposa **Magdalena Russinger** (2 aprile 1638), figlia di Emanuel Russinger, vinalo, e Magdalena Schenck

battezzata: 2 ottobre 1610

morta: dopo il 1652

Figli: 1) **Emanuel**, 9 dicembre 1638, sposato prima del 1659 con Sara Kuchler2) **Maria Magdalena**, 21 luglio 16443) **Georg Christoph**, 8 novembre 16464) **Peter**, 1 novembre 1648; morto prima del 16525) **Maria**, 21 aprile 1650; sposata con Caspar Ruprecht, morta il 6 giugno 16806) **Peter**, 14 settembre 1652**Emanuel Perna, tintore**

battezzato: 9 dicembre 1638

morto: ?

genitori: Daniel Perna e Magdalena Russinger

1661 si iscrive alla corporazione dei tessitori

sposa 1) **Sara Kuchler**

battezzata: ?

morta: ?

2) **Elisabeth Duvoisin** (25 marzo 1661), figlia di Philipp Duvoisin? e di Margret Netlin?

battezzata: 15 dicembre 1636

morta: dopo il 1678

Figli: 1) **Ra. Magdalena**, 27 aprile 1659, morta prima del 1667 (dalla prima moglie)2) **Daniel**, 7 aprile 1664, morto prima del 16733) **Emanuel**, 22 giugno 16654) **Maria Magdalena**, 30 aprile 16675) **Daniel**, 29 giugno 16736) **Jakobea**, 17 maggio 1678

APPENDICE IV

Mentre attendiamo, con pazienza e diligenza, alla compilazione degli *Annali* di Pietro Perna che speriamo di poter presto offrire agli studiosi, crediamo fare cosa utile ripubblicando il catalogo editoriale del nostro stampatore, già descritto e riprodotto da G. Richter (si veda la nota 32). Vi aggiungiamo degli estratti dai cataloghi della fiera libraria di Francoforte, dal 1568 al 1582. Ovviamente questi due documenti non comprendono tutta la produzione editoriale del Perna.

INDEX LIBRORUM OFFICINAE

Typographicae Petri Perna: anno 1578.

[Marca tipografica ¹]

A

Abbatiss Urspergensis Chronicon	fol.
Adamantius de Divisionibus iuris	8.
Adonis chronicon cum Thuronensi	8.
Aelianus de ducendis ordinibus, cum figuris grec.	4.

¹ Vedila riprodotta in P. Heinz, C. Chr. Bernoulli, *Büchermarken bis zur Anfang des 17. Jahrhunderts*, Strassburg 1895, p. 101, n. 199.

Alchimiae opuscula, sive vera alchimia	8.
Alphonsus Conradus in Apocalyps.	8.
Antichristus sive prognostica finis mundi	4.
Aristidis orationes Latinae	fol.
Alexand. Picolominei Sphaera et de magnitud. terre. lat.	4.
Alexander à Suchten de secretis antimonii	fol.
Audomari Talei opera omnia	
(Auli Flacii Persii commentarii cum privilegio generali)	4.
Artis Chemice principes	8.
Alexii Pedemontani secretu	8.
Andreas Alciatus in Infortiatum	fol.
Archidoxa Paracelsi denuo versa cum aliis.	
Antonius Galateus de situ antiquae Iapygiae	8.
Idem de situ Elementorum	8.
Aloysius Loysinus de compescendis animi affectibus	8.
Authores de bello Troiano	8.
Agathiae historia Gothorum cum Procopio	fol.
Arnoldi de Villanova opera omnia sub praelo	fol.

B

Bartholomeus Facius de reb. gestis Alphonsi. cum Guicciard. et Pontano	fol. et 8.
Boemica historia Ioan. Duhravii et Aeneae Syl.	fol.
Belli Troiani authores	8.
Benedictus Victorius in prognostica Hippocr.	fol.
Biblia Castellionis	fol.
Bernardinus Ochinus de caena et praedest. lat.	8.
Idem de cena contra VVestphal.	8.
Belisarius Aquilivivius Neritiorum dux de Institutione principis.	
De Venatione	
De Ausupio	
De re militari, et singulari certamine. lat.	8.

C

Confessio Augustana cum Apologia et sine Apologia.	
Caelius Secundus de suis filiabus.	4.
Conciones funebres et nuptiales. Io. Branmilleri	8.
Conradus Heresbachius in psalm.	4.
Chrysippus de arte metallica, lapide philosophorum et iure alchimiae	8.

D

Dares Phrygius et Dictys Cretensis de bello Troia.	8.
De Morbo Gallico primum et secundum volumen	fol.
Directorium horarum Canonicarum	8.
De Imposturis Iudaeorum lat.	4.
Doctrina bene vivendi et recte moriendi graecolat.	8.
De Holometri Fabrica cum figur.	fol.

E

Explanatio Nova in topica	fol.
Erasmii Testamentum novum	16.
Exempla Pontificum Romanorum	8.
Enchiridion simplicium medicamentorum Harchii	8.

F

Flavii Alexii Hugonii de calamitatib. Italiae et Graec.	
Francisci Iacettii opera philosophica	fol.
Francisci Petrarchae poemata lat.	8.
Francisci Franchini poemata	8.
Francisci Spinulae Mediolanensis Psalterium lyrico carm.	
Francisci Guicciardini historia latina (cum privilegio peculiari)	fol. et 8.
Eiusdem fragmenta	8.
Frider. Dolphin. de Fluxu et refluxu	

G

Geber et Avicenna de alchimia cum figuris	8.
Georgius Gemistius de placitis Aristo. et Platonis	4.
Galenus graece	fol.
Gregorii Thuronensis Chronicon (cum privilegio generali)	8.

H

Historiarum Clavis sive meth. authorum collectanea	8.
Hermogenes lat.	8.
Hieronymus Buttigella super Codic.	fol.
Hieronymus Osorius de Gloria, et de nobilit.	8.
Hieron. Mercurialis de peste et morbis cutaneis	8.
Eiusdem variae lectiones	8.
Historia rerum Troianarum	8.

I

Iacobi Acontii methodus	8.
Eiusdem Stratagemata Satanae	4. et 8.
Iacobi Curionis dialogus in Paracelsistas	4.
Io. de Monte regio de Triang. cum Sambeccii Proble.	fol.
I. Pet. Contareni hist. de bello navali Venet. contra Turc.	
Ioan. de Rupescissa de quinta essentia	8.
Ioan. Montanus ad Almansorem	8.
Eiusdem consilia	fol.
Eiusdem opuscula	8.
Io. Baptista Susius de Missionem sanguinis	8.
Io. Crato in Therapeuticam Galeni	8.
Iosephus Valdanius de missione dialogi	8.
Io. Duhravii historia Boemica (cum privilegio generali)	fol.
Io. Bodini Methodus historiarum	8.

Io. Ioviani Pontani historia Neapolitana cum Facio	8.
Iodocus Harchius de Simpl.	8.
Idem de Eucharistia	fol.
Iornandes de rebus Gothorum cum Procopio	fol.
Isidorus de Originib. sive Etymol.	fol.
Iustiniani Novellae a Pitheo auctae et correctae.	
(Fasciculus remediorum ex Dioscoride et Mathiolo cum privilegio)	

L

Laurentius Ventura de lapide	8.
Leon. Iacchini practica ex autographo correcte	8.
Leonardi Aretini historia cum Procopio	
Legatio Manuella Comneni Augusti ad Armenios cum Leonis Magni epistola	
Fidei columna et Leontii Bizantini sectarum historia (cum privilegio generali)	8.
Lycophronis Cassandra graeca et lat. per Canterum	

M

Manuelis Palaeologi Imp. principis christiani Institutio ad Io. F. Augustum graeco lat.	8.
Margarita philosophica preciosa	4.
Martialis ex correctione Adriani Junii	8.
Marc. Ant. Flaminii Psal.	16.
Martini Borrhari in Job et Eccl. comm.	fol.
Martinus Bucerus ad Rom.	fol.
Idem ad Ephesios	fol.
Eiusdem scripta Anglicana	8.
Idem de vi et usu sacri ministerii	fol.
Matth. Flacii Illyrici Glossa in Novum Test.	8.
Michael Ephesius de Partib. animal.	8.
Minos Celsus de Haereticis	8.

N

Nonnus in Io. graecolatinus	8.
Novellae Iustiniani auctae cum Annotationibus.	

O

Olympiae Fulviae opuscula	8.
Onosander de optimo Imperat.	4.
Orationes Clarorum Virorum	4.
Origenes in Ioa.	fol.
Othonis Frisingensis chron. (cum privilegio generali)	

P

Pandulphi Colletuti historia Neapolit. lat.	4.
Pauli Iovii opera omnia	fol.
Idem in octavo	

Pauli Manutii Epistolae et praefationes	8.
Pauli Diaconi miscellanea (cum privilegio)	8.
Pauli Iovii Musaeum lat. et Germ.	4.
Petrus Martyr ad Rom.	fol.
Idem in octavo	8.
Idem de Votis	4.
Petrus Haedus de miseria humana	8.
Petrus Artopeus in Apocalypsin	8.
Petri Bayri practica medicinae	8.
Petri Pitati compendium	8.
Petri Pithoei variae Lectiones	8.
Petri Nunnii Dialectica	8.
Petri Rami Ciceronianus	4.
Petri Rami variae lectiones	4.
Placidus in psalm.	fol.
Plotini opera graec. et lat. sub praelo	8.
Philippi Melanthonis Chronicon	fol.
Procopii historia Gothica	4.
Prognostica finis mundi	
Paracelsica latine et Germanice quae in proprium indicem rediguntur.	

R

Raymundi Lullii testamentum cum opusc. quibusdam.	
Eiusdem opera omnia quae habere potui.	fol.
Ruffinus in psal.	8.
Recusatio tridentinae Synodi	
Responsio Petri Fabri ad Petrum Carpentar.	

S

Santes Ardoynus de Venenis	fol.
Sebastiani Castellionis Biblia lat.	fol.
Eiusdem Testamentum	16.
Eiusdem Psalterium, proverbium, etc.	
Idem de imitando Christo	fol.
Sebastianus Conradus in Cic. de Oratore	
Simonis Simonii Antischekianus	
Eiusdem Fragmenta Dialectica	
Idem de humoralis febre.	
Simeon Sethi de Alimentis.	4.
Syrianus in Methaphysica	

T

Testamentum Erasmi	16.
Testamentum Castalionis	16.
Idem latinogallicum	8.
Themistii Orationes lat.	8.

Theodoretus in Epistolas Pauli	fol.
Theodori Zuingeri methodus Rustica	8.
Thomas Kempisius de imitando Christo	16. et 8.
Thomae Erasti partes quatuor in Paracelsum	4.
Idem de occultis pharmac. facul.	4.
Idem de lapidae Sabuloso	4.
Idem de Lamiis	8.
Idem de Auro Poculento et de Cometis	8.
Turba Philosophorum	8.
Turba magna Alchimistarum sub praelo	fol.

V

Vegetius de re veterinaria. ex Sambuci Biblioth.	4.
Victor Trincavella de compositione medicam.	8.

Z

Zosimi historia nova (cum privilegio generali)	fol.
--	------

GERMANICA

Artztgarten Mizaldi	
Eiusdem Neunhundert gedechtnusswürdige Wunderwerck	8.
Alexii Pedemontani Kunstbuch.	8.
Francisci Historien	fol.
Francisci Petrarchae sechs Triumph. (cum privilegio generali)	8.
Francisci Guiciardini Historien. (cum privilegio)	fol.
Pauli Iovii Historia. (cum privilegio generali)	fol.
Polnische Historia.	fol.
Petri Messiae Variar lect.	
Jo. Petri Contareni vom Schiffstreit der Venediger.	
Erquickstunden Guiciardins.	8.
Hexenbüch.	8.
Weiberzierung.	8.
Von der Juden list und betrug.	4.
Adam a Bodenstein von der Pest.	8.
Von den Erdbidem.	4.

PARACELSICA

Quae hactenus fieri latina curavimus, aut ab auctore ita scripta fuerunt, primoque Tomo continentur

Archidoxorum	libri x
De vita longa	lib. v
De tribus primis substantiis sive Principiis. Cum descriptione Laudani.	
De natura rerum naturalium	lib. vii
De natura hominis	
De Spiritu vitae	
De viribus membrorum principal.	
De Tinctura Physicorum	

Liber vexationum	8.
Manuale chemicum: Medicum vero propediem dabimus.	
De compositione Metallorum	
De Gradationibus	
De Cementis	
De praeparationib.	
De Antimonio	
De Elleboro	
De Porosa	
De Persicaria.	
De Gradibus et Dosibus libr. vij. et in hos eiusdem scholia.	
De modo medicamenta administrandi.	

Secundo Tomo continetur

Praefatio Paracelsi ad Ioachimum Vadianum.	
Paramiri libri ad eundem	
De causa et origine morborum ex tartaro	lib. iii
De Matrice	lib. i
De causis Morborum invisibilium	lib. v
Paragranum.	
In Aphorism. Hipp. Commentarii.	
Paragranum	lib. xiiii
De Creatione et generatione hominis	lib. iiii
De Morbis metallicis	lib. iii
Chirurgia magna et parva cum adiunctis.	
Eiusdem chirurgia parva	8.
De Quinta essentia metallorum.	
De Vita longa	
De Tartaro.	
De Modo pharmacandi.	
De Thermis.	
De Xenodochio.	
De rerum natura.	
De fecibus et urinis.	
Compendium philosophiae Paracelsicae per Suavium.	

Germanica quae habemus ejusdem auctoris

Archidoxorum.
Manuale chemicum et Medicum.
Metamorphosis.
Labyrinthus medicorum.
De peste
De morbo Gallico.
Liber vexationum.
De tribus principiis.
Da podagra et morbis tartareis.

Onomasticon.
 Von Oberbaden.
 Vom Pfeffers bad.
 Von Wildbadern.
 De spiritibus planetarum.
 Liber paragraphorum.

Deo volente propediem omnia Paracelsica tam Germanice quam latine in classes commodas digestas imprimemus.

FINIS.

APPENDICE V

Pubblichiamo qui le notizie relative alla presentazione di opere stampate da Pietro Perna alla Fiera libraria di Francoforte, estratte dai cataloghi del librai di Augusta Georg Willer a partire dal 1568. Per la descrizione dei cataloghi in questione, si veda il *Codes manubrius Germaniae literariae bioculatis. Mess-Jahrbücher des Deutschen Buchhandels von dem Erscheinen des ersten Metz-Kataloges im Jahre 1564 bis zu der Gründung des ersten Buchhändler-Vereins im Jahre 1765*, Mit einer Einleitung von G. Schwetschke, Neuwkoop 1963, pp. IX-XIII. L'abbreviazione FM, significa Fastenmons (quodammodo vernales), HM, significa Herbstmons (quodammodo autumnales).

FM 1568

- [1] Alexandri Piccolhominei de Sphaera, libri quatuor, ex Italico in Latinum sermonem conuersi. Eiusdem compendium de cognoscendis stellis fixis et de magnitudine terra et aquae, liber unus. Nicolao Stupano interprete in 4 Basileae, Petrus Perna. 1568.
- [2] Verae Solaris atque Lunarum anni quantitatis, aliarumque rerum ad Calendarij Romani emendationem pertinentium: de ortuitem, atq occasu stellarum fixarum explicatio. Conscriptum opus à Petro Pitato in 4. Basileae, Petrus Perna. 1568.
- [3] Gregorij Turonici Historiae Francorum libri decem. Quorum quartò duo capita accesserunt. Appendix item centum et decem annorum historiam continens, in 8. Basileae, per Petrum Perna. 1568.
- [4] Adonis breuiarium Chronicorum ab origine mundi ad annum 1353 in 8. Basileae, Petrus Perna 1568.
- [5] Theophrasti Paracelsi compendium, ex optimis quibusq eius libris: Cum scholys in libros quatuor, de vita longa. Autore Leone Suanio. Vita Paracelsi. Catalogus operum et librorum. Basileae, Pet. Perna 1568.
- [6] Theophrasti Paracelsi septem libri de gradibus, de compositione de dosibus rectorum ac naturalium; His addita 17. capita de Anatomia. Publicata ab Adamo à Bodenstein, in 8. Basilea per Pet. Perna 1568.
- [7] Pyrophilia vexationumque liber Theophrasti Paracelsi. Cui accesserunt: Primo, tractatus metallorum septem. Secundò, rerum naturalium triafore principia,

per demonstrationem artis igneae docetur. Tertio, contracturarum origines curae. Quarto, morborum capitalium quatuor. Scilicet Epilepsiae, Podagrae, Paralysis, Hydropysis curae in 8. Basileae, per Petrum Pernam 1568.

HM 1568

- [8] In Epistolam S. Pauli ad Romanos. D. Petri Martyris Commentarij. Ex postrema autoris recognitione. Cum duobus locorum utriusque Testamenti, & rerum & verborum indicibus. Tertia editio Basileae apud Petrum Pernam fol. 1568.
- [9] Matth. Flacius Illyricus de essentia originalis iustitiae, seu imaginis Dei & contrariae. Basileae per Petrum Pernam in octauo. 1568.

FM 1569

- [10] Illyricus de occasionibus vitandi errorem in essentia iniustitiae originalis. Item de utilitate doctrinae, de essentia imaginis Dei ac Diaboli, iustitiae; ac iniustitiae originalis. octauo. Basileae, apud Petrum Pernam 1569.
- [11] Illyricus de occasionibus vitandi errorem in essentia iniustitiae originalis. Item de utilitate doctrinae, de essentia imaginis Dei ac Diaboli, iustitiae; ac iniustitiae originalis. octauo. Basileae apud Petrum Pernam. 1569.
- [12] Kunst Buch des Herrn Alexij Pedemontani von man Merley bewerten Künsten, auß dem Latein verteutscht. octauo. durch D. Johan. Wecker. octauo. Basel, Peter Perner 1569.
- [13] Othonis Frisingensis Episcopi Chronicon, siue rerum ab Orbe condito ad sua usque tempora gestarum, libri octo. Item de gestis Friderici I. Ces. Aug. Basileae, apud Petrum Pernam fol. 1569.
- [14] Placidi Parmensis in omnes Psalmos Davidicos succincta commentarij. quarto. Basileae per Petrum Pernam. 1569.

HM 1569

- [15] Conradi à Liechtenauu Abbatis Urspergensis Chronicon à Nino Assyriorum rege, usque ad tempora Friederici II. Cui accesserunt paralipomena ad Carolum u. usque Basileae, per Petrum Pernam. folio. 1569.
- [16] Historiae miscellae à Paulo Aquilegiensi Diacono primum collectae, post à Landulpho Sagaci ad Imperium Leonis III. productae. Basileae, apud Petrum Pernam octauo 1569.
- [17] Theophrasti Paracelsi Chirurgia vulnerum, cum recentium, tum veterum oculorum & manifestorum vulnerum & c. Cui libri duo, prior de Contracturis, de Apostematibus, Syronibus & nodis alter. Ex Gerardi Dorn è Germanico in Latinam versione. Basileae apud Petrum Pernam octauo. 1569.
- [18] Philosophiae magnae Theophrasti Paracelsi collectanea quaedam per Gerardum Dorn Latinè reddita. Basileae, apud Petrum Pernam octauo. 1569.

FM 1570

- [19] Matthiae, Flacii Illyrici demonstrationes euidentissimae doctrinae de essentia imaginis Dei Diaboli, iustitiae & iniustitiae originalis una cum testimonijs

- veterum ac recentium Theologorum. Basileae apud Petrum Pernam octauo. 1570.
- [20] Nouum Testamentum ex Versione Erasmi innumeris in locis ad Gracam veritatem, genuinumque sensum emendatum. Glossa compendiarum M. Matthiae Flacii Illyrici in nouum Testamentum. fol. graec. lat. Basileae, apud Petrum Pernam 1570.

HM 1570

- [21] Defensio sanae doctrinae de originali iusticia & iniusticia, aut peccato, Matth. Flac. Illyricus. octauo. Basileae, P. Perna 1570.
- [22] Theophrasti Paracelsi liber de Meteoris. Item de Matrice, & de tribus Principijs libri duo: Quibus Astronomica & Astrologica fragmenta quaedam accesserunt; omnia ex versione latina Gerardi Dorn. Basileae apud Petrum Pernam. octauo 1570.
- [23] Theophrasti Paracelsi Archidoxorum, de secretis naturae mysterijs, libri decem; His accesserunt libri decem: His accesserunt libri de Tinctura Physicorum, de Praeparationibus, de vexationibus Alchimistarum, de Cementis metallorum & de gradationibus eorundem, singula per Gerardum Dorn e Germanico in Latinum conuersa. Basileae apud Petrum Pernam, octauo. 1570.
- [24] Theophrasti Paracelsi Chirurgia minor, quam alijs Bertheoneam intulauit, cum eiusdem tractatibus, de apostematibus, syronibus & nodis. Item de cutis apertionibus, de vulnerum & ulcerum curis, ac de vermibus, serpentibus & ac maculis a natiuitate ortis ex versione latina Gerardi Dorn. Basileae, apud P. Pernam. 1570.
- [25] Eiusdem Theophrasti libri septē de Tartaro, nunc denuo auctiores & castigatiores editi. Basileae apud Petrum Pernam. octauo 1570.
- [26] Jacobi Curionis dialogus, in quo primum de umbratico illo Medicinae genere agitur, quod in Scholis ad disputandum, non ad medendum comparatu videri potest. Deinde de illo recens ex Chymicis furnis nato altero, quarto. Basileae, apud Petrum Pernam 1570.
- [27] Jacobi Curionis dialogus, in quo primum de umbratico illo Medicinae genere agitur, quod in Scholis ad disputandum, non ad medendum comparatu videri potest. Deinde de illo recens ex Chymicis furnis nato altero, quarto. Basileae, apud Petrum Pernam 1570.
- [28] Theophrasti Paracelsi liber paramirum, in quo uniuersalis Theorica physices & Chirurgiae origines & causae morborum traduntur. Accesserunt libri de modo pharmacandi, de Xenodoxio, de Thermis. octauo. Basileae, per Petrum Pernam 1570.
- [29] Victoris Trincavelae de compositione & usu medicamentorum libri duo. octauo. Basileae, P. Perna 1570.
- [30] Olympiae Fuluae Morate, foeminae doctissimae, Opera omnia, quae hactenus inueniri potuerunt, & Quibus Caeli S. C. selectae Epistolae ac Orationes accesserunt, Basileae, apud Petrum Pernam. octauo. 1570.

- [31] Petri Nunig Velij Dialecticae libri tres. Eiusdem liber, de ratione interpretandi aliorum scripta; Eiusdem Poematorum latinorum & Graecorum libri duo. Graeca habent Latinam interpretationem ad verbum & regione appositam. Basileae apud Petrum Pernam, octauo. 1570.
- [32] Olympiae Fuluae opera omnia quae hactenus inueniri potuerunt: Quibus Caelij S. C. selectae epistolae ac orationes accesserunt octauo. Basileae, apud Petrum Pernam. 1570.

HM 1574

- [33] Doctoris Aureoli Paracelsi Labyrinthus und irrgang der vermeinten Artzet. Item sieben Defensionen oder schirm reden. Item von ursprung des Grieb/Sands und Steins etc. 8. Getruckt zu Basel 1574.

FM 1575

- [34] Tractatus de imposturis & ceremonijs. Iudaeorum nostri temporis, ante à Germanico editus: Nunc Verò latine redditus à Conrado Husero Tigurino. 4. Basileae per Petrum Pernam. 1575.

HM 1575

- [35] Weiber zierung deß hoch erfahrenen Herrn Alexij Pedemontani von mancherley nützlichen und bewerten Artzneyen den leibzierlich und wolgestalt zu machen, setzt und newlich auß Welscher und Lateinischer Sprach in gemein Teutsch ordentlich zusammen verfasst durch Hans Jacob Wecker der Artzney D. und Physicum zu Colmar. 8. Basel bey Peter Perna. 1575.
- [36] Audo Mari Talaei (quem Petri Rami Thesaurum iure dicere posses) opera, Elegantioris Methodicae Philosophiae studiosis pernecessaria. 4. Basileae, ex officina Petri Perna 1575.
- [37] Aureoli Theophrasti Paracelsi Eremitae, Philosophi summi operum Latine reditorum. Thomi 2. 8. Basileae, per Petrum Pernam. 1575.
- [38] Des hoch erfahrenen H. Alexij Pedemontani von mancherley nützlichen und bewerten Artzneyen die Ungestalt des Menschen an Angesichten und Leib weg zunehmen, sehr nützlich Buch jetzt newlich durch Hans Jacob Wecker, der Artzney D. und Physicum zu Colmar, auß Welscher und Lateinischer Sprach inns Teutsch gebracht. 8. Basel durch Petrum Pernam. 1575.
- [39] Vom Ursprung der Pestilenz und iren zufallenden Kranckheiten auch derselbigen fürkomung und heylung Doctoris Paracelsi schreiben fleissiger mit Übersetzung aus seinen Büchern zusammen getragen auch hinzu gesetzt Summarien auch Concordantzen durch Barthol. Scultetum mathematicum zu Görlitz 8. Gedruckt zu Basel durch Petrum Pernam 1575.

FM 1576

- [40] Zosimi Comitis & exaduocati Fisci Historiae nouae lib. VI. numquam hactenus aediti. Quibus aliae plures accesserunt Historiae. folio. Basileae, ex officina Petri Perna 1576.

- [41] De iure Alchemiae veterum Auctorum & praesertim Jurisconsultorum Iudicia & Responsa ad quaestionem: An Alchemia sit ars legitima: quam praecedat Johannis Chrysippi Faniani de arte Metallicae Metamorphoseos liber singularis. 8. Basileae, apud Petrum Pernam 1576.
- [42] Imp. Justiniani Nouellae constitutiones per Julianum Antecessorem Constantinopolit. de Graeco translatae; Nuc eiusdem Justiniani & Justinii Imp. Constitutiones aliquot antea nunquam editae. Cum Scholijs & verborum quorundam interpretationibus. folio. Basileae, ex officina Petri Pernae. 1576.
- [43] Conciones Nuptiales XL. ex vetere Testamento & XX. ex nouo, Joannis Brandmilleri, Pastoris Ecclesiae Christi in urbe Basiliensi minimi. 8. Basileae, ex officina Petri Pernae.

HM 1576

- [44] D. Aurcoli Theophrasti schreiben von Warmen oder Wild Bädern, jetzt unter mit des Auctoris scripto collationirt und publiciret Durch D. Adam von Bodenstein. 8. Gedruckt zu Basel bey Peter Perna 1576.
- [45] Methodus rustica Catonis atque Varronis, praeceptis Aphoristicis per Locos communes typicè delineata, per Theodorum Zuingerum. 8. Basileae per Petrum Pernam. 1576.
- [46] Hieronymi Osorij Lusitani de Gloria, lib. V. Eiusdem etiam de Nobilitate ciuili & Christiana, lib. V. cum indice 8. Basileae, per Petrum Pernam 1576.
- [47] Hieronymi Mercurialis variarum lectionum lib. 4. multo auctiores, quintus planè nouus, in quibus multorum maximè medicinae scriptorum penè loca infinita restituuntur, vel obscura declarantur. 8. Basileae per Petrum Pernam 1576.
- [48] Jo. Bodoni Methodus historica XII, eiusde argumenti scriptorum commentarijs adaucta. 8. Basileae, ex officina Petri Pernae 1576.

FM 1577

- [49] Eigentliche und gedencckwürdige Contrafacturen oder Anbildungen wolverdienter und weitberühmter Kriegshelden auß des hochwirdigen Bischoffs Pauli Jouij Elogijs oder Rhumschriften gezogen. Durch Theobaldum Müller von Ma(r)purg. 4. Basel, bey Peter Perna 1577.
- [50] Aristotelis de physico auditu liber primus, Ludouici Buccaferree Bononiensis Philosophi excellentissimi praelectionibus ex Graecorum simul & Latinorum interpretum sententia explicatus. Folio, Basileae per Petrum Pernam 1577.
- [51] Musaei Jouiani imagines artifice manu ad viuum expressae. 4 Basileae excudebat Petrus Perna 1577.
- [52] Pauli Jouij Elogia Virorum literis illustrium, quotquot vel nostra vel auctorum memoria vixere. Folio, ex officina Petri Pernae 1577.
- [53] Martini Bucerii Scripta Anglicana à Conrado Huberto ad explicandas sedandasque religionis cum alias tum praesertim Eucharisticas controversias singularem fide collecta. Quibus adiuncta est historia de obitu Bucerii. Folio Basileae, ex officina Petri Pernae 1577.

HM 1577

- [54] Theophrasti Paracelsi von Chemy und Heilung der Frantzosen in IX. Bücher verfasst jetzt erst mals von einem Liebhaber der Artzeny an tag geben. 8. Gedruckt zu Basel bey Peter Perna 1577.
- [55] De Holometri fabrica & usu instrumento Geometrico olim ab Abele Fullonio inuento nunc verò Jo. Nicol. Stupani opera sermone latino ita explicato ut ad omnis generis dimensiones inuestigandas & regiones describendas utilissimum simul & facillimum esse queat. Accessit Federici Delphiniucundiss. disputatio de aestu maris & motu octave Sphaerae. Folio. Basileae per Petrum Pernam. 1577.
- [56] Petri Rami Ciceronianus & Brutinae quaestiones. 8. Basileae apud Petrum Pernam. 1577.
- [57] Isidori Hispalensis Episcopi Originum libri xx ex antiquitate eruti. Et Martiani Capellae, De nuptijs Philologiae et Mercurij libri IX uterque, praeter Fulgentium & veteres Grammaticos varij's lectionibus & scholijs illustratus opera atque industria Bonaventurae Vulcanij Brugensis. Folio. Basileae per Petrum Pernam 1577.

FM 1578

- [58] Sechß Triumph Francisci Petrarche in welchen man fein Kurtzweiliger weiß zu grossen lust erspiegeln kan den gemeinen Lauff, Stadt, Wesen und Ende des Menschlichen Lebens. Aus dem Italiänische in Teutsche Verß gebracht. Durch Danielem Federmann von Memmingen. 8. Gedruckt zu Basel by Peter Perna. 1578.
- [59] In A. Flacci Persij Satyras sex, Valentini, Volsci, Engentini, Foquelini, Commentarij, labore & studio Joan. Thomae Freigij nunc primum coniuncte editi. 4. Basileae ex officina Petri Pernae. 1578.
- [60] Repetitio disputationis de Lamijs seu strigibus: in qua plenè solidè & perspicuè, de arte earum, potestate, itemque poena disceptatur. Authore Thoma Erasto. 8. Basileae apud Petrum Pernam. 1578.
- [61] Pauli Jouij Opera, quotquot extant, omnia à mendis accuratè repurgata, vivisque imaginibus eleganter & opportunè suis locis illustrata. Basileae, ex officina Petri Pernae. 1578.
- [62] Pauli Jouij Noucomensis vite illustrium virorum, Tomis duobus comprehense & proprijs imaginibus illustrate Folio. Basileae apud Petrum Pernam. 1578.
- [63] Petri Bayri Taurinensis de medendis humani corporis malis, Enchiridon. Adiunctus est eiusdem auctoris tractatus De peste. 8. Basileae, apud Petrum Pernam. 1578.
- [64] Hieronymi Mercurialis Foroliuensis de Peste in universum praesertim verò de Veneta & Patauina: prelectiones Pat. eruditissime. 8. Basileae, ex officina Petri Pernae. 1578.
- [65] Disputatio de auro potabili, in qua accurate admodum disquiritur, nu ex metallis opera Chymiae concinnata pharmaca tutè utiliterq. bibi possint. Authore Thoma Erasto, D. 8. Basileae apud Petrum Pernam. 1578.

- [66] Von den Erdbiden ein gründlicher Bericht auß göttlicher Schrift und auß der Lehr der Philosophen zusammen gezogen durch Joha Huldreich Ragor, Predicanten zu Hertzogenbuchsy. 4. getruckt zu Basel bey Peter Perna 1578.
- [67] Belisarij Aquilul Aragonij Neritiorum ducis, aliquot aureoliverè libelli de principum liberis educandis: de venatione: de aucupio: de re militaris: de singulari certamine. 8. Basileae apud Petrum Pernam 1578.
- [68] Imp. Caes. Manuelis Palaeologi Praecepta educationis regiae ad Joannem filium: ex Jo. Sambuci bibliotheca. Ioan. Leunclauio interprete. 8. Basileae ex officina Petri Perna 1578.
- [69] Psalmorum Davidicorum Simplex & dilucida explicatio: Anthore Conrado Heresbachio Iurisconsulto 4. Basileae, ex officina Petri Perna 1578.

FM 1579

- [70] Andreae Duditij de Comentarum significatione Commentariolus Addita est eadem de re D. Thomae Erasti sententia. 4. Basileae, ex officina Petri Perna 1579.
- [71] Artis historicae Penus, octodecim Scriptorum tam veterum quàm recentiorum monumentis & inter eos Jo. praecipue Bodini libris Methodi historicae sex instructa. 8. Basileae, ex officina Petri Perna. 1579.
- [72] Fasciculus remediorum ex Dioscoride & Mathiolo, omnibus humani corporis affectibus methodicè accommodatorum. Per Justum Mollerum 8. Basileae ex officina Petri Perna 1579.

FM 1581

- [73] Francisci Patricij Discussionum Peripateticarum Tomi IV quibus Aristotelicae Philosophiae Universa Historia atque Dogmata cum Veterum Placitis collata, eleganter & eruditè de clarantur. In fol. Basileae apud Pet. Pernam 1581.
- [74] Julij Alexandrini à Neustain in Galeni praecipua Scripta. Annotationes, quae Commentariorum loco esse possunt. In fol. Basileae apud Pet. Pernam. 1581.
- [75] Medici antiqui Graeci Aretaeus, Palladius Ruffus, Theophilus, Physici & Chirurgi partim nunquam partim antea sed nunc auctiores editi & Omnes à Junio Paulo Crasso Med. & Professore Patauino Latio donati 4. Basileae ex officina Petri Perna 1581.

FM 1582

- [76] Bildnisse vieler zum theile vom uhralten, zum theil von newfichern zeiten her Kriegs und anderer Weltlichen Händel bey Christen und Unchristen ... Paulus Jouius ... zusammengebracht ... in offenen Druck ... D. Michaelern Beuther. In fol. Basel, bey Peter Perna. 1582.
- [77] Auli Perfij Flacci Satyrae sex à Nicodemo Frischlino Alemanno ex vetustis. Codicis fide paraphrasi luculeta illustrate: Valentini insuper, Volsci, Engentini & Foquelini Commentarijs explicatae. 4. Basileae ad Pernam lecythum. 1582.

HM 1582

- [78] Aureoli Theophrasti Paracelsi Archidoxorum, seu de secretis naturae mysterijs, libris x Quibus nunc accesserunt libri duo unus de Mercurijs metallorum alter de Quinta essentia. 8. Basileae per Petrum Pernam. 1582.

CORRADO VIVANTI

Religion et science dans la pensée de Paolo Sarpi

Ce n'est pas seulement une analogie formelle qu'il me paraît possible de souligner entre l'esquisse, donnée par Sarpi, des événements qui sont à l'origine du concile de Trente et les célèbres pages du début de l'*Histoire d'Italie* de Guichardin. En effet, cette Église qui, au commencement du XVI^e siècle, connaissait tant de calme et d'assurance qu'il « paraît n'exister aucune raison de célébrer un concile, ni même qu'il en devait naître pour longtemps »¹, pourrait nous rappeler le tableau de l'Italie brossé par Guichardin: un pays qui « n'avait jamais connu [...] autant de prospérité », ni même « une situation autant favorable » que celle de l'année 1492². Et de même que, dans l'ouvrage de Guichardin, cette ouverture lui permet de critiquer « les maîtres donnés par la fortune aux états italiens »³, aussi bien que de souligner la soudaineté de la catastrophe, ainsi pour Sarpi le croquis de l'Église sous Jules II et Léon X lui donne la possibilité de critiquer les papes et les prélats de la curie romaine.

Dans le but d'accentuer son jugement négatif, Sarpi — par une tournure qui est l'une des caractéristiques de son style — introduit une note de contrepoint critique dans le portrait élogieux de Jean de Médicis:

Léon X, comme celui qui était né noblement et noblement élevé, apporta beaucoup de beaux arts dans la papauté, et parmi eux il y avait une érudition singulière de belles lettres d'humanité, une bonté et une douceur de manières merveilleuses, un agrément plus qu'humain, une libéralité et une disposition très grande pour favoriser les hommes

¹ P. SARPI, *Istoria del concilio tridentino*, ed. G. Gambarin, Bari 1935, I, p. 6 («non appariva urgente causa di celebrar concilio, né che per lungo tempo dovesse nascere»).

² F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, ed. S. Seidel Menchi, Torino 1971, I, p. 6 («non aveva giammai sentito [...] tanta prosperità, né provato stato tanto desiderabile, quanto era quello nel quale sicuramente si riposava l'anno della salute cristiana mille quattrocento novanta»).

³ Cfr. D. CANTIMORI, *Francesco Guicciardini*, voir *Storia della letteratura italiana*, t. IV, dirigée par E. Cecchi et N. Sapegno, Milano 1966, p. 108.

de lettres et les vertueux, telles que depuis longtemps on n'avait plus vues sur ce siège de pareilles. Et il aurait été un parfait pontife s'il avait joint à ces qualités quelque connaissance des choses de la religion et quelque peu de disposition à la pitié, tandis que ni de l'une ni de l'autre il ne montrait d'avoir beaucoup de soin ».

Peut-être vaudra-t-il la peine de souligner ici cet élément d'évaluation qui échappe à Guichardin et qui ne relève pas des différences inhérentes à la nature des deux ouvrages: l'un, celui de Guichardin, une histoire toute politique, l'autre, une histoire religieuse et ecclésiastique, mieux encore, l'un des premiers travaux modernes d'histoire religieuse. En effet, le caractère tout à fait politique de l'ouvrage de Sarpi ne doit plus être démontré après ce que De Sanctis ou Chabod ont écrit à ce propos. Ce n'est pas par hasard, d'ailleurs, que l'*Histoire d'Italie* est l'une des sources les plus exploitées par Sarpi. Mais si « l'un des aspects les plus typiques de la personnalité de Guichardin — comme l'écrivait Delio Cantimori — peut être reconnu dans son peu d'intérêt pour les problèmes religieux qui venaient d'être posés à son époque »⁴, c'est justement dans la constatation de Sarpi sur le manque de « connaissance des choses de la religion » de Léon X et sur son peu de « disposition à la pitié » que nous pouvons déceler une remarque de nature fondamentalement politique. C'est qu'évidemment Sarpi croit que la religion aussi doit être comprise dans un calcul politique large et perspicace, non pas en tant qu'*instrumentum regni* mais en tant que composante essentielle de la société où ce même pontife vivait et agissait.

Par là, donc, la comparaison peut être mieux établie avec Machiavel dont la disposition envers la religion a été bien mise en lumière par Cantimori. « Le motif qui revient souvent [chez Machiavel] — écrivait-il — paraît être le suivant [...]: la ruine est survenue parce qu'aux princes et aux républiques a fait défaut cette vertue, cette force, cette intelligence politique, cette prudence ou sagesse, mais aussi parce qu'au peuple — depuis les ministres jusqu'aux paysans — a fait défaut cette solidarité fondée sur la

⁴ SARPI, *Istoria del concilio tridentino*, I, p. 7 («Leon X, come quello che era nobilmente nato e educato, portò molte buone arti nel pontificato, fra quali erano una erudizione singolare nelle buone lettere di umanità, bontà e dolcezza di trattare maravigliosa, con una piacevolezza più che umana, insieme con somma liberalità e inclinazione grande a favorir li litterati e virtuosi, che da lungo tempo non s'erano vedute in quella sede qualità né uguali, né prossime alle sue. E sarebbe stato un perfetto pontefice, se con queste avesse congiunto un poco di cognizione delle cose della religione e alquanto più d'inclinazione alla pietà, dell'una e dell'altra de' quali non dimostrava aver gran cura»).

⁵ CANTIMORI, *F. Guicciardini*, p. 89.

religion qui donne la solidité aux princes et aux républiques et qui fait la substance de l'énergie politique et militaire véritable »⁶.

Sarpi donne une évaluation semblable de la religion: « Je ne croirai jamais qu'on puisse faire des changements dans un état sans le faire aussi dans la religion » — écrit-il à Grosseto de l'Isle dans l'une de ses dernières lettres⁷, résumant ainsi toute son action politique à Venise. Mais s'il ne paraît pas se rendre compte de la contradiction existant entre la lutte juridictionnaliste se déroulant au sommet, dans les cercles dirigeants de la république, et ses aspirations à un renouveau religieux profond et général, ce n'est pas simplement à cause de son acceptation de la doctrine conciliaire qui, considérant le prince évêque extérieur de l'Église, le fait responsable de sa réformation. Nous pouvons, en effet, constater sur ce point l'une des bornes les plus significatives de sa pensée: Sarpi reste prisonnier de la vision politique élaborée au cours de la crise italienne du XVI^e siècle, qui a entraîné une involution aristocratique de cette société.

Il sera inutile de rappeler que justement dans le « mythe de Venise » s'est exprimée l'une des phases les plus aiguës de cette crise⁸. Sarpi souligne avec orgueil le caractère exceptionnel de sa république qui, en ce temps-là, « est la seule à soutenir la dignité et les véritables effets du prince indépendant »⁹. Cette phrase, qui aurait pu être une simple constatation du fait, nous révèle en réalité ses idées les plus enracinées. Ce n'est qu'impliquant avant tout la classe dominante et le doge lui-même dans son activité politique et religieuse que Sarpi croit à la possibilité d'une réussite. Justement puisqu'il est inséré dans l'action politique du groupe de « jeunes » patriciens arrivés au pouvoir avec le doge Léonard Donà¹⁰, Sarpi peut jouer son rôle de grand intellectuel européen, jouissant d'une liberté inconnue aux autres

⁶ D. CANTIMORE, *Niccolò Machiavelli: il politico e lo storico*, voir *Storia della letteratura italiana* (cf. r. note 3), t. IV, p. 33.

⁷ P. SARPI, *Lettere ai protestanti*, ed. M.D. Busnelli, Bari 1931, I, p. 281 (lettre du 29 mars 1617: «Non crederò che mai si faccia mutazione di Stato, se non si fa di religione»).

⁸ Cfr. R. PECCHIOLI, *Il mito di Venezia e la crisi fiorentina intorno al 1500*, «Studi storici», III (1962), pp. 451-492, et F. GILBERT, *The Venetian Constitution in Florentine Political Thought*, voir *Florentine Studies, Politics and Society in Renaissance Florence*, ed. by N. Rubinstein, London 1968, pp. 463-500.

⁹ P. SARPI, *Istoria dell'interdetto e altri scritti editi e inediti*, ed. M.D. Busnelli et G. Gambarin, Bari 1940, I, p. 4 («sola sostiene la dignità e li veri effetti di principe indipendente»).

¹⁰ Cfr. G. COZZI, *Il doge Niccolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma 1958, surtout pp. 2-62.

italiens de son époque; mais en même temps, il ne lui est pas possible, ni même y songe-t-il, d'agir en dehors du cadre politique vénitien. Nous pouvons donc reprendre ici, et conclure, la comparaison entre Sarpi et les deux grands florentins du premier Cinquecento. De même que Guichardin, qui après son expérience politique au service de l'État de l'Église, étant fortement insatisfait des limites dans lesquelles il avait été contraint d'agir, délinéa dans son *Histoire d'Italie* la mesure bien supérieure d'une politique italienne potentielle; de même encore que Machiavel, ayant été fait par « la fortune » tel que « ne sachant raisonner ni de l'art de la soie, ni de l'art de la laine, ni de gains, ni de pertes », il lui convenait de raisonner « de l'État » et il lui fallait ou bien se « vouer à se tenir coi, ou bien raisonner sur celui-ci »¹¹, de même Sarpi cherchera à sortir par la réflexion historique de l'état de frustration politique qui l'angoissait au fur et à mesure que Venise montrait toute son insuffisance à la veille du grand conflit européen de 1618. Le métier d'historien ne lui paraît pas une voie d'évasion ou un lieu de refuge intellectuel, mais au contraire, il le considérait comme le seul moyen qui lui restait dans une lutte dépassant tellement les forces italiennes. « Quand les hommes de valeur écrivent — déclarait-il à Jean Hotman Villiers — cela signifie qu'ils ne peuvent pas opérer »¹². Qu'ils ne peuvent pas agir, ou bien qu'ils ne peuvent pas autrement agir.

Il faut dire, d'ailleurs, que c'est une perspective qui le rapproche de ces hérétiques italiens du XVI^e siècle finissant, qui essayèrent d'impliquer des potentats de leur pays dans leur action de subversion religieuse. Mieux encore: nous voyons Sarpi avancer assez sur cette route pour comprendre combien les espoirs de ce genre étaient fallacieux, même dans les conditions les plus favorables, justement par suite de la cristallisation de la société italienne.

Mais ce n'est pas là la seule attitude que Sarpi partage avec certains hérétiques bien connus: une autre est son aversion à toute définition théologique et dogmatique, à tout système fermé de doctrines et d'institutions. « En multipliant les articles de foi et en spécifiant comme sujets de celle-ci

¹¹ N. MACHIAVELLI, *Lettere*, ed. F. Gaeta, Milano 1961, pp. 239-240 («perché la fortuna ha fatto che, non sapendo ragionare né dell'arte della seta, né dell'arte della lana, né de' guadagni, né delle perdite, e' mi conviene ragionare dello Stato, et mi bisogna o botarmi di stare cheto, o ragionare di questo»). Cfr. sur cela, E. GAHN, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, voir *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa 1970, p. 48.

¹² P. SARPI, *Lettere ai gallicani*, ed. B. Ulianich, Wiesbaden 1961, p. 209 (lettre du 16 novembre 1612: «Quando li valent' huomini scrivono, è manifesto indicio che non possono operare»).

des choses qui n'ont jamais été spécifiées auparavant, on tombe à nouveau dans les mêmes abus du passé »¹³ — écrivait-il à l'un de ses amis huguenots, réagissant ainsi aux controverses éclatées dans le camp réformé.

Aujourd'hui, après tant de discussions sur la religion du père Paul, nous pouvons en toute tranquillité adhérer aux conclusions de G. Cozzi qui juge impossible de répondre à ceux qui voudraient « poser le problème comme une alternative: ou bien catholique pratiquant, même avec quelques emportements d'indépendance religieuse ou patriotique, ou bien fidèle d'une Église réformée particulière »¹⁴. En effet, la notion même d'Église paraît se dissoudre dans la réflexion de Sarpi refusant toutes les institutions viciées par le temporalisme et intolérant envers tout système fermé de doctrines.

Tu mihi videris — écrivait-il au grand philologue Casaubon, troublé par la critique des arminiens à la Réforme calviniste — ecclesiam optare omni macula carentem; illam, nisi coelum suspexeris, demonstrare non potero: hic optima est illa quae minimis corruptelis urgetur. Fidei fundamento iacto, surgere structuram igne examinandas et plerumque comburendas divus Paulus monuit [...] Hi qui putant montes vel excelsos coelum tangere, italico proverbio monentur: 'Più su sta mona Luna' [...] Ut quid ornamentum domus, ut quid alia igni obnoxia attendimus? Fundamentum tentandum est: dum illud constet, reliqua eant ut volent, igne probanda¹⁵.

Ce sont justement des considérations de ce genre (de même que d'autres, que nous trouvons dans ses lettres à Jean Hotman de Villiers, ou, mieux encore, dans les paragraphes qu'il ajouta à l'ouvrage d'Edwin Sandys, *Europae speculum*, en le traduisant de l'anglais en italien) qui nous montrent Sarpi assez proche d'un certain nicodémisme imbu d'idéaux iréniques. Ainsi, dans ce sens, nous pouvons comprendre la valeur de « la maxime très-dangereuse » que, d'après Diodati, il professait: « Que Dieu ne soigne point l'extérieur, pourvu que l'âme et le cœur aient cette pure et droite intention et relation avec lui en Jésus-Christ, par la lumière de sa parole et de son esprit »¹⁶.

¹³ SARPI, *Lettere ai protestanti*, I, p. 65 (lettre à J. Groslet de l'Isle du 17 février 1609: «Il moltiplicar articoli di fede, e specificar, come soggetto di quella, cose non specificate è dar nelli abusi passati»).

¹⁴ P. SARPI, *Opere*, ed. G. et L. Cozzi, Milano - Napoli 1969. *La letteratura italiana. Storia e testi*, t. 35, I; cfr. les introductions très importantes de G. Cozzi aux différentes parties de ce recueil: ici, voir pp. 237 sqq.

¹⁵ SARPI, *Lettere ai protestanti*, II, p. 218.

¹⁶ Cfr. M. RITTER, *Briefe und Akten zur Geschichte des Dreissigjährigen Krieges* ..., München 1874, II, p. 131 (lettre de G. Diodati au prince Christian von Anhalt du 22 novembre 1608: «Che Iddio non curi l'esterno, pur che l'animo e 'l cuore habbia quella pura e diritta intentione e relatione a lui in Christo pel lume della sua parola e spirito»).

Nous retrouvons, en effet, à la base de ses convictions ces *fundamentalia fidei* qui nous permettent de considérer Sarpi inséré dans le cadre des hérétiques dont a parlé Cantimori à propos de l'histoire religieuse italienne de la fin du XVI^e et des débuts du XVII^e siècle: de Fausto Sozzini à Biondrata, de Francesco Pucci à Marcantonio De Dominis¹⁷. Il faut dire, néanmoins, que la force du sentiment politique empêche Sarpi d'aboutir à l'utopie irénique ou écuménique, caractérisant souvent l'activité de ces personnages. C'est pour comprendre l'originalité de ses positions qu'il me paraît nécessaire de suivre le processus de sa formation intellectuelle.

Récemment on a commencé à connaître — grâce surtout aux recherches de G. Cozzi — la vie de Sarpi à l'intérieur de son ordre religieux, sa carrière et ses contrastes au sommet de la hiérarchie, son expérience romaine à la cour de Sixte-Quint en tant que procureur général de son ordre. L'expérience romaine, surtout, représente un véritable tournant dans la vie du père Paul, car dans le centre de la papauté il connaît non seulement les derniers survivants de la réforme catholique ou les nouveaux représentants de l'intellectualité post-tridentine — tels que Baronius ou Bellarmine — mais il prend conscience de la réalité oppressive et corrompue qui domine l'Église de la Contre-Réforme. Ainsi, à qui lui suggère de rester à l'ombre de la curie, où il peut espérer parvenir aux plus hautes dignités, il répondra avec dédain et amertume: « Et que voulez-vous que j'espère à Rome où ce ne sont que les maquereaux et les cinèdes et d'autres ministres de plaisir et de gains qui font carrière? »¹⁸. Il faudra encore rappeler à ce propos que c'est justement à cette époque que remonte sa lecture des papiers du cardinal-légat Cervini, c'est-à-dire sa connaissance des documents les plus secrets, mais aussi les plus révélateurs des finalités mondaines et temporelles de l'Église à l'époque du concile de Trente¹⁹.

Nous avons un témoignage poignant de la profonde crise de ces années dans ses *Pensées scientifiques et philosophiques* où sa formation aristotélicienne est presque renouvelée par la méditation de la philosophie présoc-

¹⁷ Cfr. D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari 1960, pp. 30-31.

¹⁸ Archivio di Stato, Venezia, Misc. Atti diversi, 8 71, c. 63, f. 8v. («E che volete ch'io spero a Roma, ove li soli ruffiani, cenedi et altri ministri di piacere e di guadagni hanno ventura?»).

¹⁹ Je me permets de renvoyer sur cela à mon article *Una fonte dell'istoria del concilio tridentino*, «Rivista storica italiana», LXXXIII (1971), pp. 608-32.

cratique, stoïcienne et épicurienne, et par l'étude de la physique, de la mathématique, de l'astronomie et de l'anatomie. On a assez parlé des exploits scientifiques de Sarpi pour insister ici sur ses contributions personnelles aux études du magnétisme ou de la circulation du sang, du thélescope ou de la physiologie de l'oeil. Déjà ses premiers biographes ont longuement traité de ses rapports avec Della Porta, avec Fabrici d'Acquapendente, avec Galilée. C'est une époque très importante pour l'histoire de la science que celle entre les années soixante-dix et quatre-vingt-dix du XVI^e siècle. Marie Boas a souligné l'incalculable médiation, opérée par les savants de cette période, entre les acquisitions anciennes et les nouvelles recherches qui ouvrirent la voie aux découvertes du XVII^e siècle²⁰. Sarpi s'insère parfaitement dans ce cadre: il étudie Vésalius (paru à Venise dans les années soixante du XVI^e siècle), connaît l'Euclide de Commandino, édité en 1575, et pour l'étude de l'astronomie et de la physique, il se consacre en particulier à Archimède dont les formulations mathématiques permettront d'aboutir — au-delà de la physique aristotélicienne — aux grandes démonstrations fondées sur la méthode expérimentale. « Dans l'ingéniosité il affirmait qu'Archimède avait dépassé tout le monde et il l'appelait son maître »²¹, a-t-on écrit de Galilée. Il est légitime de supposer que Sarpi n'avait pas une attitude différente envers le grand savant de Syracuse. Sa connaissance directe de Copernic est largement attestée, ainsi que celle de Tycho Brahe et de Kepler. Faudra-t-il souligner, peut-être, que Sarpi — à la différence du grand astronome allemand, son contemporain — dédaignait depuis toujours, ou presque, l'astrologie. « Je me suis consacré, à l'âge de vingt ans, avec la plus grande diligence, à cette vanité — écrivait-il à l'un de ses amis français en 1609 — et si elle était vraie, il ne faudrait pas se consacrer à autre chose. Mais elle n'est fondée que sur des principes faux et vains, d'où ne peuvent découler que de conclusions analogues »²². De même, il ne professait aucune curiosité pour la magie, même pas pour la magie naturelle, qui avait été pratiquée par

²⁰ M. BOAS HALL, *Science*, voir *The New Cambridge Modern History*, III, Cambridge 1968, p. 453.

²¹ N. GHERARDINI, *Vita di Galileo*, voir *Galileo Galilei, Opere*, XIX, p. 645, cité par E. GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari 1965, p. 122 («Nello ingegno Archimede dicea haver superato tutti, e chiamavalo il suo maestro»).

²² SARPI, *Lettere ai protestanti*, I, p. 87 (lettre à J. Grosloot de l'Isle du 7 juillet 1609: «Io nell'età di anni venti attesi con gran diligenza a questa vanità, la qual se fosse vera, meritarebbe che mai si attendesse ad altro. Ella è piena di principii falsi e vani, d'onde non è maraviglia che seguano pari conclusioni»).

Della Porta. L'intérêt de Sarpi pour la méthode expérimentale ne fut que positif, sans aucun penchant pour le domaine du surnaturel. Peut-être, pourrait-on établir une comparaison entre cette orientation dans la recherche scientifique et son attitude religieuse où l'on ne trouve pas trace de la spiritualité quelque peu morbide dont était imbuée une large partie de la catholicité post-tridentine.

Dans ses *Pensées* nous voyons, d'ailleurs, des convergences ou, au moins, des consonances avec des écrivains français contemporains, tels que Bodin ou Pasquier, Du Vair ou Charron. Il n'est pas possible d'affirmer que Sarpi ait pu connaître directement leurs ouvrages, mais il est évident qu'il a réagi d'une façon similaire aux problèmes politiques et religieux que les guerres civiles de France venaient de poser à la conscience des européens. Ce n'est que dans le cas de Montaigne que sa connaissance des *Essais* est témoignée par son ami et biographe Micanzio, tandis que G. Cozzi a souligné quelques analogies entre le développement de la pensée de Sarpi et celle de Montaigne, soit eu égard à leurs points de repère culturels, soit pour ce qui concerne en général leur vision morale du monde. « Dans les notes qu'on a retrouvées — a écrit Micanzio — il paraît qu'à cette époque [les toutes dernières années du XVI^e siècle] il changea la qualité de ses études et se consacra entièrement, en plus de l'histoire ecclésiastique et profane, dont il n'interrompit jamais l'étude, à la philosophie morale »²³. En effet, il est juste de souligner que Sarpi engagea alors de plus en plus sa réflexion sur des questions éthiques et historiques, en négligeant les problèmes gnoséologiques et spéculatifs qui l'avaient absorbé auparavant: en même temps, il a procédé selon une perspective bien plus large et complexe que celle qui était l'ordinaire à son époque. Sa réflexion tire justement avantage de son expérience scientifique, dans le sens qu'il arrive à étendre — dans un effort d'abstraction — le domaine de la connaissance historique jusqu'à atteindre des généralisations abordant l'histoire de l'humanité tout entière. Nous connaissons sa curiosité pour les autres pays et pour les différents peuples du monde, dont lui arrivaient des nouvelles à Venise « qui — remarquait Micanzio — de toutes les parties de la terre reçoit des visiteurs ». Sarpi — continue-t-il — « avait en particulier beaucoup

²³ F. MICANZIO, *Vita del padre Paolo*, Leida 1646, mais ici je cite d'après l'édition de *l'Istoria del concilio tridentino ... con la vita scritta da fra F. Micanzio*, Firenze 1858, t. I, p. LXXII («Dalle note ritrovate, che ancora sono in essere, appare ch'egli in questo tempo mutasse la qualità de' suoi studii, e tutto si desse, oltre l'istoria ecclesiastica e profana, quale studio mai interromesse, alla filosofia morale»).

de satisfaction à écouter ceux qui avaient été dans des lieux éloignés et qui étaient capables de donner des renseignements détaillés sur les différents endroits et les peuples qu'ils avaient connus, sur leurs mœurs et sur leurs religions »²⁴. Nous trouvons un reflet de ces intérêts dans beaucoup de pages de son *Histoire du concile de Trente* où les grands problèmes de l'histoire religieuse et ecclésiastique sont analysés dans leur processus séculaire et acquièrent leur dimension sociale grâce à l'attention portée à la vie des hommes et à leurs institutions politiques. Mais déjà dans ses *Pensées* il aboutit à une vision totale des différentes manifestations de la vie associée et, en même temps, à une relativisation du phénomène religieux.

La société, — écrit-il — la république [c'est-à-dire l'État] et la Tora [c'est-à-dire la loi religieuse] existent depuis toujours, dès que l'homme existe; mais cette dernière [la loi religieuse] subit mutation l'une en l'autre, car, comme il arrive de toutes les choses du monde, elle va s'altérant sensiblement, si bien que par la suite elle n'est plus la même qu'auparavant, soit parce que beaucoup se mêlent pour en former une seule, soit parce qu'elle est attaquée par une qui lui est contraire et détruite²⁵.

Ailleurs Sarpi voit une parallèle entre formation d'États et de religions, ou bien souligne la position aléatoire de la religion dans la société:

L'homme politique, en formant la cité, veut se servir de toute la matière qu'il trouve: les hommes, l'argent, les armes, les amusements, les médecines, etc., et si l'un ou l'autre de ces instruments lui manque, il s'en passe. Puisqu'il trouve la Tora, il s'en sert; mais il se passerait d'elle s'il ne l'avait pas trouvée²⁶.

On pourrait rapprocher cette hypothèse d'une société sans loi religieuse de certaines positions libertines, et à des positions semblables il paraît possible de comparer cet autre passage:

«Il n'est pas vrai que la Tora retient les républiques, et que celles-ci sans elle ne pourraient pas se soutenir, parce que l'homme est par sa nature timide ou audacieux:

²⁴ *Ibid.*, pp. LVI - LVII («Da tutte le parti del mondo invita, non solo per ragione di negozio mercantile a vederla, ma anco quelli ch'hanno gusto delle cose mirabili»; Sarpi: «riceveva in particolare gran gusto in sentire quelli ch'erano stati per i luoghi ed oculatamente sapevano dare certa relazione dei siti, dei popoli, dei costumi e delle religioni»).

²⁵ *Pensieri*, 405, voir SARPI, *Opere*, p. 65 («La società, la repubblica e la Tora furon sempre, quando fu l'uomo; ma quest'ultima fa mutazione d'una in altra, perché, siccome tutte le cose mondane accade, si va sensibilmente alterando, di modo che in processo di molto tempo non è più quella, ovvero perché molte si mischiano insieme a farne una, ovvero che una vien assalita da un suo contrario e distrutta»).

²⁶ *Pensieri*, 423, *ibid.*, p. 68. («Il politico, in formar la città, si vuol servire di tutta la materia che truova, uomini, denari, armi, spassi, medicine, etc., e se alcuno di cotali stromenti manca, egli ne fa senza. Perché anco trova la Tora, se ne serve, ma farebbe senza di lei, se non la trovasse»).

s'il est timide, on peut le retenir suffisamment par d'autres terreurs; s'il est audacieux, rien ne suffira à le retenir, même s'il y avait quelque chose de beaucoup plus grand [...] Par conséquent, même quand il n'y avait pas de Tora, les timides craindraient d'autres menaces, et les audacieux seraient néanmoins tels même quand elle existait [...] Il serait sans doute du plus grand dommage pour la république de laisser la Tora et ôter les autres terreurs, mais il ne serait pas nuisible d'ôter celle-ci en laissant les autres²⁷.

Ainsi, quand Sarpi analyse le mécanisme psychologique par lequel les hommes sont amenés à se former une notion de divinité, il arrive — par une dissection froide et détachée — à la reconnaître identique aussi bien dans le polythéisme païen que dans le monothéisme judéo-chrétien. Les dieux peuvent « présider une seule action, comme les dieux de Varron, qui croit qu'il en faille dix pour mûrir un épi », ou bien ils peuvent présider « tout un amas de choses, comme Mars la guerre, Vénus les amours, Neptune la navigation. Ceux-ci, comme ils sont posés dans le lieu le plus haut, représentent l'effort suprême de l'imagination de chacun »²⁸. L'idée de la divinité se développe donc à partir « de l'amplification de soi-même », et il s'agit d'une « amplification » qui enlève « tout ce que nous ne voudrions pas avoir, à savoir l'imperfection », et qui « ajoute tout ce que nous aimerions avoir, à savoir la perfection »²⁹. De ce reflet des qualités humaines

²⁷ *Pensieri*, 413, *ibid.*, p. 67 («Non è vero che la Tora ritenga le repubbliche, e che senza lei non sosterebbono; perciocché l'uomo è di natura timida o audace; se timida, con altri terrori a sufficienza si tiene: se audace, a tenerlo non basta qual si voglia, benché fosse maggiore. Vedesi ciò, perché l'asprezza di tanti generi di morte, quantunque eccessive, gl'uomini feroci non ritengono. Quando però la Tora non fosse, i timidi per altre minacce temerebbono, e gl'arditi nullameno sarebbon tali, sebbene ella ci fosse. E quantunque a noi paia che, se non fosse questa, faremmo ciò ed altro, nondimeno non è vero, perché talun che l'abbia deposta dal suo animo seguita co' medesimi costumi, senza peggioramento veruno. Anzi di due del medesimo temperamento e inclinazione, de' quali uno l'abbia e l'altro no, niuna differenza si conosce. Gran danno certamente della repubblica sarebbe lasciar quella e gl'altri terrori levare, ma poco, levar quella, gl'altri lasciando. L'onore, sebbene è una falsa opinione, fa i medesimi effetti: chi mostrava di non contenersi nell'ufficio, se non per l'onore, dappoi ancora, che l'ha conosciuto per una opinione falsa, opera collo stesso contegno: molti lo credon vero e pure operano al contrario, se giusta il piacer loro è la contraria operazione. La Tora dunque non è tanto utile quanto crede alcuno, ma fa perché più fanno due che uno, ed ogni poco d'aggiunto aggiunge»).

²⁸ *Pensieri sulla religione*, *ibid.*, p. 96 («presidenti ad una azione, come quelli di Varrone, che a maturar una spica ve ne concorrono forse dieci»; «ovvero uno a tutta una congerie, come Marte alla guerra, Venere alli amori, Nettuno alla navigazione. Questi, come sono posti nel sommo luogo, così sono l'ultimo sforzo dell'imaginazione di ciascuno»).

²⁹ *Ibid.*, p. 97 («quello che non vorremmo, cioè perfezione»).

dans les attributs divins, on voit découler aussi le rapport entre la divinité et les hommes, « qui n'est que de servir, en donnant ce que l'inférieur donne pour avoir le bénéfice donné par le supérieur »³⁰. Même le culte, c'est-à-dire « la façon de servir, n'est qu'une amplification des services humaines, puisqu'on ne sait pas en inventer des autres »³¹; ce sont des éloges, des remerciements, des fêtes, des implorations, des suppliques. Et Sarpi écrit:

Comme dans la vie des hommes le politique est très puissant, parce qu'il règle tous les instruments de la vie pour qu'on n'en abuse pas contre le public, mais qu'on les emploie à son service, ainsi le politique règle la religion: et quand il le faut, il s'en sert comme d'un sophisme pour conserver l'État³².

Ainsi, à l'origine des grandes religions civiles on trouve un élément qui, dans le langage des libertins, nous pourrions appeler imposture. En effet, Sarpi souligne que dans la formation d'une croyance religieuse dédiée au peuple — une croyance résultant généralement de la fusion « des plus communes en une seule » — la difficulté majeure est celle de contenter « les esprits grossiers qui trébuchent sur tout ce qui est en dehors de leur portée », et en même temps « les esprits fins qui méprisent et jugent absurde et fou tout ce qui est au-dessous de leur capacité »³³. La nécessité de rassembler les uns et les autres dans la même foi porte à la création des symboles et des mystères. Surtout « le symbole porte à pallier les absurdités et, par son interprétation, à donner corps aux chimères ». Toutefois, la contradiction existant entre les deux groupes de fidèles ne disparaît pas: il s'en suit que « les perspicaces [...] font grand cas des différences imaginaires et verbales, et moins des symboliques », tandis que « le populaire fait le plus grand cas des différences symboliques et néglige les autres ». Mais « les perspicaces estiment aussi les symboles », aussi bien pour « les différences imaginaires et

³⁰ *Ibid.*, p. 98 («che è servire, dando quello che l'infior dà per aver la beneficenza che dà il superiore»).

³¹ *Ibid.*, p. 98 («il modo del servire non è se non amplificando li servizi umani, che altri nonne sa inventare»).

³² *Ibid.*, p. 99 («Essendo molto potente nella vita umana il politico, che regola tutti gl'altri istromenti della vita, che non siano abusati contra il publico ma li servino, dà regola anco a questo. E bisognando se ne vale in ragion di soffisma per conservazione dello stato»).

³³ *Ibid.*, p. 99 («Le appropriate per un popolo, che hanno li publici essercizi, si fanno raccogliendo le più comuni in una. È difficile il farle per li cervelli rozi, che inciampano in tutto quello che è sopra la sua portata, e l'hanno per chimerico, e come inutile o dannoso l'abborriscono. E per li sottili, che sprezzano et hanno per absurdità e pazzia quello che è sotto la loro capacità»).

verbales » qui en découlent que pour « les intérêts du populaire, avec qui il faut bien rester »³⁴. Il ne sera pas trop risqué, peut-être, de rapprocher cette *Pensée* de Sarpi de l'une des notes de prison d'Antonio Gramsci, qui remarquait: « La force des religions, et surtout de l'Église catholique, a consisté et consiste dans le fait qu'elles sentent énergiquement la nécessité de l'union doctrinale de toute la masse 'religieuse', et qu'elles luttent pour que les couches inférieures de la société ne se détachent pas de couches supérieures »³⁵. Or, parmi les différentes conséquences de cette unité des classes, Gramsci voyait aussi la capacité de l'Église de susciter des mouvements de masse, réactionnaires, justement contre la politique juridictionnaliste des princes réformateurs. Nous arrivons ainsi à mieux comprendre la contradiction des positions juridictionnalistes de Sarpi; mieux encore, cette comparaison nous permet de déterminer le point le plus avancé de l'analyse sarpienne du rapport religion – société.

D'ailleurs, Sarpi poursuit l'examen de la naissance des religions qui, après leur fourmillement confus et innombrable « dans l'enfance du genre humain », finirent par s'établir avec la formation des sociétés politiques, « dans le même nombre que celles-ci » et tellement liées à elles que « lorsque celles-ci changeaient, elles changeaient aussi ». Les différentes religions se conforment aux endroits et aux situations: elles ont un caractère « de fatalité là où le pays est changeant ou belliqueux ou marchand », ou bien un caractère « arbitraire là où les choses tiennent du pacifique et du stable »³⁶, ce qui est le cas, pour Sarpi, de l'Italie.

Dans cette lumière, par les mêmes procédés et les mêmes principes, Sarpi examine aussi le christianisme. Lui aussi évoluait en « s'altérant sensiblement » depuis ses fondements premiers, simples, austères, élevés, et « lorsqu'il sortit du judaïsme et se répandit par le monde, il souffrit mutation de divinité »; entre autres, « beaucoup d'articles de foi furent

³⁴ *Ibid.*, p. 100 («Il simbolo fa onestar le assurdità interpretato, e dar corpo alla chimera [...] Li perspicaci [...] si come tengono gran conto delle differenze immaginarie e verbali, e poco delle simboliche, così il volgo molto di queste e poco di quelle. Però li perspicaci stimano anco li simboli, perché tirano in conseguenza il rimanente, e per li interessi del volgo, col qual bisogna stare»).

³⁵ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1952, p. 7.

³⁶ *Pensieri sulla religione*, voir SARPI, *Opere*, pp. 102 - 103 («E furono al numero di esse [polizie], e quelle mutate, si mutavano [...] Ha lo stato umano come comporta la regione e condizione umana condeciente quella. Con fatalità, dove la regione è mutabile o bellicosa o mercantile. Et arbitrio, dove le cose hanno del pacifico e fermo»).

fabriqués »³⁷, les sectes se multiplièrent et les nécessités de la politique influencèrent négativement la religion, attribuant beaucoup de poids aux choses mondaines et aux soucis temporels.

Nous assistons, donc, par la lecture de ces *Pensées*, à une prise de conscience des rapports entre la religion, la société et la politique, ce qui peut nous faire comprendre bien des pages de l'*Histoire du concile de Trente*, et, en particulier, celles des *excursus* consacrés au développement des institutions ecclésiastiques et des croyances religieuses. Sans doute, ces réflexions — élaborées dans des années critiques pour Sarpi, celles qui précéderent son entrée au service de la république vénitienne — ne peuvent pas être jugées comme un antécédent direct de son chef-d'œuvre: celui-ci ne naquit pas d'une méditation détachée, froidement intellectualiste, mais, au contraire, sous l'impulsion des événements politiques auxquels Sarpi participa. Pourtant, ces *Pensées* ont une importance remarquable dans le long processus de maturation idéale de l'*Histoire du concile de Trente*, depuis sa jeunesse à Mantoue, près du secrétaire du cardinal Hercule Gonzague, qui avait été présent au concile, jusqu'à la veille, presque, de sa mort.

Il faudra préciser, d'ailleurs, quel sens nous pouvons donner ici aux *Pensées* de Sarpi. Si ces écrits secrets — destinés à rester inconnus aux contemporains — peuvent nous faire songer, grâce à certains passages inspirés par l'épicurisme ou le néostoïcisme, à l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne ou au *Colloque Heptaplatomère* de Bodin, il faudra remarquer que des positions pareilles ne sont pas des plus familières dans le panorama culturel italien de l'époque. Mais, évidemment, ce qui nous intéresse, ce n'est pas exalter la valeur et l'originalité de la philosophie de Sarpi ou célébrer son extraordinaire encyclopédisme: au-delà de ses qualités individuelles, il faut souligner plutôt les caractères d'une formation intellectuelle qui domine encore en Europe et qui sait maîtriser les apports et les instruments offerts par des cultures étrangères, arrivant à se relier par un discours cohérent aux résultats les plus avancés des études humanistes et scientifiques de l'époque, et parvenant à une vision essentiellement unitaire de la nature, de l'homme, de la société.

Certes, ce ne sont que les dernières splendeurs d'une grande tradition

³⁷ *Ibid.*, p. 106 («Quando uscì dell'ebraismo e s'estese per il mondo patì mutazione nella divinità [...] furono fabricati molti articoli de credenza difficili ad ogni condizione d'uomo»).

civile et intellectuelle: à juste titre, Eugenio Garin a remarqué qu'il s'agissait « d'un noble déclin, surtout à Venise, et pourtant d'un déclin qui n'est pas seulement économique ou politique, mais aussi culturel »³⁸. Du moins pour ce qui regarde non seulement la recherche scientifique, mais toute une vision cohérente du monde, puisée aux sources les plus vives de la pensée scientifique et humaniste, il faut bien dire que les années qui suivent la condamnation de la doctrine copernicienne (1616) sont vraiment les dernières de la grande saison culturelle de notre pays. Désormais, les entraves que l'Église interposera à tout ce qui menace son magistère, empêcheront tout à fait un développement ultérieur de la pensée italienne, jusqu'au siècle des Lumières. On a, en quelque sorte, l'impression de se trouver au point de jonction d'un mouvement de ciseaux, caractérisant l'histoire européenne de l'époque: tandis que des pays jadis arriérés procédèrent avec hardiesse sur la voie de développement économique et social, intellectuel et politique, d'autres, se trouvant jusque-là parmi les plus avancés, dégringolèrent de plus en plus rapidement et ils n'eurent de possibilité de reprise que lorsqu'ils réussirent à se libérer, du moins quelques-uns, des entraves historiques qui avaient arrêté leur développement.

Sarpi paraît avoir compris tout de suite le danger menaçant Galilée dès qu'il est renseigné sur son départ pour Rome où il doit discuter ses récentes découvertes. Pour sa part, le moine vénitien a opéré un choix de fond dans ses activités, en subordonnant ses propres intérêts scientifiques aux nécessités d'une lutte dont il saisit la portée décisive: l'enjeu était représenté, ni plus ni moins, par les valeurs essentielles de son univers. Aux fins de cette lutte il fallait consolider toutes les alliances possibles, et son choix est fait dans le but d'opposer à la réaction catholique les forces encore vitales de la péninsule — Venise et, si possible, la Savoie — en les ralliant au front protestant, puisque l'assassinat d'Henri IV a empêché la reprise de l'initiative française en Europe. C'est avec regret que Sarpi renonce à ses études scientifiques: « J'ai presque tout à fait cessé de penser aux choses naturelles et mathématiques — écrit-il avec amertume en 1609 — et pour en dire la vérité, la vieillesse ou l'habitude ont fait quelque peu obtus mon esprit à ce genre de contemplations. Vous n'arriverez pas à croire combien j'ai perdu après que je me suis consacré entièrement à ces querelles politiques »³⁹.

³⁸ GARIN, *Scienza e vita civile*..., p. 115.

³⁹ SARPI, *Lettere al gallicani*, p. 179 (lettre à G. Badoer du 30 mars 1609: «Ho quasi che abandonato il pensiero delle cose naturali et mathematiche, et per dirne il vero,

Peut-être sous-estimait-il les possibilités que la science offrait au renouveau intellectuel de son époque: il ne partageait pas, évidemment, l'avis de tous ceux qui — de Copernic à Galilée — soutenaient l'autonomie de la science en polémique avec les *matatologi* qui — écrivait Copernic au pape — « bien qu'ignorant tout des mathématiques, se permettaient néanmoins de juger de ces choses »⁴⁰. Les mots célèbres: « *Mathematica mathematicis scribuntur* » n'auraient pas pu venir sous la plume de Sarpi. Il ne croyait pas à une lutte pour la science menée à l'intérieur même de l'Église, peut-être bien avec le concours des jésuites, comme Galilée y songea jusqu'en 1616; ni d'ailleurs, n'arrivait-il à relier sa bataille religieuse et politique à la lutte pour le développement de la science. Il n'est pas à exclure que dans cela on puisse le considérer — en tant que savant — plus traditionaliste que les pères du Saint-Office qui avaient jugé nécessaire d'arriver à condamner « *falsam illam doctrinam pithagoricam, divinaeque scripturae omnino adversantem, de mobilitate terrae et immobilitate solis* »⁴¹. La conscience des grands changements dans le savoir, qu'aujourd'hui nous appelons « révolution scientifique », et surtout de leurs implications sociales, n'était pas — comme l'a remarqué Alexandre Koyré⁴² — aussi acquise et répandue que le croient certains historiens de nos jours. Sans doute, dans d'autres pays, où le développement économique allait assumant un cours fondamentalement nouveau et la société restait bien plus ouverte et dynamique qu'en Italie, les choses pouvaient se passer différemment: il n'est pas nécessaire de faire recours aux thèses de Max Weber et de Tawney pour mettre en relation la naissance du capitalisme, le développement de la science et des techniques, les transformations de la société et la critique de la religion. Sarpi exprima toute son estime pour l'ouvrage de Gilbert, *De Magnete*, qui — comme on le sait — n'était qu'à moitié consacré au magnétisme, le reste impliquant une problématique de large envergure, où théories cosmologiques, travail du fer, navigation, etc., concouraient à la compréhension du phénomène. Mais dans l'Italie de Sarpi toutes ces questions n'avaient certainement pas le même rapport avec la réalité

il cervello si è fatto, o per la vecchiezza, o per la consuetudine, un poco ottuso a tal contemplationi. Ella non potrebbe credere quanto ho perduto, doppo che attendo a queste canzoni politiche».

⁴⁰ Cfr. l'édition soignée par A. Koyré, *De révolution des orbis célestes*, Paris 1970, p. 48.

⁴¹ Il s'agit du décret du 5 mars 1616.

⁴² A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, 1957.

qu'en Angleterre, qui connaissait alors un premier effort d'industrialisation, un élan sans pareil dans la conquête des mers et de nouveaux marchés, et des bouleversements politiques et sociaux dont l'aboutissement serait la révolution puritaine. C'est justement la stagnation dans laquelle se trouvait l'Italie qui empêchait d'apercevoir la convergence et l'unité idéale des différents problèmes. Partant, seule l'action politique pouvait paraître décisive dans cette situation, et c'est à celle-ci que Sarpi se consacra.

De ce point de vue, ce que Sarpi écrit lorsqu'il est tenu de donner son avis au doge sur la condamnation à l'Index de l'ouvrage de Copernic, me paraît significatif. Il souligne, en effet, la valeur et la réputation du grand savant polonais, ses relations avec les papes, sa contribution à la réforme du calendrier, qui est attachée au nom de Grégoire XIII, et il remarque toute l'inconséquence d'une décision qui se propose « de suspendre un vieux livre, connu par tout le monde, et qui dans le passé n'avait pas été censuré ni à Trente ni à Rome ». Et pourtant il ne croit pas qu'il vaille la peine d'engager pour cela une guerre avec le Saint-Siège, car « cette sorte de doctrine n'effleure aucunement le pouvoir des princes, et [...] puisque ceux qui se consacrent à l'astronomie sont très peu nombreux, il ne faut pas craindre qu'il en puisse naître un scandale »⁴³.

Dans ces études il n'y avait pas de reflets politiques immédiats: ce n'étaient, donc, à son avis, ou peu s'en fallait, que des *puerizie*, des enfantillages, ainsi qu'il jugeait — d'après le témoignage de Micanzio — ses vieilles recherches naturelles et mathématiques. L'enjeu politique se décidait sur d'autres champs de bataille, et Sarpi ne voyait pas de solutions de longue haleine à l'oppression de plus en plus lourde qui étouffait l'Italie. Différemment de son ami, l'historien français J. A. de Thou qui écrivait: « Il faut regarder plus loing et avoir soing de la posterité [...] puis que le temps présent et ceux avec qui nous vivons sont si ennemis de la verité »⁴⁴, Sarpi ne croyait pas que son *Histoire du concile de Trente* puisse durer *aere*

⁴³ SARPI, *Opere*, pp. 603 - 605 («La suspensione del libro non è per riuscire senza che sia admirata questa nova introduzione di suspendere un libro vecchio, veduto da tutto il mondo, per il passato non censurato né al concilio di Trento, né in Roma; con tutto ciò, considerando dall'altra parte che questa sorte di dottrina non tocca in alcun modo la potestà de principi, né la favorisce, [...] essendo anco pochissime le persone ch'attendono alla professione d'astronomia, non si può manco temer che possi nascer scandolo»).

⁴⁴ Pour ce passage d'une lettre de J.A. de Thou à J. Hotman de Villiers du 23 mars 1611, cfr. mon ouvrage *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino 1963, p. 407.

perennius. « Pour moi, sans aucun égard à la perpétuité ou à la continuité, il suffit que cet ouvrage puisse être utile à quelqu'un ». Mais son utilité devait être immédiate: « Dans les temps qui suivront il arrivera de cet ouvrage ce que les conjonctures apporteront »⁴⁵. Le futur ne l'intéressait pas: il était sûr qu'on ne pouvait pas transmettre aux générations à venir une tâche que son époque avait déjà compromise. Son engagement d'intellectuel italien dans la vie politique et civile devait s'exprimer *hic et nunc*, et peu lui importait si son ouvrage « sous peu de temps devait perdre la vie »⁴⁶.

⁴⁵ SARTI, *Istoria del concilio tridentino*, II, p. 4 («A me, senza riguardo a perpetuità, né diuturnità, basta che sia per giovare a qualcuno [...] Ne' tempi seguenti gli avverrà quello che le congiunture porteranno»).

⁴⁶ *Ibid.* («in breve tempo mancherà di vita»).

ELENCO DELLE ILLUSTRAZIONI

	pag.
I decani dell'Ariete. Dall' <i>Astrolabium planum</i> . Augusta 1488	95
I decani del Toro e dei Gemelli. Ms. B.J.793, p. 386	96
<i>Ars notoria</i> del XIV secolo. Ms. B.J.2076	104
Gli incantesimi (XIV secolo). Ms. B.J. Przyb. 100/65	104
Il re Ladislao III con un cristallo. Ms. Bodl.15857	104
Due brani della supplica di regina Anna al papa Giovanni XXIII (1410). Ms. B.J.1934	104
Disegno di un cristallo. Ms. B.J.5186 (XVII secolo)	104
Le iniziali della stamperia del M. Isingrin	175

INDICE

	pag.
LECH SZCZUCKI, Presentazione	3
EUGENIO GARIN, Studi italiani recenti sul Rinascimento	5
CESARE VASOLI, Profezie e profeti nella vita religiosa e politica fiorentina	16
RENZO RISTORI, Un mercante savonaroliano: Pandolfo Rucellai	30
PAOLA ZAMBELLI, Le problèmes de la magie naturelle à la Renaissance	48
MIECZYSLAW MARKOWSKI, Die Astrologie an der Krakauer Universität in den Jahren 1450-1550	83
STANISLAW MOSSAKOWSKI, La non più esistente decorazione astrologica del castello reale di Cracovia	90
JERZY ZATHEV, Per la storia dell'ambiente magico-astrologico a Cracovia nel Quattrocento	99
NICOLA BADALONI, La crise de la <i>felicitas</i> et la crise de la société italienne au XVI ^e siècle	110
JERZY OCHMAN, Il determinismo astrologico di Girolamo Cardano	123
ALFONSO INGEGNO, Per uno studio dei rapporti tra il pensiero di Giordano Bruno e la Riforma	130
ROMEO DE MAIO, Le biblioteche dei monasteri italiani alla fine del Cinquecento. I modelli culturali della Controriforma	148
LEANDRO PERINI, Note sulla famiglia di Pietro Perna e sul suo apprendistato tipografico	163
CORRADO VIVANTI, Religion et science dans la pensée de Paolo Sarpi	210
Elenco delle illustrazioni	227

CONFERENZE PUBBLICATE A CURA
DELL'ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

Direttore: Bronisław Biliński

Roma, 2, Vicolo Doria (Palazzo Doria)

Tel. 672.170

- Fasc. 1 — JAN DĄBROWSKI, *Il problema delle origini dello Stato polacco*.
Fasc. 2 — MICZYSLAW BRAHMER, *La biblioteca dei Pinocci. Un episodio nella storia degli italiani in Polonia*, Roma 1959.
Fasc. 3 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Accio ed i Gracchi. Contributo alla storia della plebe e della tragedia romana*, Roma 1958.
Fasc. 4 — ALEKSANDER GIEYSZTOR, *La porte de bronze à Gniezno — document de l'histoire de Pologne au XX^e siècle*, Roma 1959.
Fasc. 5 — STEFAN STRELBYN, *Mission scientifique en Éthiopie*, Roma 1959.
Fasc. 6 — TADEUSZ LEWICKI, *Les Ibadites en Tunisie au Moyen Âge*, Roma 1959.
Fasc. 7 — TADEUSZ KOTARBIŃSKI, *La logique en Pologne. Son originalité et les influences étrangères*, Roma 1959.
Fasc. 8 — BRONISLAW BILIŃSKI, *L'antico oplita-corridore di Maratona. Leggenda o realtà?*, Roma 1959.
Fasc. 9 — JADWIGA KARWASIEŃSKA, *Les trois rédactions de «Vita I» de S. Adalbert*, Roma 1960.
Fasc. 10 — WITOLD KULA, *Les débuts du capitalisme en Pologne dans la perspective de l'histoire comparée*, Roma 1960.
Fasc. 11 — G. MAVER, B. MERIGGI, M. ŻMIGRODZKA, B. BILIŃSKI, *Juliusz Słowacki. Nel 150^o anniversario della nascita*, Roma 1961.
Fasc. 12 — BRONISLAW BILIŃSKI, *L'agonistica sportiva nella Grecia antica. Aspetti sociali e ispirazioni letterarie*, Roma 1961.
Fasc. 13 — WŁODZIMIERZ ANTONIEWICZ, *Recenti scoperte d'arte preromantica e romantica a Wilica in Polonia*, Roma 1961.
Fasc. 14 — STEFAN KIENIEWICZ, KALIKST MORAWSKI, *La Polonia e il Risorgimento italiano*, Roma 1961.
Fasc. 15 — STANISLAW LORENTZ, *Relazioni artistiche fra l'Italia e la Polonia*, Roma 1962.
Fasc. 16 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Contrastanti ideali di cultura sulla scena di Pucio, Warszawa 1962*.
Fasc. 17 — JAN MALARCZYK, *La fortuna di Niccolò Machiavelli in Polonia*, Warszawa 1963.
Fasc. 18 — MARIAN SĘKULSKI, *Joachim Lelewel et la science historique de son temps*, Warszawa 1963.
Fasc. 19 — STEFAN ROZMAKYN, *Le parlement et les conseils locaux en Pologne*, Warszawa 1963.
Fasc. 20 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Maria Konopnicka e le sue liriche «italiane»*, Warszawa 1963.
Fasc. 21 — WITOLD NOWACKI, *Nouveaux courants dans les recherches portant sur la thermoélasticité*, Warszawa 1963.
Fasc. 22 — BOGUSLAW LEŚNODORSKI, *Les Jacobins polonais et leurs confrères en Europe*, Warszawa 1964.

- Fasc. 23 — OSKAR LANGE, *Problèmes d'économie socialiste et de planification*, Warszawa 1964.
Fasc. 24 — ALEKSANDER GIEYSZTOR, *Società e cultura nell'alto Medioevo polacco*, Warszawa 1965.
Fasc. 25 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Roma antica e moderna nelle opere di G. I. Kraszewski*, Warszawa 1965.
Fasc. 26 — STEFAN ŻÓŁKIEWSKI, *Culture et littérature polonaises contemporaines*, Warszawa 1965.
Fasc. 27 — ANDRZEJ NOWICKI, *Il pluralismo metodologico e i modelli Lulliani di Giordano Bruno*, Warszawa 1965.
Fasc. 28 — STANISLAW EHRLECH, *Le positivisme juridique. La sociologie du droit et les sciences politiques*, Warszawa 1965.
Fasc. 29 — JAN BIALOSTOCKI, *Julian Klaczko (1825-1906), uno storico dell'arte italiana*, Warszawa 1966.
Fasc. 30 — IGNACY MAŁECKI, *L'efficacité des recherches scientifiques. Propriétés acoustiques des milieux hétérogènes*, Warszawa 1967.
Fasc. 31 — EDMUND GOLDZAMT, *William Morris et la genèse sociale de l'architecture moderne*, Warszawa 1967.
Fasc. 32 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Tradizioni italiane all'Università Jagellonica di Cracovia*, Warszawa 1967.
Fasc. 33 — BOGDAN SUCHODOLSKI, *Problemi della filosofia rinascimentale dell'uomo*, Warszawa 1967.
Fasc. 34 — WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, *L'estetica romantica del 1600*, Warszawa 1968.
Fasc. 35 — J. Z. JAKUBOWSKI, B. BILIŃSKI, A. ŻELIŃSKI, *Stefan Żeromski. Nel centenario della nascita (1864-1925)*, Warszawa 1968.
Fasc. 36 — ZDZISŁAW STIEBER, *Problèmes fondamentaux de la linguistique slave*, Warszawa 1968.
Fasc. 37 — PIOTR BUDAŃSKI, *Antonio Corazzi (1792-1877), architetto toscano a Varsavia*, Warszawa 1968.
Fasc. 38 — GASTONE BELOTTI, *Le origini italiane del «rubato» chopiniano*, Warszawa 1968.
Fasc. 39 — ANDRZEJ NOWICKI, *Giulio Cesare Vanini (1583-1619). La sua filosofia dell'uomo e delle opere umane*, Warszawa 1968.
Fasc. 40 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Galileo Galilei e il mondo polacco*, Warszawa 1969.
Fasc. 41 — MAURO PICONE, BRONISLAW BILIŃSKI, *Maria Skłodowska-Curie in Italia. Nel centenario della nascita (1867-1934)*, Warszawa 1969.
Fasc. 42 — JAN MALARCZYK, *La fortuna di Niccolò Machiavelli in Polonia*, edizione seconda, ampliata e aggiornata, Warszawa 1969.
Fasc. 43 — VITTORE BRANCA, *Sebastiano Clampi in Polonia e la Biblioteca Czartoryski (Boccaccio, Petrarca e Cino da Pistoia)*, Warszawa 1970.
Fasc. 44 — KALIKST MORAWSKI, *Il romanzo storico italiano nell'epoca del Risorgimento*, Warszawa 1970.
Fasc. 45 — WITOLD ŁUKASIEWICZ, *Filippo Mazzei, Giuseppe Mazzini. Saggi sul rapporto italo-polacco*, Warszawa 1970.
Fasc. 46 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Tradizione e innovazione nel dialogo scientifico polacco-italiano (1945-1969). Nel XXV Anniversario della Repubblica Popolare di Polonia*, Warszawa 1971.
Fasc. 47 — BOGDAN SUCHODOLSKI, EUGENIUSZ OLSZEWSKI, MARIA RZEPIŃSKA, BRONISLAW BILIŃSKI, *Leonardiana. Nel 450^o anniversario della morte*, Warszawa 1971.

- Fasc. 48 — ETTORE FALCONI, *Gli archivi in Polonia e la cultura italiana*, Warszawa 1971.
- Fasc. 49 — BRONISŁAW BILIŃSKI, *Incontri polacco-italiani a Porta Pia. J.I. Kraszewski, W. Kulczycki, M. Konopnicka. Nel centenario di Roma capitale d'Italia 1870-1970*, Warszawa 1971.
- Fasc. 50 — STANISŁAW WIDLAK, *Alcuni aspetti strutturali del funzionamento dell'eufemismo. Antonimia, sinonimia, omonimia e polisemia*, Warszawa 1972.
- Fasc. 51 — STANISŁAW LESZCZYCKI, *Long-term Planning and Spatial Structure of Poland's National Economy*, Warszawa 1971.
- Fasc. 52 — STANISŁAW LORENTZ, *Il Castello Reale di Varsavia. L'opera e il contributo di artisti e architetti italiani nella sua storia*, Warszawa 1972.
- Fasc. 53 — HELENA KOZAKIEWICZOWA, *Relazioni artistiche tra Roma e Cracovia nella prima metà del '500*, Warszawa 1972.
- Fasc. 54 — ANDRZEJ NOWICKI, *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Warszawa 1972.
- Fasc. 55 — JAROSŁAW IWASZKIEWICZ, *Les clefs. La littérature polonaise et l'Italie. Méditations et réflexions sur Szymanowski, Witkiewicz et Gombrowicz*, Warszawa 1972.
- Fasc. 56 — BRONISŁAW BILIŃSKI, *Enrico Sienkiewicz. Roma e l'antichità classica*, Warszawa 1973.
- Fasc. 57 — BRONISŁAW BILIŃSKI, *Gli anni romani di Cyprian Norwid (1847-1848). Nel 150° anniversario della nascita del poeta*, Warszawa 1973.
- Fasc. 58 — MIECZYSLAW BRAHMER, *Stanisław Wyspiański e il teatro polacco del primo novecento*, Warszawa 1973.
- Fasc. 59 — SANTE GRACIOTTI, *Giovanni Maver — studioso e amico della Polonia*, Warszawa 1973.
- Fasc. 60 — PIOTR BIEGAŃSKI, *Frombork — la città di Copernico. Architettura e tradizione*, Warszawa 1973.
- Fasc. 61 — BRONISŁAW BILIŃSKI, *La vita di Copernico (1588) di Bernardino Baldi alla luce dei ritrovati manoscritti delle «Vite dei matematici»*, Warszawa 1973.
- Fasc. 62 — WŁADYSŁAW SEŚKO, *Les tendances préhumanistes dans la philosophie polonaise au XV^e siècle*, Warszawa 1973.
- Fasc. 63 — KALIKST MORAWSKI, *Aspetti teoretici della letteratura fantastica*, Warszawa 1974.
- Fasc. 64 — JERZY J. WIATR, *Past and Present in Polish Sociology*, Warszawa 1974.

Consultazione editoriale:
ELŻBIETA GRUSZKA, ZBIGNIEW CIEŚLIK

Consultazione tipografica:
ZBIGNIEW CIEŚLIK

Progetto della sovracoperta:
EUGENIUSZ RENKOWSKI

Printed in Poland

Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, Oddział w Warszawie, 1974. Wydanie I. Nakład: 1300 egzemplarzy. Objętość: 17,50 ark. wyd.; 14,50 ark. druk. + 3 sklejki. Papier: sat. III kl., 80-gramowy, 70 x 100. Oddano do składania 20 IX 1973. Podpisano do druku 20 XI 1974. Wydrukowano w listopadzie 1974, w Warszawskiej Drukarni Naukowej — nr zam.: 724/73. Cena: 80 — zł

Cena: 80,— zł

Officine tipografiche:
WARSZAWSKA DRUKARNIA NAUKOWA
WARSZAWA, UL. ŚNIADECKICH 8
Zam. 724/1973

EP10.105

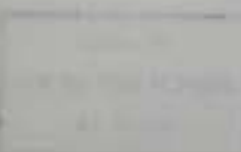
ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA
ISTITUTO DI FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

CONFERENZE

FASCICOLO 65

MAGIA, ASTROLOGIA E RELIGIONE NEL RINASCIMENTO

Convegno polacco-italiano
(Varsavia: 25–27 settembre 1972)



OSSOLINEUM
WROCLAW — WARSZAWA — KRAKOW — GDAŃSK