

I

LA CENTRALITÀ DEL DUBBIO.
FONTI CLASSICHE E SVILUPPI DELLO SCETTICISMO
NELL'ETÀ MODERNA

MATTEO DUNI

LA CACCIA ALLE STREGHE E I DUBBI DI UN GIURISTA:
IL *DE LAMIIS ET EXCELLENTIA UTRIVSQUE IURIS*
DI GIOVANFRANCESCO PONZINIBIO (1511)★

1. Sulla caccia alle streghe sappiamo oggi molto di più di quanto sapessimo anche solo quindici anni fa: i luoghi, i tempi e le modalità di questo fenomeno singolare sono noti ora con grande precisione e anche la mentalità delle streghe, le idee dei loro persecutori, i moventi socio-politici e religiosi della repressione della stregoneria si stagliano con una nettezza nuova sullo sfondo della storia della prima età moderna.¹

Eppure si sbaglierebbe a pensare che non vi siano più grandi questioni da analizzare a fondo. Fra tutte, una delle più rilevanti e meno studiate è a mio parere il dibattito che accompagnò l'affermarsi delle teorie sulla stregoneria diabolica tra la metà del Quattrocento e quella del secolo successivo. È ben vero che le ricerche compiute nell'ultimo decennio hanno chiarito che la demonologia dei teologi e inquisitori domenicani dell'epoca – i quali furono, in buona sostanza, gli «inventori» della stregoneria – fu assai meno monolitica di quanto si pensasse un tempo, e che nel ventaglio delle loro posizioni trovarono posto dubbi,

* Buona parte della ricerca per questo saggio è stata svolta grazie alla *fellowship* della quale ho beneficiato presso lo Harvard University Center for Italian Renaissance Studies-Villa I Tatti nell'anno 2004/05. Sono grato al Direttore, Joseph Connors, al responsabile della Biblioteca Berenson, Michael Rocke, e a tutto il personale per aver agevolato il mio lavoro più di quanto io possa dar conto qui. Ho presentato alcuni risultati di questa ricerca in forma assai abbreviata al congresso annuale della Renaissance Society of America, Chicago, aprile 2008.

¹ Sul tema storiografico rinvio al mio contributo *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in *Non lasciar vivere la malefica. Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di DINORA CORSI e MATTEO DUNI, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-18.

distinzioni, disaccordi.² Conosciamo adesso questa ricca letteratura con profondità e raffinatezza sufficienti a coglierne le connessioni strutturali con campi e temi cruciali della cultura del tempo: è ormai evidente che le discussioni sul diavolo e sulla stregoneria rappresentarono modi di affrontare complesse questioni epistemologiche, di articolare teorie politiche e difendere modelli ecclesiologici, e fornirono strumenti per affermare visioni e concezioni ideali dei rapporti tra i sessi, della società, della storia.³ Tuttavia, all'approfondimento delle opere dei cacciatori di streghe non ha fatto riscontro un'analoga attenzione alle posizioni di chi, nei loro confronti, manifestò precocemente dubbi più o meno forti. Per meglio dire, si è finora proceduto come se incredulità e scetticismo fossero stati essenzialmente una componente interna degli stessi intellettuali che andavano definendo i contorni della stregoneria: una sorta di tarlo che li spingeva a cercare fondamenta più salde per le loro teorie, ma favoriva in realtà l'emergere di difficoltà via via più irrisolvibili, in ultima analisi – e sul lungo periodo – contribuendo a dissolvere la loro creazione, la scienza del diavolo e delle streghe.

Questa impostazione, se ha il merito di cogliere un aspetto importante della demonologia, non esaurisce però la questione delle resistenze che essa suscitò, fin dagli esordi, anche al di fuori della sfera mentale dei suoi propugnatori; i quali furono peraltro i primi a denunciare chiaramente l'esistenza di un «partito degli scettici», numeroso e agguerrito, che non voleva sentir parlare di sabba, patto col diavolo, volo della strega.⁴ La crescita degli studi, inoltre, ha portato alla luce diversi

² Cfr. WALTER STEPHENS, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2002; *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*, a cura di MARTINE OSTORERO, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, KATHRIN UTZ TREMP, CATHERINE CHÈNE, Lausanne, Université de Lausanne, 1999.

³ Cfr. STUART CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997; ID., *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2006; e ID., *La storia della stregoneria e il senso della vista*, in *Non lasciar vivere la malefica* cit., pp. 97-114.

⁴ Particolarmente espliciti in tal senso NICOLAS JACQUIER, *Flagellum haereticorum fascinariorum*, Francoforte s. Meno, Nicolaus Bassaeus, 1581, ma scritto nel 1458; GIROLAMO VISCONTI, *Lamiarum sive striarum opusculum*, Milano, Leonardo Pachel, 1490, composto intorno al 1460; PIERRE MAMORIS, *Flagellum maleficorum*, Lione, Guillaume Balsarin, c. 1490, composto intorno al 1462 (su Jacquier, Mamoris e il dibattito sulla realtà della stregoneria, cfr. MARTINE OSTORERO, *Un prédicateur au cachot: Guillaume Adeline et le sabbat*, «Médiévales», XXI, 2003, n. 44, pp. 73-96); infine HEINRICH KRAMER (Institoris), *Malleus maleficarum*, Spira, Peter Drach, 1486. Tra le opere del primo Cinquecento, fondamentali quelle di Bartolomeo Spina, per le quali vedi *infra*, pp. 9-10.

rilevanti episodi di opposizione alla caccia alle streghe, che testimoniano come spesso l'opera degli inquisitori fosse ostacolata dall'intervento di magistrature centrali o locali, oppure anche dalla mobilitazione delle popolazioni, tra la seconda metà del quindicesimo secolo e i primi decenni del secolo successivo.⁵ In questo stesso arco di tempo, infine e soprattutto, autori di varia matrice – ma in prevalenza giuristi – espressero il loro scetticismo in una fitta serie di testi.⁶ Un elenco non esaustivo comprende il *Tractatus de haeresi* (c. 1460) di Ambrogio Vignati, docente di diritto all'università di Torino; il dialogo *De lamiis et pythonicis mulieribus* (1489), del cancelliere del Tirolo Ulrich Molitor, che godé di grande fortuna editoriale; un *consilium* di Andrea Alciato, rielaborato e pubblicato nel suo *Parergon iuris* (1544); infine il *De lamiis et excellentia utriusque iuris* (1511), opera di un avvocato piacentino altrimenti quasi del tutto sconosciuto, Giovanfrancesco Ponzinibio (o Ponginibbi).⁷

La produzione di questi precoci «avvocati delle streghe» (per riprendere l'espressione di Gustav Henningsen) è ben nota almeno fin dai tempi delle opere classiche di Joseph Hansen e Henry Charles Lea, ma è stata stranamente trascurata dagli studiosi.⁸ Nessuna ricerca, che io sappia,

⁵ Cfr. WOLFGANG BEHRINGER, *Witches and Witch-hunts. A Global History*, Cambridge (UK) – Malden (Mass.), Polity Press, 2004, pp. 72-79; ANDREA DEL COL, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 204-209; MICHAEL TAVUZZI, *Renaissance Inquisitors. Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527*, Leiden, Brill, 2007, pp. 188-192, 193-195.

⁶ MARIO ASCHERI, *Streghe e 'devianti': alcuni "consilia" apocrifi di Bartolo da Sassoferrato?* in *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi a Domenico Maffei*, a cura di MARIO ASCHERI, Padova, Antenore, 1991, pp. 208-234, in part. p. 218 sgg., è uno dei pochi ad avere rilevato la presenza di una tradizione di approccio blando al riguardo della stregoneria da parte dei giuristi laici, soprattutto fino al primo Cinquecento.

⁷ AMBROGIO VIGNATI, *Elegans ac utilis tractatus de haeresi... cum commentariis Francisci Pegnae*, Roma, Vincenzo Accolti, 1581; ULRICH MOLITOR, *De lamiis [sic] et pythonicis [sic] mulieribus*, Reutlingen, Johann Otmar, 1489; ANDREA ALCIATO, *Parergon iuris*, lib. VIII, cap. XXII: *De lamiis seu strigibus scitum non indigna*, in ID., *Opera omnia*, II, Basilea, Isingrin, 1558, coll. 406-408 (vedi *infra*, pp. 17-18); per l'opera di Ponzinibio vedi *infra*, pp. 7-8. L'elenco non comprende testi notevoli come quello del francescano SAMUELE CASSINI, *Questione de le strie. Quaestiones lamearum [sic]*, Pavia, 1505, che provocò la risposta del domenicano VINCENZO DODO, *Apologia... contro li defensori delle strie. Et principaliter contra quaestiones lamiarum fratris Samuelis de Cassinis*, Pavia, Bernardino Garaldi, 1506 (non posso soffermarmi qui su questa polemica, di poco precedente la pubblicazione del libro di Ponzinibio: vedi comunque *infra*, p. 23).

⁸ GUSTAV HENNINGSEN, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, Reno, University of Nevada Press, 1980; JOSEPH HANSEN, *Quellen und Untersuchun-*

è finora andata oltre la parziale e superficiale descrizione del contenuto dei testi; tutt'al più si sono riproposti giudizi schematici, sostanzialmente fermi alla visione dei vecchi storici liberali e positivisti che vedevano negli intellettuali scettici e nelle loro controversie con gli inquisitori la battaglia tra la luce della ragione che si era accesa nel Rinascimento, e le tenebre medievali della superstizione che la Chiesa cattolica avrebbe fatto prevalere di nuovo nella Controriforma.⁹ I tempi sono ora maturi per un'analisi più approfondita e rispettosa di quelle opere e dei loro autori, meno ansiosa di attribuire patenti di modernità ma anche attenta ad evitare il revisionismo tendenzioso che negli ultimi anni ha afflitto gli studi sull'Inquisizione. L'obiettivo è capire perché esponenti rappresentativi della vita politica e culturale degli stati italiani (e non solo) si opposero alla nuova demonologia e alle sue ricadute giudiziarie quando ciò significava contestare una dottrina sostenuta da teologi molto influenti (non di rado organici alla curia romana), e approvata da numerose bolle papali, negli anni in cui nella Penisola l'intensità della caccia alle streghe raggiungeva un picco mai più superato. Ciò richiede l'approfondimento di alcune questioni più generali: il rapporto tra giustizia secolare e inquisizione, caratterizzato spesso dall'antagonismo; la diffusa (ma raramente manifestata) tendenza all'incredulità delle élites nei confronti della teoria della stregoneria diabolica; la dialettica tra discipline accademiche, in particolare giurisprudenza e teologia, ognuna portatrice di linguaggi e modelli di sapere specifici; infine, sullo sfondo di tutti questi problemi, il ruolo dei professionisti del diritto, dotati di una voce

gen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn, Carl Georgi, 1901; HENRY CHARLES LEA, *Materials Toward a History of Witchcraft*, a cura di ARTHUR C. HOWLAND, New York-London, Yoseloff, 1957.

⁹ Tipico in tal senso il contributo di FRÉDÉRIC MAX, *Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l'Italie du XVI^e siècle. Samuel de Cassini et Vincente Dodo (1505-1507), Gianfrancesco Ponzinibio et Bartolomeo Spina (1520-1525)*, in *Le sabbat des sorciers. XV^e-XVIII^e siècles* (Colloque international E.N.S., Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992), a cura di NICOLE JACQUES-CHAQUIN e MAXIME PRÉAUD, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 55-62, piuttosto inconsistente (e con diverse inesattezze). Rassegna ampia ma non sempre accurata, e superata nell'impostazione, GIUSEPPE BONOMO, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, Palumbo, 1985 (terza ed.); utile e generalmente affidabile l'antologia *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, a cura di SERGIO ABBIATI, ATTILIO AGNOLETTI, MARIA ROSARIO LAZZATI, Milano, Mondadori, 1984. MICHAELA VALENTE, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003, in part. pp. 12-13, 217-218, illumina il collegamento tra Ponzinibio e Wier, che dall'avvocato piacentino trasse spunti importanti.

molto autorevole tanto nel mondo culturale quanto nei gruppi sociali egemoni e nei governi. Si tratta evidentemente di un programma di ricerca di ampio respiro che non può essere esaurito nello spazio breve di un saggio (e che conto di sviluppare in altra sede); tuttavia, non sarà difficile farsi un'idea almeno di alcune di tali questioni esaminando il libro che segnò il culmine della controversia sulla caccia alle streghe nell'Italia del primo Cinquecento: il *De lamiis et excellentia utriusque iuris* di Ponzinibio. Analizzerò quest'opera cercando di mettere in luce come la sua componente finora trascurata, cioè l'esaltazione della giurisprudenza, costituisca in realtà la chiave di volta della critica più radicale e pericolosa che demonologi e inquisitori avessero affrontato fino a quel momento.

2. Il *De lamiis* è stato più citato che studiato, tanto che, se non sbaglio, la sua prima edizione era rimasta sconosciuta fino ad oggi. Il libro fu pubblicato nel 1511 a Pavia per i tipi di Giacomo Pocatela da Borgofranco, con il titolo: *Tractatus subtilis et elegans de lamiis et excellentia utriusque iuris, cum nonnullis conclusionibus ad materiam heresis in practica utilibus*.¹⁰ Nel '13 il Pocatela ne tirò una ristampa identica, anch'essa per lo più non conosciuta o identificata imperfettamente dai ricercatori.¹¹ Dovettero passare diversi anni, però, prima che l'opera risvegliasse

¹⁰ Al colophon si legge: «Papieque, Impressus per magistrum Iacob de Burgo Franco, Anno M.ccccxix. die. xii. mensis Iunii». Si tratta di un breve (8 cc.) e rarissimo *in folio* (sfuggito agli studiosi della stampa pavese, ad es. ANNA GIULIA CAVAGNA, *Libri e tipografi a Pavia nel Cinquecento*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, 1981, che tratta del Pocatela alle pp. 174 sgg.), posseduto dalla Harvard Law School Library, Rare Foreign Treatises, Hollis n. 007942980, che ho potuto consultare in riproduzione digitale grazie all'efficienza di Lesley Schoenfeld. In questo saggio comunque, tranne in casi speciali e segnalati, citerò dall'edizione probabilmente più diffusa dell'opera: *Tractatus duo: unus de sortilegiis D. Pauli Grillandi... Alter de lamiis et excellentia iuris utriusque D. Ioannis Francisci Ponzinibii Florentini* [sic], Francoforti ad Moenum, per Martinum Lechlerum, 1592, (d'ora in poi *De lamiis*), in cui l'opera di Ponzinibio è alle pp. 228-299. Una breve scelta del *De lamiis* è in J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen* cit., pp. 313-317.

¹¹ Della ristampa, ugualmente rara e non registrata negli annali tipografici, ho visto la copia della Stadtbibliothek di Treviri, segnatura: 7 an: XY 655 2 (grazie ad Anne Boeck per le informazioni e l'invio della riproduzione, e a Nadja Zappe, della Universitätsbibliothek Karlsruhe, per la rapida localizzazione di questo esemplare). Se ho visto bene, il primo a notare la stampa del '13 fu il conte Bernardo Pallastrelli (1807-77) nei suoi appunti manoscritti sulla storia e i personaggi illustri di Piacenza, conservati alla Biblioteca Comunale "Passerini Landi" di Piacenza: Cassetta Pallastrelli 52, fascicolo *Leggi*, «Gianfrancesco Ponginibbio Seniore», cc. non nn.: «Io. Francisci Ponginibii I.C. Placentini *Tractatus de lamiis*. Papiae 1513. in fol.» (ringrazio vivamente il personale della Biblioteca "Passeri-

l'attenzione di coloro le cui tesi essa attaccava, gli inquisitori: il domenicano Silvestro Mazzolini (Prierias), nel suo *De strigimagarum daemonumque mirandis* (1521), fu, a quanto sembra, il primo a menzionare le idee di Ponzinibio.¹² Principalmente a causa del ritardo della reazione e della rarità estrema delle due prime stampe, la pubblicazione del *De lamiis* era stata finora datata intorno al 1519-20, nonostante la dedica a Geoffroy Carles, presidente del Senato di Milano tra il 1504 e il '12 (morto nel '16), che chiaramente avrebbe dovuto far pensare ad una data più precoce.¹³

Quanto introvabili le prime edizioni del libro, tanto scarse e incerte le notizie sul suo autore: di nobile famiglia piacentina, s'immatricolò nel Collegio dei dottori e giudici della sua città nel 1490 ed esercitò l'avvocatura; pubblicò anche un altro testo di soggetto giuridico.¹⁴ Rivestì forse incarichi politico-amministrativi di un certo rilievo: sarebbe

ni Landi" per la cortesia e la professionalità esemplari). Le informazioni date dal Pallastrelli furono riprese, senza dichiararne la fonte, da LEOPOLDO CERRI, V. B. BISI e ANONIMO, *Notizie inedite di alcuni scrittori piacentini*, in *Strenna piacentina 1899*, Piacenza, Tipografia Solarì, 1899, pp. 86-87.

¹² Vedi *infra*, p. 9.

¹³ È vero che la dedica «illustri et excelso IC. domino Iafredo Caroli, reverendissimi ac amplissimi senatus regii Mediolani praesidi meritissimo» è omessa nell'edizione più comune, quella del 1592; essa è comunque parzialmente riportata da J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen* cit., p. 313. Un errore nel catalogo della Stadtbibliothek di Treviri (comunicatomi da Anne Boeck), che fino a poco tempo fa registrava l'edizione pavese del '13 come stampata ad Asti nel '19, ha contribuito ulteriormente al protrarsi dell'incertezza sull'anno della prima edizione. Su Geoffroy Carles, dottore in legge originario di Saluzzo, nominato da Luigi XII d'Orléans membro del senato di Milano nel 1499, poi presidente nel 1504 (e presidente del parlamento del Delfinato nel 1500), cfr. ÉLISABETH PELLEGRIN, *Les manuscrits de Geoffroy Carles président du Parlement de Dauphiné et du Sénat de Milan*, in *Studi di bibliografia e storia in onore di Tammaro De Marinis*, III, Città del Vaticano, 1964, pp. 309-327; EAD., *La bibliothèque des Visconti et des Sforza ducs de Milan. Supplément avec 175 planches*, Firenze-Paris, Olschki-Librairie F. de Nobelle, 1969.

¹⁴ Le poche notizie bio-bibliografiche disponibili sono raccolte in LUIGI MENSI, *Dizionario biografico piacentino*, Piacenza, A. Del Maino, 1899, p. 181; DRIES VANYSACKER, *Ponzinibio, Giovanni Francesco /Gianfrancesco*, in *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, a cura di RICHARD GOLDEN, III, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2006, s.v.; MATTEO DUNI, *Ponzinibio, Gianfrancesco*, in *Dizionario dell'Inquisizione*, a cura di ADRIANO PROSPERI, in corso di stampa presso le Edizioni della Scuola Normale di Pisa. La data d'iscrizione al Collegio è in LUIGI ALBRIZZI (o Albrici), *Statuta Sacri Collegii D. D. Doctorum et Iudicum Placentiae*, Piacenza, Stamperia Camerale Ardizzoni, 1648, p. 180 sgg., che ho visto alla Biblioteca "Passerini Landi", coll. Ms. Pall. 494. L'altro testo pubblicato dal Ponzinibio è *Tractatus siue allegationes super decreto quando res habet originem a contractu et ad criminales causas pertinentes*, Pavia, Bernardino Garaldi per Giovanni Giolito il Vecchio, 1509.

stato podestà e commissario generale pontificio per Parma e Piacenza nel secondo decennio del Cinquecento.¹⁵

Se la carriera di Ponzinibio, insomma, non fu di particolare spicco, il *De lamiis* ebbe invece una risonanza clamorosa, per quanto ritardata, e una fortuna editoriale notevole e duratura.¹⁶ Come abbiamo visto, nel 1521 Prierias, inquisitore domenicano e Maestro del Sacro Palazzo, dedicava a quel testo un accenno frettoloso e fortemente riduttivo, dettato forse da una certa inquietudine per l'impatto che le tesi del giurista piacentino avrebbero potuto avere sulla teoria demologica.¹⁷ Prierias era in effetti uno dei sostenitori più autorevoli della caccia alle streghe nella Penisola, lettore attento del *Malleus maleficarum* – che infatti è parafrasato in ampie parti del *De strigimagarum* – nonché attivo persecutore di quelle che egli riteneva complici di Satana.¹⁸

Il compito di stendere una confutazione dettagliata delle idee di Ponzinibio fu assunto invece, significativamente, dal discepolo più brillante di Prierias, Bartolomeo Spina da Pisa, inquisitore diligente e virulento polemista, che si era distinto anche negli attacchi a Pietro Pomponazzi sulla questione dell'immortalità dell'anima.¹⁹ Nel periodo 1518-20, oltre

¹⁵ Gli incarichi di Ponzinibio sono menzionati da GIOVANNI PIETRO CRESCENZI ROMANI, *Corona della Nobiltà d'Italia*, Bologna, Nicolò Tebaldini, 1639-42, parte I, p. 221, e ripetuti successivamente dai principali biografi senza precisazioni ulteriori; è tuttavia facile datarli agli anni '10, in quanto Parma e Piacenza passarono sotto il governo pontificio nel 1512.

¹⁶ Dopo le prime due stampe già nominate, *De lamiis* fu edita altre dieci volte nel corso del Cinquecento (tre a Lione, cinque a Venezia e due a Francoforte) e una nel Seicento, sempre in raccolte più o meno ampie di testi giuridici.

¹⁷ *De strigimagarum daemonumque mirandis*, Romae, in aedibus Populi Romani, 1575, lib. III, p. 222: «Inducere hic rationes Francisci Ponginibii, si essent alicuius momenti, et non scirem quod ex voluntate, non ex ingenio scripsit». La citazione avviene nel contesto della discussione di questioni squisitamente tecniche, ossia la differenza tra «praesumptio» e «suspicio» e il loro peso per la condanna di una strega come eretica; Prierias non fa alcun altro accenno agli argomenti di Ponzinibio.

¹⁸ Su Prierias si veda MICHAEL TAVUZZI, *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham and London, Duke University Press, 1997; ma cfr. anche TAMAR HERZIG, *Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia*, in *Non lasciar vivere la malefica* cit., pp. 167-196, che contiene elementi nuovi e significativi sui contatti tra Prierias e l'autore del *Malleus maleficarum*.

¹⁹ Sul domenicano Spina (c. 1474-c. 1547), inquisitore di Modena tra 1518 e '20, Maestro del Sacro Palazzo negli ultimi due anni della sua vita, cfr. GABRIELLA ZARRI, *Spina, Bartolomeo della*, in *Encyclopedia of Witchcraft* cit., IV, s.v.; MATTEO DUNI, *Spina, Bartolomeo*, in *Dizionario dell'Inquisizione* cit. Sulla polemica contro le tesi "mortaliste" di Pomponazzi, e il suo legame con la demonologia dei cacciatori di streghe, si vedano almeno

agli interventi polemici contro Pomponazzi, Spina aveva scritto l'importante *De strigibus* per dimostrare la realtà della nuova setta delle streghe e respingere le obiezioni degli increduli, ma la pubblicazione era stata ritardata. È probabile che allora Spina, venuto nel frattempo a conoscenza del *De lamiis*, abbia preferito aspettare di aver terminato due altre opere dedicate espressamente a demolire il libro di Ponzinibio, il *Tractatus de preeminentia sacre theologie super alias omnes scientias et precipue humanarum legum* e quattro *In Ponzinibium de lamiis Apologiae*, facendole uscire nel 1525 insieme col *De strigibus*. Lo scrupolo meticoloso di Spina, lo sfoggio di erudizione e di sottigliezze dialettiche non bastano a nascondere la sua autentica furia contro colui che egli nomina come «Adversarius», facendone quasi un'incarnazione del Nemico del genere umano: le *Apologiae* culminano nell'appello agli inquisitori affinché mandino al rogo Ponzinibio e il suo libro nefasto.²⁰

3. L'opera che aveva suscitato la reazione rabbiosa di Spina è un testo singolare per la sua eterogeneità, dichiarata fin dal titolo: tratta delle streghe («de lamiis»), dell'eccellenza del diritto («de excellentia utriusque iuris»), e contiene anche alcune considerazioni sul crimine d'eresia. Se è vero che, dei tre argomenti, solamente le streghe hanno suscitato l'attenzione degli studiosi, è chiaro però che Ponzinibio ritenne che il più importante fosse il primato della giurisprudenza, visto che l'affrontò per primo dedicandogli una parte maggiore del libro: ventisei pagine, contro i venti sulla stregoneria, nell'edizione del 1592. La terza par-

PAOLA ZAMBELLI, *Magia e sistemi. Platonici e aristotelici di fronte a divinazione, prodigi, stregoneria ed eresia*, in EAD., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*. Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 211-248; EAD., «Aristotelismo eclettico» o polemiche clandestine? *Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, a cura di OLAF PLUTA, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1988, pp. 535-572; M. TAVUZZI, *Prierias* cit., pp. 97-104.

²⁰ BARTOLOMEO SPINA, *Apologia tertia*, cap. III, in *Malleus maleficarum, maleficas et earum haeresim framea conterens, ex variis auctoribus compilatus*, I, Lione, Claude Bourgeat, 1669, t. II, parte I, p. 180: «... [inquisitores] hunc virum [scil. Ponzinibio] de haeresi ex hoc suspectum... in multis etiam deprehensum a veritate fidei in hoc suo opere deviare, praeoccupent et contra eum cito procedant tamquam de haeresi vehementer suspectum, necnon haeticorum fautorem, defensorem, ac pro modulo suo sanctissimi officii fidei impeditorem, publiceque (nisi humilietur) dehonestatum, omnem haeresim et fautoriam abiurare faciant, quando redire ad Ecclesiae gremium voluerit, vel certe obstinatum tradant brachio seculari, vel etiam damnent et igni, publico iudicio, tradant eius hoc opus ignorantiae plenum, et infidelitate refertum».

te, invece, è una trattazione di taluni aspetti del tema legale classico *De haereticis*, che occupa le diciassette pagine conclusive e contiene solo pochi accenni alla stregoneria e alla dignità delle leggi: non me ne occuperò qui, non perché la giudichi poco importante, ma perché analizzarla in modo soddisfacente richiederebbe l'esame di questioni complesse e non del tutto pertinenti al mio contributo – troppo spazio, insomma, per i limiti che mi sono dati.

Per quanto i ricercatori abbiano di fatto disgiunto le prime due parti, scegliendo di occuparsi solo di quella che tratta «de lamiis», esse sono in realtà strettamente legate, come spiega lo stesso autore raccontando al dedicatario la genesi del libro. Il forte intensificarsi a Piacenza dei processi alle streghe, scrive Ponzinibio, lo aveva indotto a mettere per iscritto «vera ac utilia» in una materia tanto controversa; ma essendo la stregoneria ritenuta comunemente tema spettante ai teologi («... videtur theologorum materia, quia de fide agitur»), per evitare l'accusa di aver invaso il campo altrui egli aveva deciso di dimostrare che le leggi possono essere adottate per la risoluzione delle questioni teologiche: per questa ragione aveva trattato «de excellentia iuris». ²¹ Il giurista piacentino, dunque, non era interessato a discettare di un semplice problema di competenza, simile a quelli che all'epoca si stavano moltiplicando, e sfociavano spesso in duri conflitti di giurisdizione fra tribunali e giudici laici, da un lato, ed inquisitori, dall'altro. ²² Il suo obiettivo dichiarato era in effetti un altro, cioè quello di considerare la questione del

²¹ *De lamiis*, edizione Pavia, 1511, c. 1v (corrispondente a p. 234 nell'edizione 1592): «Versabatur superioribus diebus animus meus in materiam lamiarum, quarum persecutiones in hac urbe Placentina valde frequentari cepere, et cogitabam que occurrerant, et vera ac utilia mihi videbantur in ipsa eadem materia, in qua plurimae quaestiones exortae sunt, scriptis demandare... Verum, quia videtur theologorum materia, quia de fide agitur, ne possit mihi obiici quod scriptum est vi.q.iii.c.scriptum, ubi dicitur "in alienam messem manum non apponas", censei in primis aliam dubitationem excitare, videlicet: nunquid canones legesve adduci ac allegari possint ad interpretationem divinarum scripturarum ac seu ad declarationem vel decisionem theologiarum quaestionum» (vedi anche *infra*, p. 14 n. 30). È notevole che il termine «persecutiones», presente nelle prime due edizioni del *De lamiis*, sia stato sostituito, in tutte le altre edizioni che ho visto, da «operationes», stravolgendo il significato originario in modo evidente e certamente intenzionale: non più aumento della persecuzione delle streghe, ma aumento delle stregherie.

²² Nulla sappiamo dei processi ai quali Ponzinibio sembra fare riferimento (vedi n. precedente); sappiamo però che proprio a Piacenza, nel 1503, l'inquisitore Giorgio Caccatossici da Casale era stato costretto chiedere a papa Giulio II un breve per mettere a tacere le critiche di coloro che – chierici e laici – osavano contestargli che i delitti di stregoneria non ricadevano sotto l'autorità del suo ufficio («praemissa delicta ad eiusdem Georgii inquisitionis officio non pertinere»). Cfr. M. TAVUZZI, *Renaissance inquisitors* cit., pp. 74-75.

trasporto delle streghe al sabba («ludus», o gioco, come veniva chiamato nell'Italia settentrionale), esaminandone la natura e possibilità; ma, viste le considerazioni preliminari sul rapporto tra diritto e teologia, il lettore avvertito poteva capire facilmente che il libro aveva anche altri fini molto più ambiziosi, come vedremo.²³

Il volo della strega, idea centrale nella nuova teoria della stregoneria diabolica, era un problema assai discusso, e tra gli stessi teologi domenicani non mancavano voci caute (o decisamente scettiche), che ammettevano che volo e sabba potessero essere non fatti reali, ma solo sogni o visioni, frutto degli inganni del diavolo.²⁴ Ponzinibio però non era un teologo, ma un avvocato che aveva deciso di trattare l'argomento scendendo sul terreno delle scienze sacre, manifestando anzi fin dall'inizio la sua intenzione di affrontare il passo evangelico che i demonologi citavano per dimostrare, per analogia, la possibilità fisica del viaggio aereo dei seguaci del diavolo ai loro raduni: Matteo 4.5 (Satana tenta Cristo trasportandolo sul pinnacolo del Tempio e poi su di un'altissima montagna).

La sua pretesa non era del tutto inaudita: Ulrich Molitor, anch'egli uomo di legge, nel suo fortunatissimo *De lamiis et pythonicis mulieribus* aveva dibattuto a fondo problemi come il permesso divino che consente la stregoneria, e la stessa realtà del volo e del sabba – negandola recisamente.²⁵ Molitor, tuttavia, era legittimato a scrivere delle streghe per la sua funzione di ufficiale e consigliere dell'arciduca d'Austria, committente del libro: la solidità della sua posizione gli aveva consentito di toccare questioni squisitamente metafisiche senza neppure un cenno di deferenza convenzionale verso i teologi, in tal modo suggerendo indi-

²³ *De lamiis*, p. 234: «Lamiarum materiam, quas vulgus striges appellat [...] tractatus, assumo, quod scribitur Matt. 4 capit.: "Assumpsit eum diabolus in sanctam civitatem et statuit eum supra pinnaculum templi" [...] Ex hoc arguunt multi et asserunt, mulieres istas ad ludum daemonis et per ipsum daemonem deferri posse [...]; immo [...] inferunt credendum esse, fore eas ad ipsum ludum omnino portari vere, quoniam quod est possibile est admissibile. Verum, quoniam ego contrariam sententiam favore fidei semper existimavi benigniorem, non per modum conclusionis, quoniam prudentiorum iudicio me subiiicio, decrevi in oppositum [...] nonnullas brevissimas rationes afferre».

²⁴ Cfr. MATTEO DUNI, *Skepticism*, in *Encyclopedia of Witchcraft* cit., IV, s.v.; tra i domenicani, era scettico addirittura il Generale dell'ordine Tommaso De Vio, cardinal Caetano: vedi VINCENZO LAVENIA, «Anticamente di misto foro». *Inquisizione, stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di GIOVANNA PAOLIN, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 41-42.

²⁵ Cfr. EDWARD BEVER, *Molitor, Ulrich*, in *Encyclopedia of Witchcraft* cit., III, s.v.; MATTEO DUNI, *Molitor, Ulrich*, in *Dizionario dell'Inquisizione* cit.

rettamente che essi non dovessero avere voce in materia di stregoneria.²⁶ Ponzinibio invece, per quanto sappiamo, non poteva vantare un ruolo tanto eminente; e certo non bastava a coprirgli le spalle la dedica del *De lamiis* a Carles, pur autorevole rappresentante di un potere secolare che forse appariva all'autore come una garanzia d'indipendenza dalla sfera ecclesiastica. Egli era stato costretto perciò a cercare altrove il fondamento delle sue critiche e della loro legittimità, trovandolo nella superiorità della giurisprudenza su tutte le altre discipline.

4. La prima parte del libro affronta la dimostrazione di questa tesi impegnativa *more scholastico*, ossia esaminando per primi gli argomenti in contrario: anzitutto, è pacifico che l'interpretazione delle Scritture spetti ai teologi, e che nessuno possa intromettersi nel loro campo. La distinzione delle sfere di competenza trova un parallelo perfetto nella separazione dei poteri ecclesiastico e secolare, ognuno dedito ai propri negozi e rispettoso delle prerogative dell'altro. La superiorità della scienza teologica è inoltre assodata, stante l'inferiorità della legge imperiale a quella divina: la giurisprudenza è quindi inferiore all'etica, a sua volta inferiore alla teologia, la quale di conseguenza non può essere interpretata alla luce di saperi meno elevati. Non basta: a ben vedere, il diritto non può nemmeno essere considerato «scientia» autentica, poiché i suoi cultori non dispongono di un modo di argomentare valido, e soprattutto si limitano ad invocare il dettato della legge («ita lex dicit, ita canon loquitur») senza conoscere in profondità le cause dei principi che si applicano nel loro campo, e dunque senza raggiungere la dignità di scienza, poiché «scire est rem per causas cognoscere».²⁷ La carenza di scientificità è confermata dalla natura volontaria della legge, in quanto basata sulla volontà del principe («quod principi placuit, legis habet vigorem»), e dalla sua caratteristica variabilità locale, visto che città diverse hanno statuti diversi: la sua conoscenza, quindi, «non potest dici scientifica, quia scientia debet esse de immutabilibus, aeternis et determinatis», a norma di Aristotele.²⁸

Esposte le pretese dei detrattori della giurisprudenza, per confutarle Ponzinibio si muove su tre direttrici: la rivendicazione dell'origine divina del diritto, la dimostrazione della sua natura di «scientia», la sua esalta-

²⁶ Cfr. WOLFGANG BEHRINGER, *Malleus maleficarum*, in *Encyclopedia of Witchcraft* cit., III, s.v. (p. 722).

²⁷ *De lamiis*, pp. 236-237.

²⁸ *Ivi*, pp. 237-238.

zione in quanto sapere universale e sommamente necessario. Per quanto riguarda il primo punto, è sufficiente ricordare che le leggi ebbero principio da Dio in paradiso, tanto che si dice siano state promulgate «a Deo ex ore prudentum et imperatorum»: a motivo della loro genesi debbono perciò potersi allegare nell'esame delle Scritture. Ma c'è di più: la scienza legale riguarda direttamente la fede, in quanto molti titoli del *Digesto*, trattando di materie celesti più che terrene, «nos dirigunt in Deum, et tendunt ad fidem». Per questo motivo ai giuristi non serve studiare teologia, visto che tutto ciò che attiene alla fede e alla conoscenza del diritto divino è contenuto nel *Corpus iuris*.²⁹

In secondo luogo, la giurisprudenza può dirsi veramente «scientia» speculativa, poiché dibatte i nodi legali più complessi attraverso investigazioni sottili basate su di un «modum arguendi» del tutto scientifico, per quanto certamente diverso da quello delle altre discipline.³⁰ Ponzinibio rivendica con orgoglio la concretezza del sapere dei legisti e del suo oggetto, di contro alle «ociosae philosophorum scholae», respingendo come assurda la pretesa che essi trattino la loro materia secondo il modo dei «dialectici». ³¹ Allo stesso modo, ridicola è l'accusa loro rivolta di applicare la legge ignorandone i principi: richiamandosi al grande commentatore trecentesco Baldo degli Ubaldi, Ponzinibio argomenta che i giuristi sono investigatori acuti della «ratio» della legge, cioè della sua «anima», che ne è «spiritus vivificans», causa e fondamento ultimo.³² Quanto alla variabili-

²⁹ *De lamiiis*, pp. 240-241: «... non expedit nobis [scil. giuristi] legere theologiam, quia omnia pertinentia ad fidem et ad divini iuris scientiam reperiuntur in corpore iuris». Ponzinibio si riferisce qui alla Glossa accursiana al *Digesto*, ove si definisce il diritto «divinarum atque humanarum rerum notitia»: cfr. DIEGO QUAGLIONI, *Autosufficienza e primato del diritto nell'educazione giuridica preumanistica*, in *Sapere e/è potere. Discipline, dispute e professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*, Bologna, Comune di Bologna - Istituto per la Storia di Bologna, 1990, II, *Verso un nuovo sistema del sapere*, a cura di ANDREA CRISTIANI, pp. 125-134, p. 126.

³⁰ *De lamiiis*, pp. 245-246. Nell'epistola dedicatoria a Carles, Ponzinibio aveva chiarito di aver preso le mosse per l'esaltazione delle leggi proprio dalla constatazione che il diritto poteva dirsi scienza in senso del tutto diverso da quello inteso dai «logici» («Et cum id faciens [scil. scrivendo delle streghe] inciderit ut arguendo dicerem ius nostrum scientiam nequaquam logicorum more dici posse; et ad id longius progrediens, excellentiam eius explicaverim [...]»): *De lamiiis*, ed. Pavia, 1511, c. 1v).

³¹ *De lamiiis*, p. 252: «... legistae sunt reales locutores et rebus, et non verbis, intendentes, quia non verbis sed rebus leges imponuntur».

³² *Ivi*, pp. 253-254. Su Baldo e il tema dello «spiritus» della legge, cfr. DONALD R. KELLEY, *Civil Science in the Renaissance: Jurisprudence Italian Style*, «The Historical Journal», XXII, 1979, pp. 777-794.

tà delle leggi, essa non discende dalla mutevolezza dei principi del diritto – che sono in effetti immutabili – ma dalla necessità di applicare disposizioni appropriate alla molteplicità infinita delle situazioni concrete.³³

La grandezza del giure, in ultima analisi, risiede nella sua capacità di guidare il mondo verso il sommo Bene alla luce di regole certe ispirate all'equità: il diritto «facit homines virtuosos, dirigens eos in Deum, tollens lites, rixas, controversias et talia ex quibus solent sequi homicidia et omnia alia mala». Per questo la scienza legale può dirsi «conservativa animae et corporis, et sic sanctissima quoad animam et firmissima quoad mundum» e dunque veramente «sapientia», in base al dettato aristotelico che vuole la «sapientia... conservativa animae, sicut sanitas corporis». Lo status di «sapientia», ossia di conoscenza delle cose divine, oltre che di quelle umane, sancisce il ruolo supremo e universale del diritto, che è baluardo della città terrena ben regolata e al tempo stesso strumento indispensabile alla salvezza delle anime, comprendendo in sé, in quanto tale, le funzioni proprie della teologia. L'eminenza assoluta della disciplina legale su ogni altra comporta evidentemente, da un lato, che sia del tutto legittimo ricorrervi per interpretare e chiarire le Scritture sacre, dall'altro, la nobiltà e l'eccellenza dei suoi cultori (dimostrate, e contrario, dal fatto che gli infami e gli ebrei non possono addottorarsi in legge).³⁴ Le disposizioni del canone *De haereticis*, che impongono la presenza dei giureconsulti nei processi per eresia, provano definitivamente il pieno diritto di questi ultimi a intervenire nelle questioni inerenti alla fede con dignità pari a quella degli inquisitori.

5. L'impalcatura concettuale di questa rivendicazione impressionante della dignità della giurisprudenza deve indubbiamente molto alla tradizione della «disputa delle arti». Esempio tardo del genere, il *De excellentia utriusque iuris*, tuttavia, non è tanto da accostare alle polemiche umanistiche che, a seguito del fondamentale *De nobilitate legum et medicinae* di Coluccio Salutati, segnarono un lungo e profondo ripensamento dei rapporti tra scienze naturali e scienze umane.³⁵ Linguaggio, argomenta-

³³ *De lamiis*, pp. 259-260.

³⁴ *Ivi*, pp. 247, 251.

³⁵ Sulla «disputa delle arti» si vedano EUGENIO GARIN, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Firenze, Vallecchi, 1947 (seconda ed. Roma, 1982); LUISA AVELLINI, *Le «lodi» delle discipline come fonti per la disputa delle arti*, «Schede umanistiche», II, 1988, pp. 5-16; ANDREA BATTISTINI, *Il rasoio e lo scalpello. Le forme della disputa delle arti dal medioevo all'età moderna*, in *Sapere e/è potere cit.*, vol. I, *Forme e oggetti della disputa delle arti*, a cura di LUISA AVELLINI,

zioni, *auctoritates* sono piuttosto quelli tipici dei grandi interpreti del diritto i quali, a partire almeno da Accursio, e poi fino ai maggiori commentatori del Trecento – da Cino da Pistoia a Bartolo da Sassoferrato, a Baldo degli Ubaldi – sulla scorta della rielaborazione del patrimonio giuridico antico avevano ambiziosamente formulato la dottrina del primato della scienza legale e della sua autonomia da ogni altro sapere.³⁶ L'affermazione di Ponzinibio che la Scrittura possa essere interpretata alla luce delle leggi riecheggia l'orgoglio col quale Bartolo aveva definito la «civilis sapientia», ossia la giurisprudenza, non solo più nobile e perfetta d'ogni altra disciplina, ma anche «attribuzione di “misura” e di “legittimazione” delle altre scienze».³⁷ Il *De excellentia utriusque iuris*, dunque, s'inseriva consapevolmente nel solco di una tradizione “alta”, e al tempo stesso ne rinnovava temi ed accenti con un'incisività che invano si cercherebbe nell'abbondante produzione coeva di «lodi» generiche e stereotipate delle diverse discipline accademiche. Se l'indebolirsi della *vis* polemica caratteristica dei dibattiti degli umanisti del primo Quattrocento, e il concordismo accentuato tra le scienze e i loro esperti, sono i tratti più evidenti delle «dispute» che si scrivevano in Italia settentrionale nell'ultimo quarto di quel secolo e agli inizi del Cinquecento, bisogna dire che nel testo del giurista piacentino si respira un'aria ben diversa e di sicuro non convenzionale.³⁸ Il timbro della sua originalità risuona più fortemente proprio nella risolutezza con la quale l'autore rifiuta la sottomissione del diritto alla teologia («subiectum legalis scientiae non est tantum circa mores, sed etiam circa fidem, quia nedum subiicitur ethicae, sed etiam theologiae»), argomento sul quale anche il grandissimo Bartolo aveva evitato affermazioni troppo nette.³⁹

pp. 11-40; PATRICK GILLI, *La Noblesse du droit. Débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Champion, 2003.

³⁶ Cfr. D. R. KELLEY, *Civil Science in the Renaissance* cit.; ID., *Jurisconsultus Perfectus: the Lawyer as Renaissance Man*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LI, 1988, pp. 84-102; D. QUAGLIONI, *Autosufficienza e primato del diritto* cit.; P. GILLI, *La Noblesse du droit* cit., pp. 155-160.

³⁷ BARTOLO, *De testibus* (1357 circa), citato in D. QUAGLIONI, *Autosufficienza e primato del diritto* cit., pp. 130-132: «...est enim res sanctissima ista civilis sapientia, ut Ulpia. ait. ipsa enim causas altissimas considerat, quia est divinarum atque humanarum rerum notitia, et cognitio, iudicat de principiis aliarum scientiarum».

³⁸ Cfr. A. BATTISTINI, *Il rasoio e lo scalpello* cit., pp. 19-21; L. AVELLINI, *Le «lodi» delle discipline* cit., pp. 6-7.

³⁹ *De lamiis*, p. 240; su Bartolo vedi D. QUAGLIONI, *Autosufficienza e primato del diritto* cit., p. 130.

L'ardita tesi dell'assorbimento di tutte scienze, comprese quelle sacre, sotto il dominio delle leggi, trova invece una consonanza significativa nella *Oratio in laudem iuris civilis* che Andrea Alciato pronunciò come lezione inaugurale all'università di Avignone nell'autunno del 1520, quindi in anni vicini a quelli del *De lamiis*.⁴⁰ L'eleganza raffinata della prosa alciatea, la fitta trama di rimandi ai classici – elementi del tutto assenti in Ponzinibio – propongono una visione della conoscenza umana e delle sue diverse branche nella quale lo «ius» assume allo status di «vera philosophia», e si esaltano i giuristi in quanto i soli in grado di trattare con cognizione di causa le materie che davvero attengono alla religione, mentre i teologi sono ritratti come avviluppati in «infinita alterationum volumina, innumeraeque ineptae quaestiones, quae id in divino cultu possunt, quod canis in balneo».⁴¹ La battuta finale esprimeva, con un ammiccamento compiaciuto ai lettori degli *Adagia* erasmiani, il disprezzo del grande giurista per la vuota dottrina degli scolastici; ma, a parte le differenze di forma e di tono, l'*Oratio* manifestava una sintonia piena con il tema centrale di Ponzinibio: il diritto non solo come garante supremo dell'ordine civile, ma anche come espressione più alta del sapere umano, e unico vero tramite con il Divino.⁴²

Pochi anni prima della prolusione avignonese – probabilmente nel 1516 – Alciato si era confrontato concretamente con la teologia, o meglio, con le sue ricadute giudiziarie, e proprio in materia di stregoneria.⁴³ Il *consilium* che gli era stato richiesto allora, in occasione di una

⁴⁰ ANDREA ALCIATO, *Oratio in laudem iuris civilis, in principio studii habita, cum Avenione profiteretur*, che ho visto in *Andreae Alciati Mediolanensi iudicarii processus compendium*, Coloniae, apud Melchiorum Novesianum, 1537, ff. non nn. ma pp. 223v-231r (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Magl. 19.7.302). Per la datazione dell'*Oratio* vedi ROBERTO ABBONDANZA, *Alciato, Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960, s.v., p. 71.

⁴¹ A. ALCIATO, *Oratio in laudem iuris civilis* cit., p. 228r. Il riferimento è ad uno dei più noti *Adagia*, *Quid canis et balneo?* (I.iv.39), in DES. ERASMI ROTERODAMI, *Opera omnia*, ord. II, t. I, North Holland, Amsterdam-London-New York-Tokyo, 1993, pp. 438-442. Sul tema del diritto come «vera philosophia», precedente alla nascita dell'umanesimo giuridico, si veda DONALD R. KELLEY, *Vera Philosophia: the Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence*, «Journal of the History of Philosophy», XIV, 1976, pp. 267-279.

⁴² Alciato ritornò su questi temi, esprimendosi in senso analogo, nella più tarda (1537) *Oratio Andreae Alciati dum Bononiam adscitus esset, et cooptatus in locum Pauli Parisii ad publice profitenda iura civilia*, sulla quale cfr. L. AVELLINI, *Le «lodi» delle discipline* cit., pp. 11-15.

⁴³ A. ALCIATO, *De lamiis seu strigibus* cit. Il *consilium* fu pubblicato per la prima volta nella seconda edizione del *Parergon iuris* (1544), ma gli eventi dai quali scaturì, a quanto scrive lo stesso autore, risalgono a poco tempo dopo il conseguimento del dottorato

grande caccia alle streghe in Valtellina, distingueva il grado di responsabilità delle donne accusate, e respingeva le pretese di un inquisitore che avrebbe voluto bruciarle tutte per il crimine di partecipazione al sabba: di quest'ultimo Alciato sosteneva l'irrealità, dipingendo le teorie dei teologi come storie fantasiose ed inutilmente complicate in confronto ai solidi, lineari ragionamenti degli interpreti delle leggi.⁴⁴ La diversità degli strumenti letterari e retorici del giurista milanese rispetto a quelli di Ponzinibio è, come nella *Oratio in laudem iuris civilis*, palese; entrambi, tuttavia, muovevano da una concezione egemonica della «civilis sapientia» (implicita, nel *consilium* di Alciato; argomentata estesamente, in Ponzinibio) per affermare che i giuristi avevano capito molto meglio dei teologi-inquisitori la natura della stregoneria, e se e quando essa fosse da punire. La caccia alle streghe, insomma, stava diventando terreno di confronto e di scontro tra le due categorie professionali che vantavano competenza su di essa; ma il disaccordo su come si dovessero distinguere le prerogative degli uni da quelle degli altri evidentemente sottendeva un dissidio più ampio e complessivo tra visioni alternative del sistema del sapere, cioè soprattutto del posto e del ruolo che le diverse scienze dovevano avere nell'organizzazione della società e nella vita degli uomini.

6. Apertosi la via con il «de excellentia utriusque iuris», Ponzinibio affronta la questione «de lamiis» riassumendo lucidamente le prove addotte a sostegno della realtà del volo delle streghe e del sabba («ludus»). Anzitutto, gli elementi (a prima vista) inoppugnabili: le confessioni delle donne che si sarebbero effettivamente recate in volo all'incontro col diavolo, e l'«experientia» dei molti che asseriscono di aver visto

(1516). Il capitolo sulle streghe del *Parergon iuris* fu citato estesamente da Johann Wier nel *De praestigiis daemonum* (1563), ed ebbe un'eco rimarchevole negli *Essais* di Montaigne: cfr. MATTEO DUNI, *Alciati, Andrea*, in *Encyclopedia of Witchcraft* cit., I, s.v.

⁴⁴ A. ALCIATO, *De lamiis seu strigibus* cit., col. 406, a proposito della teoria secondo la quale i demoni, assumendo le sembianze delle streghe volate al sabba, potevano ingannarne i mariti facendo loro credere che le mogli erano rimaste a letto nelle loro case: «Cur non potius cacodaemonem cum suis daemonibus, illam [sål. la donna accusata] vero cum marito fuisse praesumis? Cur verum corpus in ficto lusu, phantasticum in vero lecto comminisceris? Quid hic est opus usque adeo augere miracula, et non tam theologum, quam τερατολογον agere, saevioemque partem in poenis eligere? [...] Ego certe magis iuri pontificio communique nostratum doctorum interpretationi hac in quaestione, quam theologis istis, tribuerim [...]». Sulla credenza nei poteri illusionistici dei demoni cfr. S. CLARK, *La storia della stregoneria e il senso della vista* cit.

e conosciuto questo fenomeno, provandone quindi l'esistenza («fama publica facit fidem»)⁴⁵ Vi è poi un gruppo consistente di argomentazioni basate sull'analogia, come la dimostrazione della possibilità del volo delle streghe fondata sul passo evangelico del trasporto di Cristo da parte del diavolo, oppure sull'inversione simmetrica («ratione contrariorum»). Chi ragiona secondo questa seconda «ratio» sostiene che, stante la volontà del diavolo di essere adorato come lo è Dio, e al tempo stesso di offenderlo in sommo grado, è verosimile («argumentum a verosimili») che le streghe adorino Satana realmente come i fedeli fanno con Dio, e che altrettanto reali siano gli atti di profanazione delle cose sacre compiuti al sabba: infatti, se non lo fossero, l'adorazione del diavolo non sarebbe uguale e contraria a quella di Dio e quindi l'offesa arrecata alla maestà divina sarebbe minore.⁴⁶ Infine, si dimostra che il canone *Episcopi* non si riferisce alla nuova setta delle streghe poiché condanna eresie ben diverse, come la credenza di volare la notte sopra certe bestie al seguito della dea pagana Diana, che non hanno niente a che vedere con quanto confessato dai membri della società diabolica. In tal modo viene a mancare agli scettici uno dei fondamenti più solidi, cioè l'autorevole testo attribuito (erroneamente, come sappiamo oggi) al concilio di Ancyra che era invocato per sostenere il carattere esclusivamente mentale, onirico o allucinatorio, delle esperienze delle streghe.⁴⁷

Proprio quest'ultima tesi, invece, diventa l'architrave dell'analisi articolata e minuziosa con la quale Ponzinibio smonta pezzo per pezzo le teorie dei demonologi. Il primo passo è il rifiuto di ammettere come fatti accertati il volo e il sabba: di essi non vi è alcuna prova, ed affermare che le streghe possano coprire distanze smisurate in tempi brevissimi è sostenere cosa del tutto inverosimile («argumentum a minus verisimili»), dunque da stimare falsa.⁴⁸ Si tratta, in verità, degli inganni del

⁴⁵ *De lamiis*, p. 261.

⁴⁶ Sul tema dell'inversione, individuato come centrale nell'idioma della demonologia, si veda almeno S. CLARK, *Thinking with Demons* cit.

⁴⁷ Sul canone *Episcopi* e la sua importanza cfr. EDWARD PETERS, *Canon Episcopi*, in *Encyclopedia of Witchcraft* cit., I, s.v.; testo originale in J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen* cit., pp. 38-39; traduzione italiana annotata del canone in *La stregoneria* cit., pp. 21-26.

⁴⁸ *De lamiis*, pp. 265-266: «...facta non praesumuntur nisi probentur, ...sed de hoc [scil. il volo delle streghe e il sabba] non constat nec probatur, ut infra dicam... dicere quod talis delatio [scil. delle streghe] sit vera et quod tam subito tales personae pertranseant per tot terrarum spacia, et quod faciant talia tam in ipso ludo quam in eundo et redeundo, que dicuntur facere, est longe a verisimili, ergo reputanda falsa...».

demonio, le cui arti – a norma del canone *Nec mirum* – sono tutte basate sull'illusione e la falsità e hanno presa particolarmente forte sulle categorie di persone alle quali appartengono le streghe, cioè le donne e i «rustici», che sono impressionabili, ignoranti e dunque facilmente ingannabili.⁴⁹ È ancora la legge, cioè il canone *Episcopi*, che, se rettamente intesa, conferma la natura solo immaginaria delle scorribande e delle gozzoviglie stregonesche (al pari delle credenze di sette più antiche, ma molto simili), in quanto prescrive di non credere che esse avvengano «in corpore, sed in spiritu tantum».

Date queste premesse, si dimostra l'infondatezza di tutti gli elementi che proverebbero la realtà della stregoneria: le confessioni delle streghe sono inattendibili, non solo perché vengono da persone «illusae» ma anche perché contengono cose impossibili dal punto di vista sia naturale che legale.⁵⁰ Di conseguenza esse possono servire unicamente ad appurare le credenze di coloro che le rendono, non a rivelare circostanze o fatti reali. Se ciò che le streghe riferiscono, poi, esiste solo nella loro mente, allora la stregoneria non ha realtà fisica e di essa non è possibile avere «experientia»: ne discende che ogni eventuale testimonio delle imprese dei seguaci di Satana è sospetto di mendacio o di errore.⁵¹

Questa dialettica agguerrita doveva però misurarsi anche col difficile ostacolo della narrazione evangelica del volo di Cristo (Mt 4,5), la cui verità letterale non poteva essere messa in discussione. La via scelta dall'autore del *De lamiis* è quella di evidenziare l'eccezionalità assoluta di quell'episodio: Cristo stesso, in quanto Dio, permise al diavolo di portarlo in aria, ma i principi del diritto non consentono di ricavare regole valide universalmente da eventi così rari («ex his, quae raro acci-

⁴⁹ *Ivi*, p. 267: «Ergo auctoritate eius textus [scil. *Nec mirum*] videtur dicendum quod etiam istae mulieres sint illusae... et multo magis cum sint mulieres, et si qui sunt homines, sunt rustici, et personae faciles ad decipiendum *l. cum mul. C. de donat. inter viv.*, et ignorantia dicitur cunctorum errorum magistra...».

⁵⁰ *Ivi*, p. 271: «...cum tales personae sint illusae, ut est dictum, ergo debet dici quod etiam earum confessio est erronea, nec admittenda... confessio enim debet continere verum et possibile... sed ista respuunt ius et natura. Ergo non sequitur, istae mulieres sic confitentur, ergo est; nam confessio longe distat ab actu, et quicquid est contra naturam deficit in suis principiis, ergo naturaliter est impossibile». Una parte di questo passo è ripresa alla lettera da Wier per contestare la fiducia acritica riposta nelle confessioni come prova contro le streghe, nota M. VALENTE, *Johann Wier* cit., p. 218.

⁵¹ *Ivi*, p. 272: «...quia cum haec fiant tantummodo in spiritu, non potest de eis per testes de visu deponentes haberi scientia, et sic non potest dici constare per experientiam, quia non apparentium sive non entium nulla est qualitas».

dund, non fit lex nec regula»), altrimenti anche la risurrezione di Lazzaro renderebbe necessaria una «lex de resurgentibus a mortuis». Con un colpo a sorpresa il giurista piacentino capovolge allora il ragionamento dei demonologi: il passo di Matteo non prova che il viaggio aereo della strega è sempre reale, bensì, al contrario, che può esserlo soltanto nei casi specifici nei quali risulti il permesso esplicito di Dio – vale a dire mai, ovviamente.⁵² Del resto, se il «tentator universalis mundi» fosse davvero libero di portare al sabba tutti quelli che volesse, perché mai si dovrebbe accontentare – come invece succede – in fondo di poche persone, tutte di vile condizione? La verità è che il diavolo non ha alcun bisogno di far volare i suoi adepti ad un «ludus» reale, poiché gli è sufficiente che costoro lo adorino nell'intimo per raggiungere il suo scopo, ossia «hominis mentem habere captivatam, ut sic possit homo decipi».⁵³

A questo punto, in sei brevi considerazioni conclusive Ponzinibio tira le somme della riduzione sistematica della stregoneria ad illusione. Anzitutto, l'intero catalogo delle nefandezze che le seguaci di Satana compirebbero al sabba, dalla profanazione dell'eucarestia agli amplessi nei quali i loro amanti diabolici le conoscerebbero «ab utraque parte cum membro bifurcato», è da ritenersi falso.⁵⁴ Quanto ai racconti delle streghe che riferiscono di succhiare il sangue ai bambini nottetempo, essi non sono credibili – anche se si prescinde dall'inattendibilità della fonte – poiché è inconcepibile che Dio lasci la vita degli innocenti alla mercè del diavolo e dei suoi malvagi proseliti. È ben vero che molti bimbi sono effettivamente stregati, ma ciò può avvenire tramite i canali “normali” («per incantationem et maleficia»), come descritto nel titolo *De frigidis et maleficiatis* (X.4.15), cioè soprattutto in modo naturale, per l'influsso dell'anima infetta che viene trasmesso dallo sguardo reso velenoso («... naturaliter, oculo utenti ac infecto propter animam infectam»)⁵⁵

Particolarmente importanti sono le conseguenze legali: per tutti i

⁵² *Ivi*, p. 275: «...quia [Cristo] fuit portatus ab ipso diabolo, sive assumptus, ex permissu eius [scil. di Cristo], potest inferri et dici quod si non constat de permissu Dei, quod nullo modo possit vel debeat concedi talis delatio».

⁵³ *Ivi*, p. 276.

⁵⁴ *Ivi*, p. 279.

⁵⁵ *Ibid.*: «...Nec habet refragari opinio hominum, quae est communis, quae est quod parvuli stricantur et saepe hoc experientia docente, quoniam potest responderi, quod non stricantur per ingressum domorum de nocte et modo praedicto, sed aliter et alio modo, scilicet per incantationem et maleficia, per ea quae habentur *toto titulo De frigidis et maleficiatis* ... sed naturaliter, oculo utenti ac infecto propter animam infectam ...».

motivi enunciati, le confessioni delle streghe sono inservibili in tribunale, non fornendo al giudice alcuna prova e neppure indizi validi per ulteriori indagini contro terzi. Per quanto la prassi corrente sia diversa, nota l'autore con disapprovazione, senza dubbio il crimine di stregoneria fa eccezione alla regola prevista dal canone *In fidei favorem*, che prescriverebbe l'ammissibilità delle testimonianze contro i correi nei processi per eresia: le streghe, infatti, sono sempre in potere del diavolo, ed esiste quindi il pericolo reale che, per loro tramite, il "padre della menzogna" possa far condannare chi non ha colpe. Ne discende che nessuno può essere processato sulla sola base delle parole di una strega.⁵⁶

Nelle ultime considerazioni Ponzinibio per la prima volta chiama in causa direttamente gli inquisitori, rivolgendo loro due consigli provocatori: primo, devono imporre l'abiura a chi creda alla realtà del volo e del sabba, dato che si tratta di un'opinione «reprobata»; secondo, visto che il diritto «est scientia conferens ad disputationes theologales», devono chiamare i dottori in legge ad assistere ai processi fin dall'inizio, non soltanto alla fine.⁵⁷ Il *De lamiis* si chiude dunque in pieno ed esplicito dissenso dall'operato dell'inquisizione.

7. Non poche di queste critiche erano già in circolazione, alcune formulate dagli stessi demonologi (spesso come bersaglio polemico da confutare), altre da autori manifestamente scettici. Molitor, ad esempio, era stato altrettanto deciso nel rifiuto di credere a molto di quel che si diceva delle streghe, mentre Vignati – per quanto in un'opera edita solo alla fine del Cinquecento – oltre ad esprimere dubbi sul volo e sul sabba, aveva escluso che la confessione di una strega fornisse indizi sufficienti ad autorizzare la tortura dei suoi presunti complici.⁵⁸ In anni

⁵⁶ *Ivi*, p. 281: «Et propterea [le parole delle streghe] contra alios non facient fidem nec indicium, etiam ad inquirendum, licet aliter videatur observatum et, ut arbitror, male, cum dicta talium personarum procedant ab his, qui per deceptos homines alios decipere quotidie gestiunt... et quia hoc modo, daemone illudente, possent boni et iusti accusari, cum daemon se transferat in diversarum personarum species et eas ostendat se immiscendo per imaginaria vasa d. ca. *Episcopi*».

⁵⁷ *Ibid.*: «...inquisitores debent facere abiurare illam opinionem, quod eatur ad ipsum ludum et seu quod portentur personae de loco ad locum in corpore et vere, cum talis opinio sit reprobata. Quod puto notandum, licet novum, et non observetur».

⁵⁸ Vedi U. MOLITOR, *De lamiis et pythonicis mulieribus* cit., in particolare i capp. VII-X, nell'ampia scelta proposta in *La stregoneria* cit., pp. 117-127; A. VIGNATI, *Quaestio unica de lamiis seu strigibus... cum commentariis Francisci Peñae in Malleus maleficarum, maleficas et earum haeresim framea conterens* cit., I, tomo 1, pp. 131-162, in particolare pp. 136-141, 155-157.

prossimi al *De Lamiis*, il francescano Samuele de' Cassini nella sua *Questione de le strie* (pubblicata a Pavia nel 1505) era stato anche più duro di Ponzinibio, arrivando addirittura ad accusare di eresia gli inquisitori che credevano alle streghe.⁵⁹

Non avrebbe senso, comunque, valutare il *De lamiis* solo in base all'originalità di questa o di quell'idea: l'opera è importante perché, pur riprendendo in diversi casi argomenti già formulati altrove, li sviluppa fino alle loro estreme conseguenze e li inserisce in un quadro di riferimento consapevolmente alternativo a quello entro il quale operavano gli inquisitori, esaltandone così la portata critica. Ad esempio, quando esamina le testimonianze delle streghe – problema delicatissimo, poiché esse costituivano la prova principale della realtà della stregoneria – l'avvocato piacentino non si accontenta di attribuirle a sogni o illusioni visive a norma del canone *Episcopi*, ma afferma che la loro credibilità, e quindi la verosimiglianza di quel che riferivano, deve essere vagliata in base alla loro compatibilità con le regole della natura e del diritto: in altri termini, le sottopone a criteri di valutazione non coincidenti con quelli dei demonologi, sottraendo dunque alla competenza esclusiva di questi ultimi il giudizio finale.

Il *De lamiis*, tuttavia, non si limitava a riportare il dibattito in un ambito nel quale anche i giuristi avessero voce in capitolo: in effetti, si contrapponeva agli inquisitori sul loro stesso terreno, e di necessità, poiché la questione della possibilità fisica della stregoneria aveva risvolti strettamente teologici che non potevano essere ignorati. Anche se per accenni rapidissimi, Ponzinibio presenta uno scenario metafisico nel quale il sacrificio di Cristo è valso a togliere al Maligno ogni potere reale, lasciandogli solo la facoltà d'ingannare i reietti che a lui si sottomettono.⁶⁰ Dunque il volo di un essere umano, fenomeno possibile solo come eccezione rarissima e per diretto intervento divino, serve proprio ad evidenziare quali siano i limiti normalmente invalicabili del creato. Pensare che, con l'aiuto del diavolo, le streghe possano spesso e volentieri fare ciò che è impossibile per tutti i cristiani, è proprio di teologi

⁵⁹ S. CASSINI, *Questione de le strie* cit., riportata in J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen* cit., p. 271: «... inquisitores facientes capi eos, qui accusantur ab istis lamiis, eo quod viderint illos in ludo, peccant gravissime, cum sit falsissimum et impossibile quod viderint eosdem sic accusatos in tali ludo [...] inquisitores sic credentes sunt heretici, si modo proterviter crediderint homines [...] ad ludum huiusmodi deferri posse».

⁶⁰ *De lamiis*, p. 274: «... per mortem Dei, diavolo est adempta potestas mundi, et relegatus est in inferno, ubi erit ligatus usque ad tempus Antichristi...».

che, come avrebbe scritto Alciato, sono scaduti a narratori di prodigi – «theologoi» divenuti «teratologi».

Ponzinibio, in ogni caso, si era spinto molto più avanti di Alciato sulla via della negazione della stregoneria. Mentre il giurista milanese, infatti, riconosceva che talvolta le streghe effettivamente profanavano i sacramenti, rinnegavano la fede e con arti diaboliche riuscivano di notte a superare porte sbarrate per affatturare bambini, l'autore del *De lamiis* rifiutava di ammettere che tutti questi misfatti potessero mai veramente accadere. Particolarmente notevole è che egli non si limitasse a contestare la realtà del sabba con tutti i suoi annessi, ma proponesse apertamente anche l'idea dell'origine naturale dei malefici. È vero che quest'ultimo spunto rimane appena abbozzato; ma è altrettanto vero che esso s'inserisce in un contesto refrattario alla credenza nella stregoneria, in tutte le sue articolazioni. Chiari sintomi dello scetticismo complessivo di Ponzinibio mi sembrano, da un lato, la parsimonia estrema con cui egli usa le parole legate in modo specifico alla nuova teoria della setta diabolica, ossia «lamia» e «strix» (entrambe compaiono solamente nell'epistola dedicatoria e nella prima pagina del libro, la prima tre volte, la seconda una sola), dall'altro, la completa assenza di termini tradizionali come «malefica» o «sortilega». Scegliendo un linguaggio connotato in senso misogino, ma privo di riferimenti a malefici e incantesimi, il giurista ricorre per lo più ad espressioni come «istae mulieres», talvolta anche «tales personae», per indicare gli individui cui ha dedicato un libro intitolato *De lamiis*: evita sistematicamente, insomma, il benché minimo cenno a fattucchiere e stregoni, in quanto credere alle loro imprese equivarrebbe ad ammettere quei poteri del diavolo nel mondo fisico, che egli invece nega. Per lui, il ruolo di Satana è “soltanto” quello, residuale, del Tentatore che mira a incatenare a sé donne (soprattutto) e uomini con arti che hanno presa sulle loro anime e sulla loro immaginazione, ma nessuna influenza sui loro corpi né su alcun altro elemento materiale del creato. In un quadro del genere, l'unica dimensione in cui la stregoneria può ancora esistere è quella della mente di coloro che cedono alle lusinghe del diavolo e ne diventano schiavi: in altre parole, essa consiste nell'eresia di chi volontariamente ripudia Dio e si dà al Maligno, ma rimane sempre e comunque un atto individuale e interiore, senza effetti fisici.

Depurato così da ogni aspetto tangibile, il crimine delle streghe poteva ritornare ad essere di specifica competenza degli inquisitori – ma solo nella loro veste di teologi e confessori, guardiani dell'ortodossia ed esperti dei travimenti delle anime che da essa si erano allontanate. L'uo-

mo di legge concludeva l'incursione in quello che all'inizio era sembrato campo altrui dimostrando, paradossalmente, che in realtà erano stati altri ad invadere il territorio della sua giurisdizione: giurisdizione, tuttavia, non nel senso stretto di autorità di giudicare una causa piuttosto che un'altra o di soppesare le circostanze di un delitto qualsiasi, bensì nel senso di legittima primazia nell'esame della natura del crimine più micidiale ed insidioso e nella valutazione della sua stessa possibilità. Nella visione di Ponzinibio, la supremazia assoluta della giurisprudenza, che investe i suoi cultori della responsabilità di garantire il benessere materiale e spirituale della società, attribuisce loro anche il diritto-dovere di vigilare sulla religione, e quindi – nel nostro caso – di controllare le teorie dei demonologi, se necessario verificandone presupposti e corollari, sia fisici che metafisici, alla luce delle norme legali. È per questo che l'ultima parola sulle streghe e i loro presunti misfatti spetta ai giuristi.

La distanza dalle posizioni dei teologi militanti, impegnati in quegli anni come inquisitori nell'offensiva contro la setta diabolica, non avrebbe potuto essere più grande. Non a caso, la requisitoria furente di fra Bartolomeo Spina individuò uno dei tratti più pericolosi ed inaccettabili del *De lamiis* proprio nella proposta di valutare col metro delle leggi umane un crimine dagli innumerevoli aspetti sovrumani – dalla funzione della divina provvidenza alla malvagità dei demoni e ai loro poteri, e così via – che solo la teologia poteva comprendere appieno.⁶¹ Il rischio, secondo Spina, era che i principi, del tutto digiuni di scienze sacre, seguendo i consigli di giureconsulti presuntuosi quanto inesperti di metafisica, ostacolassero l'opera degli inquisitori e permettessero così alle streghe di moltiplicarsi e diffondersi ovunque. Ma è facile percepire, nei toni irati del domenicano, che vi era dell'altro: la risposta alla rivendicazione dei legisti di essere gli unici abilitati a giudicare della solidità di una prova, dell'attendibilità di un testimone, era in realtà soprattutto una reazione alla sfida portata al primato della teolo-

⁶¹ B. SPINA *In Ponzinibium de lamiis apologia prima*, in *Malleus maleficarum, maleficas et earum haeresim framea conterens* cit., I, tomo 2, p. 148: «Et quod sic invalescat illa labes [scil. la stregoneria], potissima causa est quorundam iuris doctorum persecutio, quibus principes, theologiae expertes, facile credunt quasi sapientibus, licet in huiusmodi satis rudes existant, ut pote Dei providentiam, daemonum potestatem atque malitiam, et pleraque alia theologia, ad quae praesens articulus reducitur, ignorantes, et implent allegationum legum copia folia, quae et in pluribus non faciunt ad propositum, eo quod puros actos humanos habent regulare leges humanae, non autem diabolicis colligatos possunt bene cognoscere, sed solum praesupposita cognitione superioris scientiae, sacrae, inquam, theologiae, possunt poenas talibus determinare convenientes».

gia nel sistema delle scienze. Non si trattava però di una disputa meramente accademica. Spina intravedeva nelle pagine del *De lamiis* – e magari anche in quelle delle opere di Alciato – l’ambizione dei giuristi di fornire all’umanità una guida basata unicamente sui principi della loro scienza: una minaccia diretta alle competenze che la Chiesa stava faticosamente lottando per mantenere in una congiuntura storica cruciale, tra rivolgimenti politici, religiosi e culturali profondissimi. Se in Pomponazzi il domenicano aveva confutato la pretesa di un filosofo di mettere in dubbio il fondamento della dottrina dell’immortalità dell’anima, in Ponzinibio egli attaccava la presunzione di un avvocato che era giunto a demitizzare la stregoneria mediante l’eliminazione del diavolo. In entrambi i casi, era chiaro il pericolo che da quelle teorie sarebbe potuto discendere non solo per il sistema dogmatico della Chiesa, ma anche per la sua egemonia nella società.

Quel che Spina difficilmente avrebbe potuto prevedere, comunque, fu il rapido mutare dell’atteggiamento delle gerarchie nei confronti delle streghe e dei loro misfatti: già una generazione dopo i suoi attacchi contro l’arroganza dei giuristi scettici, posizioni come quelle di Ponzinibio cominciavano ad emergere in seno al Sant’Uffizio, per poi influenzarne largamente le decisioni – sebbene in modo del tutto coperto – a partire dal ventennio finale del Cinquecento.⁶² Proprio in quegli anni, il libro che fra Bartolomeo avrebbe voluto bruciare era accolto nei monumentali *Tractatus universi iuris*, raccolta enciclopedica della letteratura giuridica pubblicata sotto gli auspici di papa Gregorio XIII: il *De lamiis et excellentia utriusque iuris* vi precedeva il *De strigibus* e le confutazioni uscite dalla penna di Spina, e se questa non era una beffarda riaffermazione del primato delle leggi, certo indicava che il dibattito sulla stregoneria era tutt’altro che chiuso.⁶³

⁶² Sull’evoluzione della politica dell’Inquisizione romana verso le streghe, cfr. GIOVANNI ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell’Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; ADRIANO PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 368-430; GIOVANNI ROMEO, *L’Inquisizione nell’Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (seconda ed.); ID., *Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell’Italia della Controriforma: nuove ipotesi*, in *Non lasciar vivere la malefica* cit., pp. 53-64; A. DEL COL, *L’Inquisizione in Italia* cit., in part. pp. 572-590, 622-625, 640-658.

⁶³ I *Tractatus illustrium in utraque tum pontifici, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum*, indicati di solito come *Tractatus universi iuris*, furono stampati a Venezia dalla Compagnia dell’Aquila nel 1583-86 in ventisei volumi: il *De lamiis* è nel volume XI, parte 2ª, *De iudiciis criminalibus S. Inquisitionis*, cc. 350-356 (ma il nome dell’autore è erroneamente riportato come «Franciscus Ponzinus»); seguono il *De strigibus* e le sue appendici, alle cc. 356-382.