



Libro di Faccia F000092  
Erasmus, Venezia e la cultura

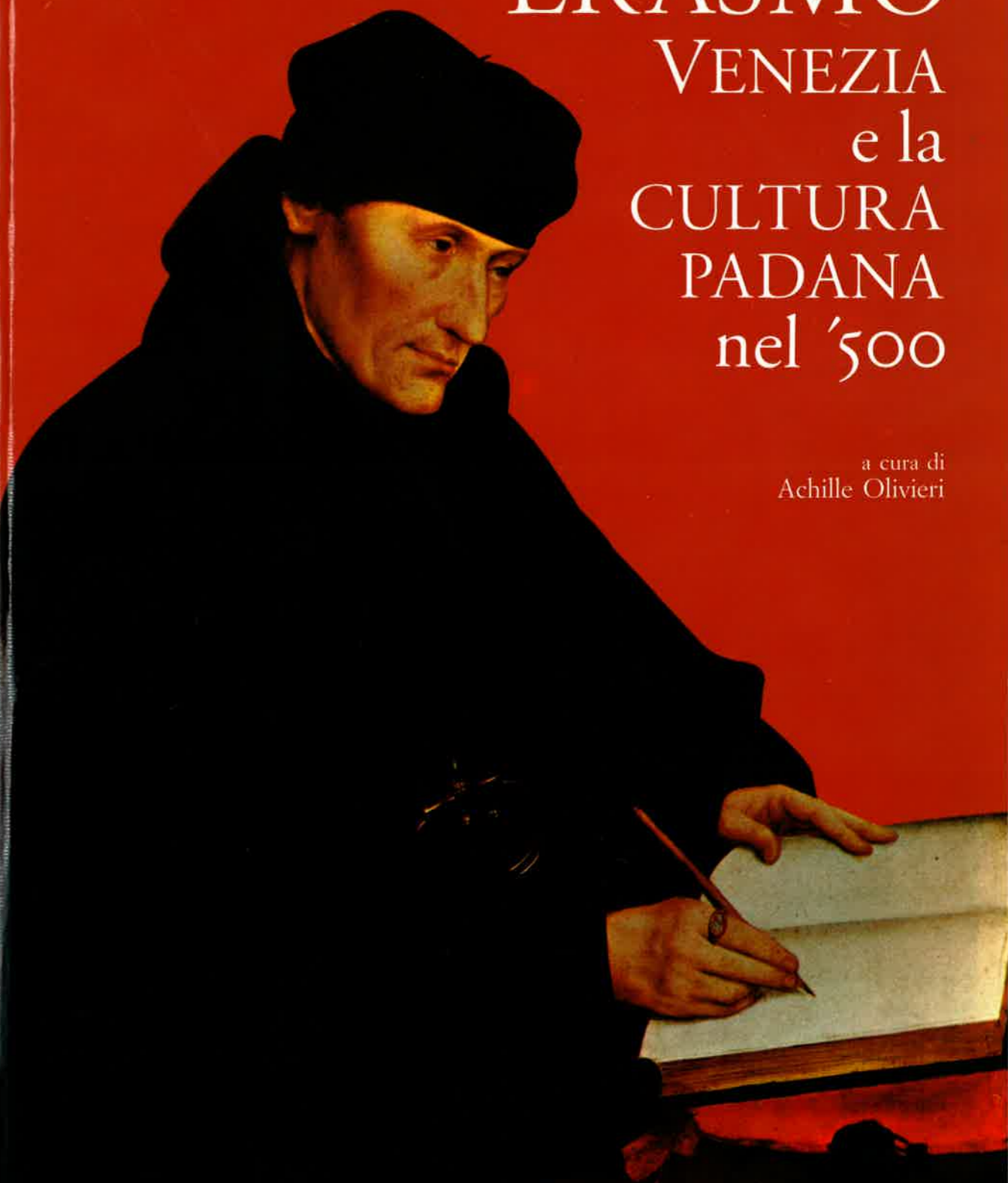


5000089577093

ERASMO, VENEZIA E LA CULTURA PADANA NEL '500

# ERASMO VENEZIA e la CULTURA PADANA nel '500

a cura di  
Achille Olivieri



MINELLIANA

*Collana*

---

RAPPORTI  
POLESINE E CULTURA PADANA  
diretta da Achille Olivieri

7

*In copertina:*

Quentin Metsijs (1466-1530) *Erasmus da Rotterdam* (1517)  
Copia. Roma. Galleria Corsini, particolare.

ERASMO, VENEZIA  
E LA CULTURA PADANA  
NEL '500

a cura di  
Achille Olivieri

Atti del XIX Convegno Internazionale  
di Studi Storici  
Rovigo, Palazzo Roncale, 8-9 maggio 1993  
organizzato dall'Associazione Culturale Minelliana  
in collaborazione con  
Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Storia

MINELLIANA

Publicazione realizzata con il contributo del  
C.N.R. - Consiglio Nazionale delle Ricerche - Roma.

Copertina, impaginazione e coordinamento editoriale: MARIO CAVRIANI

Stampa: GRAFICHE DIELE - Stanghella (Pd)

© 1995 - Copyright by Associazione Culturale Minelliana  
Piazza S. Bortolo, 18 - 45100 Rovigo - Tel. 0425/23403

Stampato in Italia - Printed in Italy

Tutti i diritti riservati

ACHILLE OLIVIERI

## PRESENTAZIONE

Parlare, e discutere, di Erasmo costituisce un compito affascinante quanto ricco di problemi e di percorsi da approfondire o verificare. Inoltrarsi in questi percorsi appare un importante compito per lo storico e l'intellettuale che discute sulle repubbliche ideali o sul potere del principe, e tenta di ricostruirne il vocabolario con i significati che la cultura del Rinascimento suggerisce. Erasmo utilizza ampiamente il vocabolario dal quale scaturiscono i libri rivelatori e le grandi opere. Scrive da Basilea Erasmo il 31 agosto 1525<sup>1</sup> a Francesco Calvo "bibliopolae romano": "Ago tibi gratias publico studiorum nomine quod officina tua iam aliquot elegantes libellos nobis dedit; expectamus avidi reliqua promissa". "Officina" è il termine entrato nella consuetudine dello scrittoio dell'umanista del '400 e del pittore che Erasmo ama riprendere per indicare il lavoro intellettuale e la serie di libri che questi crea. Mercurio, la divinità del commercio e della ricchezza, della circolazione e della gloria, offre la sua immagine protettri-

ce e benefica. "Officina" rinvia ad "artifex", all'intellettuale creatore<sup>2</sup> il quale desidera esplorare la serie infinita dei fenomeni e dei sentimenti che lo circondano.

Erasmo, infaticabile studioso di termini e di parole provenienti dall'antichità offre ad essi un risalto<sup>3</sup> che pare rinnovarne l'uso e il significato.

Così avviene per "officina" ed "artifex" che compaiono ripetutamente nelle *epistolarum* del 1525, quando la collaborazione con Johannes Froben si fa più intensa, sul filo incandescente delle edizioni degli *Adagia*, ampliamento degli *Adagiorum Chiliades* comparsi a Venezia presso Aldo Manuzio nel 1508 fino a giungere all'edizione del 1536, dal titolo *Adagiorum opus*<sup>4</sup>. Jacques Chomarot<sup>5</sup>, il quale non manca di tenere presente l'interpretazione di Mrs. Mann-Phillips, offre allo studioso la serie significativa delle edizioni: 1515, 1517, 1520, 1523, 1526, 1528, 1533. Non sono date che desiderano assumere il volto di semplici indicatori cronologici. Trascinano con sé il significato ri-

<sup>1</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum per P.S. ALLEN, ... et H.M. ALLEN*, t. VI 1525-1527, Oxonii 1926, p. 158.

<sup>2</sup> Su questi termini, il loro significato: P. FRANCASTEL, *Studi di sociologia dell'arte*, Milano 1976, p. 26.

<sup>3</sup> J. MICHELET, *Renaissance et Réforme. Histoire de France au XVIe siècle*, préface de Claude Mettra, Paris 1982, p. 166.

<sup>4</sup> J. CHOMARAT, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, II, Paris 1981, p. 761.

<sup>5</sup> CHOMARAT, *Grammaire et rhétorique*, II, p. 761.

posto degli *Adagia*, la loro ricchezza interna, magica<sup>6</sup> elaborazione di una ideologia della società vicina all'*Utopia* di Tommaso Moro. L'interpretazione di Mrs. Mann-Phillips di un'*Utopia* che accompagna come Mercurio l'*Adagiorum opus* di Erasmo ne illumina il contenuto e la fortuna.

Se gli *Adagia* costituiscono l'opera maggiormente feconda nata dall'"officina" di Erasmo formano contemporaneamente le pagine che influiscono in profondità nella cultura di Venezia, di Rovigo, di Fratta, delle corti di Ferrara e Mantova, l'area che il colloquio prende in esame. Gli *Adagia* si collocano accanto al *Moriae Encomium*, all'*Enchiridion militis christiani*, ai *Colloquia*, ai *Disticha Catonis*, agli *Apophtegmata*, le opere che si diffondono fra gli intellettuali, le tipografie e le accademie dopo il 1508.

Compare così un Erasmo che mostra di volta in volta il volto del "philosophus" che discute sulla pace e rifiuta la guerra e combatte il "selvaggio", l'uomo della violenza e delle armi, oppure il volto del *pedagogo* dei principi, come suggerisce Jean-Claude Margolin con efficacia; quanto l'Erasmo che attraverso *Moria*, immagine della follia, svela il cuore del cristianesimo degli ordini religiosi intriso di puro "nominalismo" e propone una diversa immagine del Rinascimento: il Rinascimento dell'*Enchiridion* e dell'*Institutio* del principe "cristiano". Perché Erasmo attraverso queste opere propone un peculiare Rinascimento all'intellettuale alla ricerca di una società ed una chiesa rinnovate: nel "cielo"<sup>7</sup> di questo Rinascimento compare "prudenza" tesa a dominare il ruolo di *Moria*. Esprime con chiarezza queste idee Paul Volz nella lettera ad Erasmo del 5 settembre 1525<sup>8</sup> quando esalta la sua "prudencia": "Tuum Sutores ultra crepidam legi, et risi eius impudentiam quod sus

Minervam docturus sit, tuam prudentiam quod tam adposite respondeas stulto iuxta stulticiam eius, ne sibi soli videatur sapere". Ad Erasmo, definito "consummatiss(imo) sacrarum litterarum doctori" Paul Volz indirizza una delle lettere più affascinanti nelle quali l'elogio della "prudencia" tende ad estendersi ad una interpretazione generale del pensiero di Erasmo e del suo ruolo nel Rinascimento della Penisola e fra gli intellettuali, pure interpretando il suo rifiuto del pensiero di Martin Lutero. E la "prudencia" fa parte degli *Adagiorum Chiliades* usciti a Venezia nel 1508 e degli intellettuali di Fratta, il Groto ed il Bonardo.

Se sullo sfondo di Venezia e dell'Europa compaiono queste immagini e questi problemi suscitati dalla ricerca di Erasmo nell'area che il convegno prende in esame non mancano di presentarsi sotto altre forme. Come una forma di filo conduttore geografico e culturale, Erasmo crea un movimento che rinnova la storia degli intellettuali del '500 non solo a Fratta quanto nella Rovigo dei Roncale, nella Ferrara del Curione e del Morato, nella Bologna del Paleotti o nella Venezia di Aldo Manuzio. Se un problema si pone come fondamentale nella prospettiva che si è proposta riguarda direttamente la storia degli intellettuali: quale è stata l'incidenza di Erasmo come "pedagogo" degli intellettuali delle corti, delle accademie, delle città che entrano a far parte del suo viaggio verso Roma? Fino a che punto Erasmo ha creato un gruppo di intellettuali organico e con una peculiare elaborazione ideologica attraverso il suo *Enchiridion*? Quale è stata la profondità della lettura di Erasmo al di là della sua fortuna "inquisitoriale"? Se l'influenza di Erasmo si segnala già a partire dal 1503, l'anno della prima edizione dell'*Enchiridion*, pure la sua

<sup>6</sup> MICHELET, *Renaissance et Réforme*, p. 166.

<sup>7</sup> MICHELET, *Renaissance et Réforme*, p. 167.

<sup>8</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami...*, t. VI, pp. 160-161.

lettura del "principe" e delle *repubbliche* non manca di avere ripercussioni profonde. Un'ulteriore domanda emerge dalla documentazione e dalla storia editoriale delle sue opere: forma Erasmo un ampio gruppo di intellettuali con un programma politico riformatore nelle città ove le sue opere si diffondono? Come avviene in Spagna dopo il 1530... Con questo intento prende inizio il percorso del convegno con i suoi dibattiti.

Erasmo non è facile da descrivere quando la sua problematica si è fusa con le analisi degli intellettuali che lo hanno letto e postillato. Sembra sedimentarsi nelle loro opere con un volto dai molteplici riflessi: il suo volto si rintraccia ampiamente nelle opere e nelle *Lettere famigliari* di Luigi Groto con quell'alone di ambiguità che Erasmo amava e descriveva a Paul Volz.

Può essere utile riprendere la lettura della lettera che Luigi Groto invia ad Antonio Riccoboni<sup>9</sup> "in Rovigo" probabilmente nel settembre 1566. Si tratta di una lettera ove il Groto discute le osservazioni compiute dal Riccoboni sui suoi testi poetici. L'eco del procedere di Erasmo si avverte, si segnala attraverso le considerazioni del Groto, getta una luce più intensa su Fratta ed il suo "circolo" o *accademia* di grammatici e poeti e geografi<sup>10</sup>: "La benigna proferta che mi fa Vostra Eccellenza di allargarmi la mano nella liberalità delle sue lettere io abbraccio con tutto l'animo, e accetto con tutto lo spirito, e serberò questa in segno di sì cortese grata promessa". Antonio Riccoboni aveva letto la stesura degli *Epigrammi* del Groto; da questa lettura la breve discussione si apre. Luigi Groto esamina le singole osservazioni dell'amico, le varianti linguistiche proposte, i diversi significati che darebbe a

singoli vocaboli: per esempio l'uso di *ipsius* o di *illius*<sup>11</sup>. L'esempio del Valla, amato da Erasmo, ritorna con forza.

Tuttavia uno dei punti maggiormente incalzanti per Luigi Groto è costituito dai diversi significati da offrire al termine "mutar". Per una parola, "mutar", rivolta a "cose" che soggiacciono alla ragione o all'occhio Luigi Groto si accende. Passa in rassegna l'uso del termine in Virgilio, Ovidio, Salomone<sup>12</sup>: "Quanto al mutar (amoenam in decoram) io non lo approvo. Poi che questo Epitheto s'aggiunge solamente a cose che soggiacciono all'occhio, onde Virgilio disse (decoram Caesariem), Ovidio (vultum decorum) e Salomone parlando a punto della lingua e della faccia disse: "Vox tua dulcis et facies tua decora" dove "amoenus" significa grato; anzi Festo vuol che sia detto dallo amare quasi amabile. E Ovidio disse: *in amoenaque verba*; e tra tanto il verso se ne cavalca più leggiadro e più svelto. Io ringrazio Vostra Eccellenza di costesti suoi bellissimi avvertimenti, ringrazio la dico, perchè so che mai io non son per poter renderle il pago". La discussione è amabile, quasi divertita nel susseguirsi delle proposte. La filologia fa scoprire sotto il poeta il grammatico, termine e figura che si rintraccia più volte nell'*Opus epistolarum* di Erasmo. Un ulteriore segmento della lettera al Riccoboni richiama Erasmo: l'aver unito il Groto gli *exempla* latini, Virgilio ed Ovidio, accanto al Vecchio Testamento con la citazione di Salomone. Il volto di Erasmo assume i suoi contorni sempre più nitidi.

La lettera del Groto si chiude passando in rassegna un mondo complesso<sup>13</sup>: la figura di Celio Calcagnini "precettore", l'acc-

<sup>9</sup> L. GROTO, *Le Lettere fami(g)liari*, I, Venezia 1616, pp. 168-170.

<sup>10</sup> L. GROTO, *Le Lettere fami(g)liari*, I, p. 168.

<sup>11</sup> L. GROTO, *Le Lettere fami(g)liari*, I, p. 169.

<sup>12</sup> L. GROTO, *Le Lettere fami(g)liari*, I, p. 169.

<sup>13</sup> L. GROTO, *Le Lettere fami(g)liari*, I, p. 170.

demia degli Illustrati di Adria, e tre figure di donne che si distinguono per cultura e per il loro ruolo sociale, a Ferrara Laura d'Este, a Bologna Laura Gonzaga, ed Isabella Pepoli a Rovigo. Può essere utile porre in risalto Isabella Pepoli: la sua parentela la univa con i Pepoli di Bologna e con i Pepoli di Vicenza, parentela che la univa a parte della committenza di Palladio ora calvinista ora erasmiana<sup>14</sup>. Ancora una volta non si tratta di un semplice inventariare da parte del Groto famiglie ed intellettuali ed accademie che si distinguono nella società di Rovigo o di Bologna o di Vicenza. Il Groto seleziona le citazioni, pone davanti al suo lettore od interlocutore una gamma di intellettuali che dialogano con Erasmo: Celio Calcagnini non manca di collocarsi in questa serie. Nelle pieghe riposte delle *Lettere famigliari* Erasmo si colloca con la sapienza

della scrittura di Luigi Groto, attraverso la metafora, il riferimento indiretto all'attività culturale, oppure attraverso il metodo del grammatico. Per mano di Luigi Groto il Rinascimento di Rovigo assume i toni e la problematica di Erasmo. Anche la sua predilezione per Tito Livio come scrittore di storia, che non manca di comparire nella lettera al Riccoboni, lo colloca nell'atmosfera di Erasmo.

Erasmo, collocato in questa dimensione, contribuisce alla formazione del Rinascimento di Fratta e Rovigo; contribuisce al grande dibattito che si accende a Fratta dopo il 1550 sul rinnovamento delle *repubbliche* e sui ruoli politici dei reggitori di *repubbliche* non corrotte. Una nuova "grammatica" della ideale repubblica emerge timidamente da questi dibattiti che il convegno avvia.

<sup>14</sup> Queste correnti sono prese in esame da: A. OLIVIERI, *Palladio le corti e le famiglie. Simulazione e morte nella cultura del '500*, Vicenza 1981. Sul termine Erasmo precettore, v. J. CLAUDE MARGOLIN, *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris, 1995.

## PARTE PRIMA

### ERASMO A VENEZIA EDIZIONI E LETTORI

JEAN CLAUDE MARGOLIN  
Università François-Rabelais di Tours, Francia

GINO BENZONI  
Università di Venezia

MARION LEATHERS KUNTZ  
Università di Atlanta, U.S.A.

GREGORIO PIAIA  
Università di Padova

LEANDRO PERINI  
Università di Firenze

FEDERICA AMBROSINI  
Università di Padova

ALDO STELLA  
Università di Padova

MASSIMO BANDINI  
Ricercatore, Padova

FRANCESCO PASSADORE  
Conservatorio di Musica, Vicenza

LES FÊTES VÉNITIENNES D'ÉRASME  
LA CUEILLETTE DES FRUITS MÛRS,  
LA PRÉPARATION DES MOISSONS NOUVELLES

Le rêve italien d'Érasme est ancien. Dès son séjour au couvent de Steyn<sup>1</sup>, et plus encore, quand il fut secrétaire de l'archevêque de Cambrai, Henri de Bergen<sup>2</sup>, dans les années 1493-94, le jeune et brillant chanoine Augustin cherchait un mécène qui pût lui assurer un voyage et un séjour plus ou moins prolongé en Italie<sup>3</sup>. Ce pays, et plus particulièrement la ville de Rome, représentaient pour lui, comme pour tous les jeunes gens ou hommes mûrs qui faisaient le voyage d'Italie<sup>4</sup>, un tripe héritage: celui de la Rome antique ou de la Rome païenne, celui de la

Rome chrétienne, ce centre rayonnant de la chrétienté universelle, celui de la Renaissance italienne sous tous ses aspects, encore que l'aspect artistique n'ait pas été celui qui fascinait le plus Érasme. On sait que ce rêve ne put pas se réaliser avant l'été 1506<sup>5</sup>. L'humaniste et nouveau docteur (qui avait "décroché" presque à la sauvette son parchemin en passant par Turin et son Université)<sup>6</sup>, demeura trois ans dans la péninsule, d'où il revint le cœur et l'esprit enrichis d'expériences qu'il ne jugea pas toutes favorables<sup>7</sup>. L'expérience vénitienne, en revan-

<sup>1</sup> Voir les nombreuses lettres datant de cette époque (à partir de 1487), éditées par P.S. ALLEN (*Opus Epistolarum Erasmi*, Oxford, t.I, 1904) où il est question d'études anciennes et de l'Italie en particulier. Le jeune Érasme évoque les humanistes italiens du Quattrocento pour faire revivre les gloires de l'antiquité latine: Agostino Dathi, Gasparino de Barzizza, Lorenzo Valla. Voir notamment les lettres d'Érasme à Corneille Gerard.

<sup>2</sup> Sur Henri de Bergen, voir *Contemporaries of Erasmus*, ed. P. Bietenholz, Toronto Univ. Press, t.I, 1985, p. 132-133 (notice de C.G. Van Leijenhorst), et Allen, *op. cit.*, t.I, ep. 49, p. 587-90.

<sup>3</sup> Il avait cru un temps que ce mécène serait Henri de Bergen, qui aspirait au cardinalat et qui l'aurait emmené avec lui à Rome. Mais cette perspective ne se réalisa pas.

<sup>4</sup> Sur ce voyage "obligé" en Italie pour parfaire sa formation intellectuelle, artistique et humaine, voir JEAN DELUMEAU, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle*, 2 vol., Paris, De Boccard, 1957-1959, chap. sur "Les routes de Rome", et surtout GEORGES MARLIER, *Érasme et la peinture flamande de son temps*, Paris, F. de Nobele, et Bruxelles, Damme, Ed. du Musée Van Maerlant, ch. 1.

<sup>5</sup> Érasme était à Londres au début de juin, à Paris, vers le 11; il devait passer les Alpes à la fin de l'été.

<sup>6</sup> Sur la descente dans le Piémont et le séjour d'Érasme à Turin, voir PIERRE DE NOLHAC, *Érasme en Italie*, Paris, Klincksieck, 1888, ch. I, p. 8-11. Voir aussi LÉON-E. HALKIN, "Érasme, de Turin à Rome", in "Mélanges d'histoire du XVIe siècle, offerts à Henri Meylan, Lausanne, 1970, p. 5-19. Sur le diplôme lui-même de doctorat et toutes les questions matérielles qui s'y rattachent, voir LUIGI FIRPO, "Erasmus da Rotterdam a Torino", in "Studi Piemontesi", nov. 1981, vol. X, fasc. 2, p. 239-259. Le diplôme en parchemin, conservé aujourd'hui à Bâle (Bibliothèque universitaire) a été publié en 1779, 1876, et plus récemment (en 1972) par MARIO CHIAUDANO, "Il testo della laurea di Erasmo da Rotterdam", in "L'Università di Torino nel sec. XVI e XVII", Torino, Memorie dell'Istituto giuridico, Serie 2, Memoria 145, Università di Torino, Giappichelli, IV-489, p. 457-465.

<sup>7</sup> On pourra confronter aux jugements de P. de Nolhac et de L. E. Halkin, ceux d'Augustin Renaudet (*Érasme et l'Italie, Travaux d'Humanisme et Renaissance 15*, Genève, Droz, 1954), d'EUGENIO GARIN (*Erasmus e l'U-*

che, fut pour lui presque entièrement positive. Venise fut et resta pour lui la ville de l'imprimeur Alde Manuce et de l'Académie aldine, la ville où il côtoyait familièrement les plus grands savants byzantins<sup>8</sup>, celle où il parfit sa connaissance du grec, celle où il imprima sur les presses aldines sa première édition des *Chiliades*<sup>9</sup>. Mais si, par la suite, il déplora la maigre pitance et le confort médiocre que lui assurait le beau-père de l'imprimeur, le "dialogue vénitien d'Erasmus" – pour reprendre l'expression de Manlio Dazzi<sup>10</sup> dans son livre de 1969 sur Alde Manuce – constitua l'un des moments cruciaux de sa carrière, un véritable tournant dans sa vie et dans son programme ou ses projets intellectuels.

Le séjour d'Erasmus à Venise nous serait beaucoup mieux connu avec, ici ou là, des éléments pittoresques ou piquants, si toute la correspondance italienne de ces trois années n'avait pas disparu pour des raisons qui laissent encore rêveurs les historiens de l'humanisme<sup>11</sup>, car aucune explication rationnelle n'a jamais pu être donnée de ce "trou" dans la documentation épistolaire d'Erasmus<sup>12</sup>. Sans doute n'aurions-nous pas eu à notre disposition des descriptions de Venise, du Grand-Canal, du Palais des Do-

ges ou de la cathédrale Saint-Marc, car on sait que l'"ingenium" d'Erasmus, comme celui de la plupart de ses contemporains, ne le poussait pas à livrer à un correspondant des impressions esthétiques détachées d'un contexte humain, social, professionnel, scientifique ou religieux. Mais nous aurions pu davantage apercevoir notre homme dans ses diverses rencontres, le suivre au jour le jour dans ses activités, ses rêves d'avenir (s'il prenait le temps de rêver), recueillir quelques réflexions sur des choses vues ou entendues. Trêve de vains regrets: ce que nous savons du travail d'Erasmus, des manuscrits avec lesquels il arrivait dans le quartier du Rialto<sup>13</sup>, et de ceux qu'il laissera dans la Cité des Doges ou qu'il emportera avec lui, suffira à notre propos. Nous essayerons donc de suivre Erasmus d'au plus près, malgré l'énorme lacune de sa correspondance, en nous situant juste avant son arrivée à Venise, en l'observant pendant son séjour dans cette ville, et en le accompagnant à son départ pour Padoue. Nous serons attentifs au contenu de ses bagages, comme aux projets qui ne le quittaient pas, à ses émerveillements comme à ses déceptions, à ce qu'il portait dans sa tête et dans son cœur, même si des textes postérieurs à son séjour

*manesimo italiano*, BHR, 33-1 (1971), p. 7-17, de PAUL-OSKAR KRISTELLER, "Erasmus from an Italian perspective", "Renaissance Quarterly", vol. XXIII, n. 1 (Spring 1971), p. 1-14) ou de RAYMOND MARCEL *Les dettes d'Erasmus envers l'Italie*, in *Actes du Congrès Erasmus de Rotterdam*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Londres VI-209 p., p. 159-173. Voir aussi ROLAND-H. BAINTON ("Erasmus e l'Italia", "Rivista storica italiana", vol. LXXIX, fasc. 4 (1967), p. 944-951, texte en relation avec l'article de DELIO CANTIMORI de 1937, *Note su Erasmus e l'Italia*, "Studi germanici", vol. 2-2, p. 145-170). Le très beau et très original ouvrage de SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580* (Bollati Boringhieri, Torino, 1987) n'est évoqué ici que pour mémoire, car son objet (la fortune d'Erasmus en Italie) et la tranche chronologique envisagée sont extérieurs à notre propos.

<sup>8</sup> Voir notamment l'ouvrage de DENO J. GEANAKOPOLOS, *Greek scholars in Venice. Studies in the dissemination of Greek learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1962. Nouvelle édition: *Byzantium and the Renaissance. Greek scholars in Venice*, Hamden, Conn., 1973.

<sup>9</sup> Sur cette édition et l'histoire des *Adages* en général, voir MARGARET MANN PHILLIPS, *The "Adages" of Erasmus*, Cambridge, Univ. Press, 1964 (ch. 3 sur l'édition aldine).

<sup>10</sup> Aldo Manuzio e il dialogo veneziano di Erasmus, Neri Pozza editore, Vicenza, 1969.

<sup>11</sup> Voir notamment l'étude de J.K. SOWARDS, "The two 'lost' years of Erasmus: summary, review and speculation", "Studies in the Renaissance" vol. IX (1962), p. 161-186.

<sup>12</sup> Cf. ALLEN, *Opus Epistolarum*.

<sup>13</sup> La littérature sur Venise au XVI<sup>e</sup> siècle est immense. Il serait vain de vouloir la documenter suffisamment. On se contentera de citer le petit livre sur *Les villes italiennes* de L'Encyclopédie Larousse (Paris, 1977), le chapitre sur Venise par Etienne Dalmasso et alii, et la bibliographie de la p. 255.

vénitien<sup>14</sup> ont pu brouiller les souvenirs ou forcer des traits. Mais même si la mémoire a filtré ou faussé ses souvenirs, ceux-ci n'en sont pas moins pour nous du plus grand intérêt. Et n'oublions pas qu'Erasmus est un écrivain, qu'il transforme souvent de manière parfaitement consciente le décor ou l'atmosphère d'une ville, d'un milieu, d'un dialogue: nous ne prendrons donc pas à la lettre la description peu flatteuse qu'il fera dans son colloque de la *Magnificence d'un ladre*<sup>15</sup> des repas pris dans la salle à manger d'Andrea d'Asola.

De Bologne<sup>16</sup>, où il s'est rendu, après l'obtention de son diplôme de docteur, en compagnie des jeunes Boerio, fils de ce médecin italien<sup>17</sup>, installé à Londres, archiatre du roi Henri VII (et, plus tard, d'Henri VIII), qui lui avait fourni les subsides nécessaires à son voyage et au préceptorat de ses enfants, Erasmus écrit le 28 octobre 1507<sup>18</sup> au grand imprimeur vénitien, Alde Manuce. Après lui avoir adressé tous les compliments d'usage, parfaitement au fait, d'ailleurs, de sa réputation dans le monde savant, il en vient à l'objet précis de sa lettre: c'est un auteur, conscient de ses mérites – il a fait ses preuves en Angleterre et à Louvain – qui demande à l'illustre imprimeur la faveur de publier ses deux traductions latines d'Euripide, *Hécube* et *Iphigénie en Au-*

*lide*<sup>19</sup>, qu'il avait déjà fait paraître à Paris, chez Badius<sup>20</sup>, mais dont il n'était pas satisfait. C'était malgré tout un beau coup d'audace, car la réputation de l'humaniste hollandais était encore à faire dans la péninsule, et notamment en Vénétie, où s'étaient rassemblés depuis quelques décennies les plus grands savants gréco-byzantins, fuyant leur patrie, dominée à présent par les Turcs. Ils formaient, avec quelques Vénitiens de souche, cette compagnie lettrée connue sous le nom d'Académie aldine<sup>21</sup>. Erasmus, dans sa lettre, met en avant l'opinion de ses amis hellénistes anglais, qui on jugé favorablement ses traductions<sup>22</sup>. On sait que s'il s'est mis avec une certaine frénésie à l'étude du grec, c'était, sans doute, pour parfaire sa culture humaniste, mais aussi pour acquérir de cette langue une familiarité qui lui permettrait de se lancer sans trop de crainte dans l'aventure intellectuelle et spirituelle à laquelle il songeait depuis plusieurs années et pour laquelle le poussaient ses amis anglais d'Oxford, de Londres et de Cambridge: la traduction du Nouveau Testament à partir de la version grecque de la Septante, et l'édition de certains Pères grecs<sup>23</sup>.

"A vrai dire, écrit-il à Alde, ma réputation n'a pas été suffisamment prise en considération, car les fautes abondent et Badius se dé-

<sup>14</sup> Comme la longue lettre à "Lambert Grunnius, secrétaire apostolique", de Londres, août 1516 (Allen a II, ep. 447).

<sup>15</sup> Selon la traduction d'Etienne Wolff du colloque *Opulentia sordida*, in Erasmus, *Colloques*, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, t.II, p. 312-326.

<sup>16</sup> Sur le séjour à Bologne, voir Nolhac et Renaudet, *op. cit.*

<sup>17</sup> Voir la notice de Giovanni Battista Boerio dans *Contemporaries...*, t.I, p. 158-159.

<sup>18</sup> Allen, I, ep. 207.

<sup>19</sup> Erasmus avait traduit *Hécube* pendant son premier séjour à Louvain, et après avoir constaté la médiocrité de l'italien Filello dans cette entreprise (voir Lettre à Botzheim, trad. fr. de la Correspondance d'Erasmus, Bruxelles, Presses Académiques Européennes, 1967, p. 4). Quant à *Iphigénie*, il la traduisit pendant son second séjour en Angleterre.

<sup>20</sup> (Parisii), "ex officina Ascensiana", id. sept. 1506, fol.

<sup>21</sup> Sur l'Académie aldine, voir, outre Nolhac, Renaudet et Geanakoplos, M.J.C. LOWRY, *The World of Aldus Manutius*, Oxford, 1979. Voir aussi l'ouvrage, déjà ancien, d'A. FIRMIN-DIDOT, *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise*, Paris, 1875.

<sup>22</sup> Par exemple les hellénistes Linacre, Grocyn, Latimer, Tunstall.

<sup>23</sup> Athanase, Basile, et plus tard, Origène, Chrysostome.



clare prêt à réparer par une seconde édition les erreurs de la première. Mais je crains que, selon la formule de Sophocle<sup>24</sup>, il ne répare le mal par le mal. J'estimerai l'immortalité accordée à mes oeuvres, si elles venaient au jour imprimées dans tes caractères, de préférence ceux qui, assez petits, sont les plus jolis de tous. Le volume ainsi serait des plus minces et la chose serait réalisée à peu de frais. S'il te paraît opportun d'entreprendre l'affaire, je te fournirai gratuitement l'exemplaire corrigé que je t'envoie par ce jeune homme (son "famulus" d'alors), à moins que tu ne souhaites envoyer quelques volumes en cadeau à des amis".

Erasme avait encore un autre dessein dans sa tête, même s'il n'en parle pas dans sa lettre de la fin octobre: celui d'augmenter, grâce notamment à sa connaissance approfondie des auteurs grecs, le nombre et les commentaires de ses *Adages*, dont une première édition avait paru à Paris, ne comportant que 800 proverbes<sup>25</sup>, avec d'assez rares expressions grecques.

Le séjour à Bologne fut écourté, car la guerre<sup>26</sup> y sévissait cruellement, cette guerre qui fut toujours la bête immonde qu'Erasme n'a cessé de combattre par la plume: les troupes de Louis XII n'avaient pas encore repassé les Alpes, et le pape Jules II, casque en tête et épée au poing, cherchait à reprendre de force cette ville ainsi que les domaines qui avaient fait partie du domaine de l'Eglise et dont il s'estimait être

le légitime propriétaire<sup>27</sup>. C'est encore à l'imprimeur vénitien qu'il écrit, sans doute au mois de novembre<sup>28</sup>, d'abord pour le remercier de l'empressement avec lequel Manuce lui avait répondu affirmativement: il acceptait de rééditer *Hécube et Iphigénie*. Mais, négligeant dans cette lettre, de lui parler de l'inconfort de sa situation de témoin malgré lui du siège de Bologne, Erasme joue le rôle qui est le sien: celui d'un auteur donnant des conseils à un imprimeur, ou plutôt un imprimeur humaniste, conseiller technique et collaborateur de ses propres auteurs.

"Il y aura peut-être, lui écrit Erasme, quelques points sur lesquels tu ne seras pas d'accord avec moi. C'est précisément pour cela que je désirais le plus être présent (il venait d'incriminer le climat supposé de la lagune et son état de santé un peu chancelant pour justifier son retard à venir à Venise). Il y a certains passages sur lesquels j'hésite moi-même; pour un petit nombre, il me semble que le texte est fautif... De même en quelques passages qui ne me viennent pas en ce moment à l'esprit, j'ai osé m'écarter de l'édition. C'est à leur sujet que je souhaiterais surtout m'entretenir en tête-à-tête avec toi, l'homme dont le jugement est celui qui compte le plus pour moi, si ce n'est que je dois ménager ma santé... Si un passage te paraît douteux, mais défendable, et où je pense avoir suivi un sens différent plutôt que me m'être trompé par ignorance, ou bien laisse-le tel quel, ou, si tu préfères, modifie-le.

<sup>24</sup> *Ajax* (v. 361), où le choeur dissuade le héros de porter le mal à son comble, "en apportant un mauvais remède au mal".

<sup>25</sup> Exactement 818. Paris, Johannes Philippus Alemanus, été 1500. Les *Adagiorum Collectanea* comportent 76 feuillets et 152 pages.

<sup>26</sup> Sur la situation politique à Bologne et le séjour qu'y fit Erasme, voir NOLHAC, *op. cit.*, ch. 1, p. 12 sqq. Voir l'ouvrage ancien de G. GOZZADINI, *Di alcuni avvenimenti in Bologna e nell'Emilia*, I, 1886. Voir RENAUDET, *op. cit.*, ch. 4, p. 76-78. Erasme était "remonté" de Florence à Bologne. La peste y sévissait, et la guerre. Le 11 novembre, il avait assisté à l'entrée triomphale du pape Jules II à Bologne. La grande rue de la ville était tendue de toiles et décorée de trophées et d'arcs de verdure avec, pour inscription: "A Jules II, triomphateur des tyrans" (Nolhac, p. 16-17). Le séjour à Bologne a été long: il a duré treize mois, pratiquement toute l'année 1507. Il était toujours au service des deux jeunes Boerio (voir les lettres de 1530-31 qu'il leur adressera, évoquant pour eux des souvenirs de leur commun séjour).

<sup>27</sup> Voir la satire d'Erasme dans le dialogue *Julius exclusus e coelis*, éd. W. Ferguson, *Erasmii Opuscula*, La Haye, M. Nijhoff, 1933, p. 38-64 (Introd.) et p. 65-124 (pour le texte).

<sup>28</sup> Allen, *op. cit.*, p. 209.

Qu'y a-t-il en quoi je n'ose me confier à mon cher Alde?...<sup>29</sup>

La réputation d'Alde Manuce comme savant helléniste et éditeur scrupuleux de textes classiques était suffisamment répandue à travers l'Europe – comme Erasme le célèbrera, après sa mort, dans une édition ultérieure de son adage *Festina lente*<sup>30</sup> – pour que le Rotterdamois accepte de bonne grâce une éventuelle correction de sa part. Sa traduction n'en aurait que plus de prix! Mais Erasme est toujours pressé<sup>31</sup>, car il a d'autres sujets en tête, et il ne tient pas à s'attarder exagérément sur un travail qui appartient déjà au passé. Il voudrait pouvoir offrir son livre à des amis comme cadeau de Noël. Il fallait donc aller vite! Son intention était alors de se rendre à Rome, cette capitale de la Chrétienté et du monde latin étant vraiment le but premier de son voyage.

En fait, Erasme changea de projet, ou plutôt remit le voyage à Rome à plus tard: il allait, au début de l'hiver, mettre le cap sur Venise. On peut supposer, avec Renaudet<sup>32</sup> et Allen, que dans une lettre perdue, consécutive à celle de Bologne du 28 octobre, Erasme devait parler à Alde de son projet d'enrichir son volume d'*Adages* en vue d'une nouvelle édition. Sa présence, a dû lui répondre Alde – mais la lettre n'a pas non plus été conservée – était nécessaire à Venise. Et l'on peut bien imaginer que les deux hommes, qui ne se connaissaient en-

core que par oui-dire (ou par leurs productions respectives) avaient grand'hâte de se connaître personnellement. C'est ainsi que par Ferrare et Padoue<sup>33</sup>, Erasme atteignit Venise dans les premiers jours de 1508. Ses obligations envers les jeunes Boerio ont pris fin avec l'année scolaire 1507. Les mauvais souvenirs de Bologne s'estomperont peu à peu, notamment celui de l'entrée triomphale de Jules II dans la ville, prise d'assaut<sup>34</sup>, et le mauvais parti que la population voulait lui faire, quand il fut pris, en temps de peste, pour un chirurgien, à cause du rabat blanc qu'il portait, à la mode française du temps, sur son habit de moine<sup>35</sup>. Ces épisodes sont bien connus: nous en tenons le récit d'Erasme lui-même, non pas à l'époque où ils se sont passés, mais dans une lettre, beaucoup plus tardive, où Erasme raconte sa vie sous le nom de *Florentius*<sup>36</sup>. Il s'agissait de permettre à Lamberto Grunni, secrétaire du pape Léon X, de rassembler des matériaux pour instruire le dossier qui devait le libérer de la plupart de ses entraves, occasionnées par sa naissance "infâme" et par sa rupture avec le couvent de Steyn. Cette lettre-récit non datée, a peut-être été écrite de Londres en août 1516<sup>37</sup>.

Après de tels mécomptes, la République de Venise, et bientôt la maison d'Alde Manuce, ne pouvaient apparaître à Erasme, en ces premiers jours de janvier 1508, comme un havre de paix, de liberté et de convivialité. Même s'il devait rester moins

<sup>29</sup> Trad. fr., dans *La Correspondance d'Erasme*, Paris, Bruxelles, 1967, p. 416-417.

<sup>30</sup> Adage 1001 de l'édition alpine de 1508. Voir notre traduction dans *Erasme*, coll. "Bouquins", R. Laffont, Paris, 1992, p. 110-141. C'est à cette traduction que sont empruntées les citations.

<sup>31</sup> On l'a souvent souligné: voir plus loin les références à E. Rummel, D.F. S. Thomson et à l'une de nos études.

<sup>32</sup> RENAUDET, *op. cit.*, p. 78.

<sup>33</sup> Voir Allen, Renaudet, Nolhac.

<sup>34</sup> Voir n. 26.

<sup>35</sup> Voir Nolhac, p. 19-21.

<sup>36</sup> Allen, *op. cit.*, p. 447 à Lambertus Grunnius, p. 291-312. L'épisode: p. 304-305.

<sup>37</sup> A Londres, où Erasme avait fait un séjour très rapide, toujours préoccupé par l'obtention d'une dispense papale. Sa naissance illégitime et sa rupture de fait avec la vie conventuelle posaient en effet de graves problèmes de droit canon.

sensible à l'animation de cette ville marchande, au mouvement des bateaux sur le Grand Canal et dans la Lagune, ou encore à la gloire artistique de cette cité – qu'il appellera pourtant en 1533 "theatrum totius Italiae splendidissimum"<sup>38</sup> (car Venise offrait au visiteur le moins sensible aux choses de l'art l'image d'un spectacle permanent, riche, diversifié, coloré, véritable microcosme, à la fois autonome et centre de convergence de toutes les activités humaines), Erasme fut dans l'ensemble heureux de son séjour à Venise. Avant de le suivre dans l'activité fébrile qu'il devait y déployer au cours de l'année 1508 et de ses rencontres avec les livres, les manuscrits, mais aussi les hommes, on donnera ici la traduction de la lettre que l'imprimeur vénitien adressait aux "studiosi" en tête de l'édition d'*Hécube* et d'*Iphigénie*, qu'il sortait de ses presses au moment même de l'arrivée d'Erasme à Venise, ou quelques jours plus tôt, comme un magnifique présent de bon accueil:

Alde salue les lettrés<sup>39</sup>:

Erasme de Rotterdam, cet homme si savant en grec et en latin, a traduit récemment en vers latins *Hécube* et *Iphigénie en Aulide*, tragédies d'Euripide, mais il l'a fait avec une fidélité et une érudition tout à fait remarquables. C'est pourquoi j'ai pris mes dispositions pour imprimer ces textes avec nos caractères<sup>40</sup>, à la demande d'un homme aussi savant, auquel me lie par ailleurs une très grande amitié: je pensais également que cette publication vous serait d'une très grande utilité pour l'intelligence du grec et

sa traduction. Je vous adresse donc une foule de compliments. Naguère de bons livres faisaient défaut, comme on manquait de savants précepteurs: ceux qui étaient compétents dans chacune de ces deux langues étaient en effet d'une insigne rareté. Aujourd'hui, grâce à Dieu, l'abondance de bons livres et d'hommes savants, tant en Italie qu'à l'étranger, est telle que de l'Islande (Thulé) même on vient ici chercher des professeurs<sup>41</sup>.

Je ne regrette donc pas les grands labeurs que je m'impose depuis déjà de nombreuses années pour imprimer les bons auteurs pour la cause des belles-lettres et pour votre propre intérêt: que dis-je, je suis rempli de joie! Pourquoi en effet le dissimuler? C'est ainsi que je me dis souvent: "Allons, Alde, hardi, mon gars!<sup>42</sup> Si je puis, comme je l'espère, fournir un produit supérieur, vous en serez heureux, certes, mais plus encore, vos descendants. Quant à moi, "je toucherais les astres du sommet de ma tête". Salut!

Comme on le voit, dans cette courte présentation, Alde Manuce avait parfaitement conscience de sa valeur et des services immenses qu'il rendait, par ses efforts, au monde des savants et à la jeunesse studieuse. Il connaissait aussi de réputation, et par quelques lectures, l'humaniste hollandais qui allait devenir l'un de ses grands auteurs. Dans les épithètes "eruditus" ou "doctissimus", on ne saurait pas voir seulement de ces formules stéréotypées, comme on en produisait alors, et comme les peuples méditerranéens ont encore coutume de faire. Il s'agit véritablement de la présentation d'un savant humaniste par un confrère en huma-

<sup>38</sup> Allen, X, ep. 2879 (lettre du 19 novembre 1533 à Jean Vergara).

<sup>39</sup> Voir ESTER PASTORELLO, *L'epistolario Manuziano*, Florence, Olschki 1957 (Inventario n. 75, décembre 1507, p. 31).

<sup>40</sup> Les fameux caractères italiques, mis en pratique par Alde vers le début du XVI<sup>e</sup> siècle, utilisés principalement pour les éditions de textes classiques. Voir la liste des éditions aldines dans le livre (cité) de Manlio Dazzi, p. 209 sqq. L'édition érasmiennne d'Euripide occupe le n. 106 ("...in aedibus Aldi, mense Decembri. D.DVII"). Les deux traductions d'Erasme étaient publiées en même temps que son *Ode de senectutis incommodis* et son *Ode de laudibus Britanniae*.

<sup>41</sup> Cette préface adressée aux Amis des Lettres a été également traduite en français par Ambroise Firmin-Didot dans son livre (cité), p. 294-295.

<sup>42</sup> En grec, dans le texte.

nisme, qui est de plus un grand imprimeur; en outre, un imprimeur qui s'est spécialisé dans la production d'éditions ou de traductions de classiques, entendons de traductions du grec en latin. Le nouvel *Euripide* entrera donc parfaitement dans cette série.

On renverra à la belle édition critique de ces deux tragédies traduites par Erasme en vers latins, procurée il y a une vingtaine d'années par J.H. Waszink<sup>43</sup>, sans négliger ses précieux commentaires historiques et philologiques. Cette édition moderne a été réalisée à partir de l'édition aldine de décembre 1508, qui fait seule autorité aujourd'hui, et qui est passée par la suite sur les presses bâloises de Froben<sup>44</sup> avec lequel Erasme avait signé un contrat d'exclusivité.

Autant que les historiens d'Erasme et de Venise (mais aussi les écrits de l'humaniste ou de ses amis) ont pu nous l'apprendre, le Rotterdamois demeura dix ou onze mois à Venise, de janvier à octobre ou novembre 1508. Il s'installa dans la maison d'Alde, qui abritait alors trente-trois personnes<sup>45</sup>, y compris les ouvriers de son atelier et les domestiques. C'était une entreprise qui dépassait de loin en importance – en personnel – la moyenne des imprimeries européennes. Entreprise que l'on peut déjà considérer comme capitaliste, fonctionnant à partir de fonds importants, dont une partie avait été mise à la disposition de son fondateur par Alberto Pio, prince de Carpi.

Alde partageait la direction de son entreprise avec son beau-père, Andrea Torresani, chez qui Erasme avait élu domicile, si l'atelier dépassait le cadre de l'entreprise familiale, tous les membres de la famille n'en constituaient pas moins le "noyau dur": Manuzio<sup>46</sup>, le fils aîné d'Alde, et ses beaux-frères, Francesco et Federico<sup>47</sup>. Toute la famille, et naturellement Erasme, se retrouvait à l'heure des repas. "On y menait, écrit Renaudet, la vie parcimonieuse des petits industriels, qui devait contraster longtemps encore avec la somptuosité des commerçants et des financiers"<sup>48</sup>. Erasme, que l'ironie empêchait parfois de manifester sa reconnaissance à l'égard d'une famille qui lui permettait non seulement de gagner ses galons d'humanisme, mais lui facilitait la vie matérielle, a tourné en dérision dans son colloque *Opulentia sordida*<sup>49</sup> l'atmosphère familiale et la parcimonie de la nourriture. Andrea d'Asola, il l'appelle Antronius, c'est-à-dire l'homme des cavernes: c'est un parvenu, né de rien, et n'aimant que l'argent. Quant à Alde, c'est Orthrogonus, fils de l'Aurore: un homme infatigable, qui se lève aux premières lueurs de l'Aurore, qui se prive de tout pour mener à bien son commerce. Erasme, dont on sait qu'il avait l'estomac délicat<sup>50</sup>, et qui ne supportait pas plus la lenteur des repas que leur légèreté, finit par se faire servir dans sa chambre, ce qui n'est pas le signe d'une parfaite courtoisie à l'égard de ses hôtes vénitiens. Ce que

<sup>43</sup> *Opera omnia D. Erasmi*, édit. crit., Amsterdam, North-Holland Publishing Co. (= ASD) I-1, 1979, p. 193-359.

<sup>44</sup> Voir la *Bibliotheca Erasmi* de F. Vander Haeghen, qui cite une édition de 1518, une autre de 1524, une autre de 1530.

<sup>45</sup> Nous apprenons ce chiffre d'après l'adage *Festina lente*.

<sup>46</sup> Sur la "dynastie" des Alde, voir A. - A. RENOARD, *Annales de l'imprimerie des Alde*, 3<sup>e</sup> édition (Paris, 1834; reprint 1953), et les notices de *Contemporaries...*, 1986, t.II, p. 376-381. Le fils aîné, qui s'occupait de l'imprimerie après la mort d'Alde, est Manuzio Manuzio. Mais, né en 1506, il était beaucoup trop jeune à ce moment pour travailler dans l'imprimerie. Ce fut la tâche de son grand-père.

<sup>47</sup> Les frères de sa femme Maria Torresani. Erasme conservera des relations avec Francesco.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 83.

<sup>49</sup> Edit. L. - E. Halkin et alii, in ASD I-3, p. 676-685.

<sup>50</sup> Sur les maladies et les troubles psycho-somatiques d'Erasme, voir H. BRABANT, *Erasme, humaniste dolent*, Bruxelles, Presses Académiques européennes, 1971.

lui reprochèrent ses ennemis, et notamment ses ennemis italiens<sup>51</sup>, qu'il devait peu à peu accumuler autour de lui. On citera quelques lignes du colloque *Opulentia sordida*, même si elles sont plus caractéristiques de l'esprit d'Erasmus que de la réalité de sa vie quotidienne (mais qui pourra jamais la restituer dans sa vérité, et quelle vérité?):

"Antrone siégeait en bout de table, mais j'étais à sa droite en tant qu'invité d'honneur. Orthrogon s'installait en face d'Antrone, Verpius à côté d'Orthrogon, et près de Verpius, un Grec nommé Stratège; le fils aîné d'Antrone se tenait à la gauche de son père. Quand quelqu'un d'autre était convié à dîner, on le plaçait selon son rang. Pour commencer, le risque d'épuiser le bouillon était très léger. Il y avait peu de différence entre les parts servies, si ce n'est que des morceaux de fromage de vache flottaient dans les assiettes des hôtes de marque. De toute façon, on dressait avec les quatre carafes de vin et d'eau une sorte de retranchement afin que seules puissent atteindre la soupière les trois personnes devant lesquelles elle était posée, à moins d'avoir l'impudence extraordinaire d'oser franchir cette barrière. Et cependant le plat ne demeurait pas longtemps sur la table: il était bientôt enlevé pour que la famille dispose de restes suffisants"<sup>52</sup>.

Vrai ou faux? Nous n'essayerons pas d'approfondir ce point ni de mesurer au trebuchet ni au centilitre près la quantité de nourriture ou de boisson qu'Erasmus pouvait absorber chez ses hôtes (comment le pourrions-nous d'ailleurs?), et nous préférons attribuer à son esprit sarcastique et au

<sup>51</sup> Notamment Alberto Pio, prince de Carpi, "mécène" d'Alde Manuce. Aux questions de psychologie personnelle et d'incompatibilité d'humeur, se mêlaient des questions d'amour-propre national. D'autre part, la querelle du *Ciceronianus* et l'Affaire Luther n'arrangèrent pas les choses. Mais Erasmus demeura en très bons termes avec des Italiens comme Bembo et Sadolet.

<sup>52</sup> Trad. d'E. Wolff, *op. cit.*, t.II, p. 32.

<sup>53</sup> Dans son livre fondateur, *The "Adages" of Erasmus*, Cambridge Univ. Press, 1964, ch. 3.

<sup>54</sup> Voir, dans notre traduction de l'adage (*Erasmus*, R. Laffont, 1992) notre note sur le verbe *maturare*, p. 114, n. 4.

<sup>55</sup> Notre traduction, *op. cit.*, p. 124-126.

froid qui s'était établi alors entre les Italiens et lui cette description apparemment caricaturale des repas dans la maison de Venise. Mieux vaut insister, après Margaret Mann Phillipps<sup>53</sup> et quelques autres, sur les "travaux d'Hercule" qu'il accomplit en ces quelques mois passés à Venise dans l'atelier d'Alde pour aboutir avant la fin de l'année à cet énorme in-folio constitué par les *Adagiorum Chiliades*, riches de 3260 adages (au lieu des 838 des *Collectanea* de 1500). Cette atmosphère à la fois studieuse et fébrile nous est bien connue, et d'abord grâce à Erasmus lui-même dans des pages célèbres de son adage "*Festina lente*", dont l'intitulé rappelle la marque de la maison d'Alde Manuce, à l'enseigne de l'ancre et du dauphin. Bien que l'on puisse jouer à l'infini, avec Erasmus, sur le sens de l'adverbe *lente* (parfois changé en *mature*) pour savoir si cette "lenteur" n'est pas plutôt une maturation qui prend son temps, ou une lenteur calculée, qui est tout le contraire d'une précipitation, comme d'une paresse<sup>54</sup>. Voici tout d'abord un éloge de l'imprimeur, de l'humaniste vénitien, du bienfaiteur des belles-lettres, donc de l'humanité: image qui contraste heureusement avec celle de l'amphitryon étriqué et parcimonieux de l'*Opulentia sordida*:

"...Ce symbole<sup>55</sup> ("Hâte-toi lentement" et l'image du dauphin enroulé autour de l'ancre marine) est célébré par tous ceux qui pratiquent le culte des disciplines libérales; et plus particulièrement par ceux qui, écoeurés de la science barbare et grossière, aspirent au savoir véritable et antique pour la restitu-

tion duquel cet homme est pour ainsi dire né, et apparemment fait et comme formé pour cet objectif par les Destins eux-mêmes. Ses désirs les plus ardents ne visent qu'un seul but, infatigable à la tâche, il y consacre tous ses efforts, aucun travail ne le fait fuir, pourvu que la matière littéraire soit restituée dans son intégrité, dans sa vérité et dans sa pureté à l'intention des bons esprits. Quel succès il a déjà obtenu dans cette entreprise, en dépit, dirais-je, des destins contraires, les faits, assurément, le manifestent d'eux-mêmes. Si seulement quelque divinité amie des belles-lettres voulait se pencher favorablement sur les aspirations les plus nobles et pleinement royales de notre cher Alde, et si les auspices lui étaient favorables, je puis faire une promesse aux érudits, et leur assurer sa réalisation dans l'espace de très peu d'années: ils pourront disposer de toutes les oeuvres des bons auteurs en quatre langues - latin, grec, hébreu et chaldéen - quelle que soit la matière traitée, et tout cela, par le labeur d'un seul homme... C'est, par Hercule, un travail herculéen<sup>56</sup> et digne de l'esprit d'un roi, que de restituer à l'univers un édifice aussi divin qui était pratiquement ruiné de fond en comble, d'explorer des recoins cachés, de déterrer des trésors enfouis, de rappeler à la vie ce qui avait péri, de réparer les pièces mutilées, de restaurer des textes dépravés de multiples façons, principalement par la faute de ces piètres imprimeurs pour qui le gain d'une seule pièce d'or est plus précieux que la littérature dans son ensemble... La bibliothèque de Ptolémée était contenue entre les murs étroits de sa propre demeure, alors qu'Alde est en train d'édifier une bibliothèque qui n'a pas d'autres limites que le globe terrestre lui-même...".

L'adage *Herculei labores* (n. 2001), qui fait lui aussi partie de l'édition alpine des *Chiliades*, fait également allusion, vers la

fin, au travail de l'auteur dans l'atelier de Venise et dans celui de Froben, à Bâle, développant et ayant développé longuement l'image traditionnelle des travaux d'Hercule, pour signifier une série continue de travaux physiques ou intellectuels accablants. Et l'on connaît le célèbre portrait d'Erasmus en majesté, représenté par Holbein<sup>57</sup>, une main appuyée sur un gros in-folio sur la tranche duquel on peut lire en grec: "Travaux d'Hercule". Le passage cité ci-dessous a été ajouté dans une édition postérieure, celle de 1528.

"Je vais mettre un terme à mon propos, mais non sans ajouter ceci: quand cet ouvrage fut publié pour la première fois (à savoir en décembre 1508), j'avais surpassé tous les travaux d'Hercule. Car lui-même, bien qu'il eût triomphé de tous les autres combats, n'aurait pas pu combattre deux monstres à la fois, et il estima qu'il était préférable de s'en abstenir et de nous laisser un proverbe plutôt que de courir le risque d'un engagement, pensant qu'il était préférable qu'on se moquât de lui, mais qu'il restât en vie, plutôt que d'en tirer gloire, une fois mort. A ce moment j'avais à me mesurer avec deux monstres effrayants en même temps, alors que chacun des deux exigeait par lui-même tant d'efforts qu'il aurait fallu plus d'un Hercule pour les affronter. Comment donc un pauvre mortel pouvait s'attaquer à deux monstres, étroitement unis l'un à l'autre. Car à Bâle on était en train d'imprimer en même temps les *Adagiorum Chiliades*, tellement corrigés et enrichis que cette révision ne me coûtait pas moins d'efforts que l'édition précédente, que j'avais achevée à Venise dans la maison d'Alde Manuce, et les oeuvres complètes de saint Jérôme<sup>58</sup>, dont je m'étais personnellement chargé des parties les plus longues et les plus difficiles, à savoir l'édition de ses *Lettres*. Ce n'était pas un mince labeur, par les

<sup>56</sup> Sur la métaphore des "travaux d'Hercule", voir l'adage d'Erasmus *Herculei labores*, n. 2001.

<sup>57</sup> Tableau de 1523 (collection Radnor, Longford Castle). Voir A. GERLO, *Erasmus et ses portraitistes*, Metsys, Dürer, Holbein, Nieuwkoop, De Graaf, 1969, p. 48.

<sup>58</sup> La grande édition des *Divi Hieronymi opera omnia, cum argumentis et scholiis D. Erasmi* (Basileae, ex off. Frobeniana, 1516) est divisée en 9 parties: gr.in-fol.de 5 volumes. En 1534 paraîtra à Paris une édition révisée.

Muses, même si l'on n'avait eu qu'à lire un si grand nombre de volumes..."<sup>59</sup>.

Erasmus apparaît bien comme cette abeille laborieuse<sup>60</sup>, comme ce "forçat" de la plume, qui confiait ses feuillets aux presses aldines ou frobeniennes – c'est lui qui nous le dit – quand l'encre avait à peine séché sur eux!

Le travail de préparation des *Adages*, dans la maison de Venise, ne peut pas être séparé des rencontres presque quotidiennes de notre humaniste avec les membres éminents de l'Académie aldine, si bien étudiés par Deno Geanakoplos<sup>61</sup> dans son ouvrage sur Erasme et cette académie, un chapitre oublié de la transmission de la science gréco-byzantine en Occident. C'est là qu'il eut des contacts féconds avec ces Byzantins exilés à Venise, tels que les disciples de Chrysoloras<sup>62</sup>, ou ceux d'Argyropoulos<sup>63</sup>, ou encore Chalcondylas<sup>64</sup>. Au-delà du cas Erasme et de la Vénétie, c'est un chapitre capital des rapports entre l'Orient (ou le Proche-Orient) et l'Occident, dont Venise a toujours constitué une plaque tournante, qu'il s'agisse du transport des marchandises, de celui des touristes ou des pèlerins se rendant vers la Terre-Sainte ou en revenant, ou de la transmission de ce grec byzan-

tin dont la prononciation devait faire l'objet de controverses passionnantes entre hellénistes<sup>65</sup>, avec des enjeux qui n'étaient pas uniquement phonétiques et grammaticaux. On peut aisément imaginer que dans ses conversations savantes avec ces Grecs byzantins fréquentant l'Académie aldine, Erasme n'acquiesça pas seulement la connaissance d'auteurs et de manuscrits qui lui étaient jusqu'alors restés entièrement étrangers: il put avoir des guerres suscitées par l'esprit de conquête et de domination des Turcs des informations de première main (si l'on peut dire), notamment des événements qui avaient précédé et suivi la chute de Constantinople<sup>66</sup>. Il a pu s'en souvenir lorsqu'il rédigeait en 1530 sa fameuse *Consultatio de bello Turcico*<sup>67</sup>. J'ai montré naguère dans un article sur "Erasme et Athénée"<sup>68</sup> comment les contacts du Rotterdamois avec ces Grecs byzantins l'avaient, entre autres avantages humains et intellectuels, aidé à préparer ses éditions ultérieures des *Adages*<sup>69</sup>. Il avait pu connaître en effet, bien avant la parution à Venise en 1514 de la première édition des *Deipnosophistes*<sup>70</sup>, un manuscrit de l'ouvrage fameux d'Athénée. On sait, par la préface d'Alde Manuce à cette édition, que c'est Marc Musurus<sup>71</sup> qui a établi ce texte. Or Erasme avait eu de nombreux

contacts avec Musurus, lors de son séjour vénitien de 1508. S'il a lu, la plume à la main, le texte imprimé d'Athénée à partir de septembre 1514, pour préparer son édition frobenienne des *Adages* de 1515, mais surtout celle de 1517<sup>72</sup>, il avait déjà pris connaissance des *Deipnosophistes*, ou de certaines parties de l'oeuvre, en manuscrit, grâce à Musurus.

Ce que j'ai étudié pour Athénée pourrait, me semble-t-il, être appliqué à d'autres auteurs grecs, surtout à ces parémiographes, qui constituaient pour lui une mine quasi-inépuisable d'expressions ou de maximes à introduire dans ses nouvelles éditions des *Chiliades*.

Il faut rappeler, avec Pierre de Nolhac et Renaudet, les règles qui présidaient à cette Académie savante, constituée de Grecs et d'hellénistes: les membres de l'Académie ne devaient s'entretenir qu'en grec, sous peine d'amende. Erasme, qui n'était pas trop disposé à ouvrir sa bourse, a dû faire de très rapides progrès en grec. Les amendes réglées par les académiciens fautifs devaient payer une partie des frais occasionnés par les banquets qui réunissaient ces savants hommes<sup>73</sup>. On discutait des travaux individuels ou collectifs, on se montrait (quand on ne les gardait pas pour soi) des manuscrits rares ou inédits. Nous voyons dans cette Académie l'embryon d'une recherche scientifique collective. Erasme, si individualiste qu'il pût être, devait en éprouver un véritable choc. S'il parlait grec et, à d'autres occasions, latin, il ne fit rien pour se familiariser avec l'italien: il

déclarera encore en 1533: *Italice non intelligo*<sup>74</sup>. Ce qui ne lui attirait pas que des amis parmi les Italiens qu'il pouvait fréquenter en dehors de l'Académie aldine. Pierre de Nolhac rappelle, d'après des confidences d'Erasme lui-même, la difficulté de ses rapports avec l'historien florentin Bernardo Rucellai<sup>75</sup>, qui se trouvait à Venise en même temps que lui. Il connaissait bien entendu le latin, mais ne voulait, par amour-propre national et pour gêner cet indésirable venu du Nord, ne parler que sa langue. "Surdo loqueris, vir praeclare, lui rétorquait Erasme ("tu parles à un sourd, homme illustre), et il ajoutait "qu'il était aussi ignorant de sa langue vernaculaire que de la langue indienne"<sup>76</sup>. Ce qui n'empêchait pas Rucellai de ne pas s'exprimer autrement qu'en italien.

Un autre familier d'Alde était Girolamo Aleandro<sup>77</sup>, qui avait alors vingt-huit ans. Bon helléniste, bon connaisseur de l'hébreu, il devait peu de temps après aller enseigner le grec à l'Université de Paris, avant d'en devenir recteur. Plus tard, monté dans la hiérarchie ecclésiastique, légat pontifical, pourchassant non seulement les luthériens, mais les chrétiens indociles, il devait devenir la "bête noire" d'Erasme, accusé par lui de tous les forfaits. Mais en ce temps-là – du moins pendant la première partie du séjour vénitien d'Erasme – il partageait avec le Rotterdamois la même chambre, et peut-être le même lit (nous rapporte Erasme). On lit en effet sous sa plume "domestico convictus" et "unus lectus". Peut-être, comme nous le suggère de Nolhac, y eut-il

<sup>59</sup> Notre traduction.

<sup>60</sup> Cf. le titre que nous avons choisi pour un recueil d'études sur Erasme: *Une abeille laborieuse, un témoin engagé*, Ed. Paradigme, Caen, 1993.

<sup>61</sup> Voir plus haut, n. 8.

<sup>62</sup> Chrysoloras, mort au début du XV siècle, avait de nombreux disciples à Venise.

<sup>63</sup> Voir *Contemporaries...*, t.I, p. 70-71 (Argyropoulos était mort en 1487).

<sup>64</sup> *Ibid.*, I, p. 290-251.

<sup>65</sup> En particulier l'opposition de la prononciation dite érasmienne du grec et la prononciation dite reuchlinienne. Sur tout ce débat, voir J. CHOMARAT, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris, Belles-Lettres, 1981, t.I, p. 345-394.

<sup>66</sup> Voir N. IORGA, *Geschichte der osmanischen Reiche*, Gotha, 1908; *Historia Turco-byzantina*, ed. Harry J. Magoulias, Detroit 1975; (*Doukas, Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*); STEVEN RUNCIMAN, *Der Eroberung von Konstantinopel, 1453*, Munich, 1966.

<sup>67</sup> Voir éd. A.G. Weiler, *ASD* V-3, 1986, p. 1-243.

<sup>68</sup> "Erasme et Athénée: le chantier d'un humaniste pressé", in "From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass" (Studies in Literature in Honour of Leonard Forster), Saecula Spiritalia 5, Verlag Valentin Koerner, Baden-Baden 1982, p. 216-256. Repris dans *Une abeille laborieuse...*, pp. 97-139.

<sup>69</sup> Ed. de 1513, de 1515, de 1517...

<sup>70</sup> Sur la liste établie par Dazzi, c'est le n. 142.

<sup>71</sup> Sur Musurus, voir *Contemporaries...*, t.II, p. 472-473, et Geanakoplos, *op. cit.*

<sup>72</sup> Voir notre article (n. 68) et le tableau comparatif des éditions de 1513, 1515 et 1517.

<sup>73</sup> Voir Nolhac, p. 44.

<sup>74</sup> Sur la connaissance – supposée – de l'italien par Erasme, voir CHOMARAT, *op. cit.*, t.I, p. 146-147. La formule que nous citons est tirée d'une de ses lettres (Allen, t.XI, p. 259, n. 3076).

<sup>75</sup> Voir Nolhac, p. 47-48.

<sup>76</sup> Propos rapportés par Nolhac, *ibidem*.

<sup>77</sup> Sur cette amitié, qui dégénéra, de la part d'Erasme, en véritables obsessions haineuses, voir l'étude d'A. GODIN: "Erasme, Aléandre: une étrange familiarité", dans *Actes du Colloque Erasme*, Genève, Droz, THR CCXXXIX, 1990, p. 249-274.

aussi entre les deux hommes des rivalités d'ordre littéraire, car Aléandre s'exprimait, semble-t-il, plus aisément qu'Erasmus en grec<sup>78</sup>.

Nous laisserons Erasmus continuer sa route et poursuivre son destin à travers l'Italie, de Venise à Padoue, puis à Ferrare, Sienna, à Rome où il accomplira un triple séjour, à Naples, peut-être à Notre-Dame-de-Lorette<sup>79</sup>. On sait que, rappelé en Angleterre par le jeune roi Henri VIII, qui venait d'accéder au trône, il dut "s'arracher" – c'est sa propre expression – à cette Italie, où il avait connu plus de joies que de déboires, même si, beaucoup plus tard, il pouvait lui lancer pas mal de "piques". Comme l'a fait remarquer l'abbé Raymond Marcel dans son étude sur "*Les dettes d'Erasmus envers l'Italie*"<sup>80</sup>, il faut tenir compte en général, et avec Erasmus en particulier, des réactions immédiates et des réactions lointaines, quand les souvenirs s'estompent, que les capacités d'enthousiasme s'affaiblissent, que l'âge, la maladie et des difficultés de vivre font tout virer au noir ou au gris. "Les réactions d'un jeune homme impatient et parfois prétentieux, écrit-il, ne sont pas les mêmes que les regrets d'un vieillard nostalgique et bien souvent déçu"<sup>81</sup>.

Pour nous en tenir au séjour d'Erasmus en Vénétie, ou plutôt à Venise – car il n'a pas dû voyager beaucoup à travers la ré-

gion<sup>82</sup>, en tout cas nous n'en avons aucune trace documentée –, une phrase tirée de l'adage *Festina lente* résume ce bilan, globalement positif, figuré avant tout par l'impression des *Chiliades*: "Venetiam nihil mecum apportabam praeter confusam et indigestam operis futuri materiam..."<sup>83</sup> (je n'avais rien apporté d'autre à Venise que les matériaux disparates et confus d'un futur ouvrage...). Nous avons rappelé ce qu'il advint de ces matériaux.

Erasmus, qui avait déjà été confronté aux problèmes éditoriaux, qui avait manipulé des manuscrits de Lorenzo Valla<sup>84</sup>, d'Euripide, qui avait rassemblé des manuscrits en vue de sa future édition des Oeuvres de S. Jérôme<sup>85</sup> et de sa traduction du Nouveau Testament<sup>86</sup>, fit un véritable "stage" – si je puis m'exprimer ainsi – d'éditeur de livres anciens. La bibliothèque d'Alde Manuce lui en fournissait les moyens, d'autant plus qu'il passait toutes ses journées au milieu des livres, des manuscrits, et en conversations savantes avec la fine fleur de la science et de l'érudition gréco-byzantines. Rappelons ces confidences enthousiastes de l'adage *Festina lente*:

"Imaginez de combien mon travail eût été amputé de son intérêt si des savants ne m'avaient pas fourni des manuscrits. Parmi ceux-ci figuraient les oeuvres de Platon en grec, les *Vies* de Plutarque, ainsi que ses *Moralia* qui commencèrent à être imprimés jus-

te après mon ouvrage; les *Deipnosophistes* d'Athénée, Aphonius, Hermogène, avec ses *Commentaires*, la *Rhétorique* d'Aristote avec les scolies de Grégoire de Naziance, Aristide, accompagné d'annotations, de brefs commentaires d'Hésiode et de Théocrite, le commentaire d'Eustathe sur "l'intégrale" d'Homère, Pausanias, Pindare, avec des commentaires appropriés, la collection de proverbes attribuée à Plutarque, une autre attribuée à Apostolios, livre que Jérôme Aléandre avait mis à ma disposition..."<sup>87</sup>.

Dans ces quelques lignes, écrites pendant le séjour de Venise, mais auxquelles les éditions postérieures n'ajouteront ni ne retrancheront pratiquement rien (on y retrouvera même la mention d'Aléandre, et, bien entendu, une allusion à la mort d'Alde Manuce<sup>88</sup>), nous disposons d'un bilan presque complet du travail préparatoire qui annonçait des moissons futures. Il suffit en effet de parcourir la liste des ouvrages, commentaires, traductions, éditions ultérieures au séjour de Venise pour nous rendre compte du nombre et de la richesse des matériaux qu'il transportait dans ses bagages de retour. Erasmus disposait déjà, comme on le sait d'après la liste de ses livres<sup>89</sup> dressée à l'intention du noble polonais Johannes Laski, de la traduction latine des Oeuvres de Platon par Marsile Ficin<sup>90</sup>. Mais il pouvait maintenant recourir, pour la composition de ses *Adages* ou pour d'autres fins, au texte grec qui avait été réuni par Alde (l'édition de cette "intégrale" de Platon devait sortir sur ses presses en 1513<sup>91</sup>, ouvrage qu'Erasmus posséda lui-même). Il

serait d'ailleurs intéressant de comparer avec exactitude les citations de Platon des éditions del *Chiliades* de 1508 et des années postérieures et le texte de l'édition aldine pour identifier les emprunts directs d'Erasmus. Quant à Plutarque, si Erasmus n'édita ni ne traduisit les *Vies parallèles*<sup>92</sup> – encore qu'il en ait eu une connaissance précise, si l'on songe à l'usage qu'il en fait dans son oeuvre –, on sait qu'il publia un certain nombre de versions latines de ses Opuscules moraux, principalement chez Froben<sup>93</sup>, mais aussi à Louvain, chez Thierry Martens, et même, plus tard, à Venise, chez Nicolas Zopinus. Il faut savoir que pendant son séjour à Venise le crétois Demetrius Ducas travaillait précisément à l'édition des *Moralia*, et qu'Erasmus lui-même lui apporta son concours dans le travail de relecture et de correction du texte. Chacun des deux savants profita du savoir de l'autre, mais, pour ce qui nous intéresse, on tient une preuve évidente d'un travail préparatoire aux propres traductions annotées d'Erasmus. L'*editio princeps* des *Moralia* devait paraître, comme le rapporte Erasmus lui-même, peu de temps après les *Chiliades*, en fait en 1509<sup>94</sup>. Dans sa savante édition critique des *Ex Plutarcho versa*<sup>95</sup>, A.J. Koster a étudié de près les sources certaines ou possibles, manuscrites ou imprimées, des quelques opuscules moraux publiés par Erasmus à partir de 1514: l'édition Ducas y figure en bonne place.

Nous avons déjà évoqué Athénée et ses *Deipnosophistes*<sup>96</sup> et souligné que nous dis-

<sup>78</sup> Erasmus a écrit plusieurs lettres en grec à Budé, mais Aléandre a rédigé tout un volumineux Journal (en partie inédit, à ce jour).

<sup>79</sup> Sur l'attitude d'Erasmus à l'égard des pèlerinages, voir le colloque *Peregrinatio religionis ergo*, ASD I-3, p. 470-494. Voir aussi l'étude de L.E. HALKIN, "*Erasmus pèlerin*", *Scriptum Erasmiannum*, Leyde, Brill, 1969, t.II, p. 239-252.

<sup>80</sup> Voir plus haut, n. 7.

<sup>81</sup> *Art. cit.*, p. 159-173.

<sup>82</sup> En dehors de Padoue, où il a séjourné assez longtemps.

<sup>83</sup> Dans la lettre à Botzheim du 30 janvier 1523 (Allen I, p. 1-46).

<sup>84</sup> Notamment le texte des *Annotations* sur le Nouveau Testament de Valla, qu'Erasmus avait découvert par hasard dans un couvent de Prémontrés, aux portes de Louvain: voir J. CHOMARAT, "*Les Annotations de Valla, celles d'Erasmus et la grammaire*", in "*Histoire de l'exégèse au XVI<sup>e</sup> siècle*", Genève, Droz, 1978, p. 202-228.

<sup>85</sup> Voir plus haut, n. 58.

<sup>86</sup> BALE, FROBEN, *Novum Instrumentum*, mense februario, 1615, fol.

<sup>87</sup> Notre traduction, *Erasmus*, p. 134-135.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>89</sup> FRITZ HUSNER, "*Die Bibliothek des Erasmus*", in "*Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*", Bâle, Verlag Braus-Rigenbach, Benno Schwabe & Co., 1936, p. 228-259.

<sup>90</sup> *Gedenkschrift*, n. 83.

<sup>91</sup> Sur la liste de Dazzi, n. 130 (sept. 1513).

<sup>92</sup> Alde n'a pas non plus édité cette oeuvre de Plutarque.

<sup>93</sup> *Édition princeps*, août 1514. Voir aussi les éditions de 1516, 1518, 1519, 1520.

<sup>94</sup> *Plutarchus... Opuscula LXXXII* (grec), mars 1509 (Dazzi, n. 115).

<sup>95</sup> ASD IV-2, p. 101-322.

<sup>96</sup> Voir plus haut, n. 70.

positions, en vraie grandeur, des matériaux dont Erasme s'est servi pour préparer son édition des *Chiliades* de 1517: l'écriture d'Erasme suffirait à nous faire pressentir l'humaniste toujours (trop) pressé, si nous n'avions pas de multiples et divers indices de ses méthodes de travail. On pourra renvoyer sur ce point à une étude très documentée, riche en exemples incontestables, de D.F. Thomson<sup>97</sup>, ou à une autre, de P. Petitmengin, "Comment étudier l'activité d'Erasme, éditeur de textes classiques?"<sup>98</sup>. Si Aphthonius et Hermogène, qui figuraient dans la bibliothèque d'Alde et dans la liste de ses productions toute récentes (l'imprimeur avait publié en cette même année 1508 les *Rhetores graeci*<sup>99</sup>) n'ont pas fait plus tard pour Erasme l'objet d'éditions ou de traductions, leur présence active se retrouve dans ses traités pédagogiques et ses ouvrages de rhétorique, comme on le voit dans le *De ratione studii*<sup>100</sup> de 1512 ou le *De conscribendis epistolis*<sup>101</sup> de 1522. Il recommande vivement à ses élèves et aux élèves de ses confrères la pratique des *Progymnasmata* du premier. Il a dû lire Hermogène d'une manière beaucoup plus cursive, car les traces de ce rhéteur byzantin sont moins nombreuses, et il nous en donne le témoignage dans une lettre à Guillaume Budé du 20 octobre 1516<sup>102</sup>: "A Venise, j'ai parcouru plutôt que lu les *oeuvres d'Hermogène elles aussi*". On doit à la vérité de dire que Cicéron, Sénèque ou Quintilien l'ont nourri d'une manière directement assimilable, car les classements logico-rhétoriques bien ordonnés et les subtilités infinies (et in-

fimes) de la rhétorique ne sont pas son fort. Il l'avoue d'ailleurs dans cette même lettre à Budé: "Chez lui non plus (c'est-à-dire chez Hermogène: il venait de citer Georges de Trébizonde) je n'ai rien trouvé qui me semblait pouvoir être d'une grande utilité"<sup>103</sup>.

En ce qui concerne la *Rhétorique* d'Aristote, dont Erasme fit naturellement usage – il publia même en 1531 des *Aristotelis opera*<sup>104</sup>, dédiés à John More –, on ne peut pas dire qu'il ait jamais constitué son livre de chevet. Malgré les révérences qu'il adresse souvent au père de la philosophie grecque, conscient de la réputation qu'il n'avait cessé d'avoir de l'antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle, ici encore le caractère systématique et souvent abstrait de la pensée du Stagirite ne convient pas à son "ingenium". Il a beau commencer sa lettre-préface à John More par ces mots: "Aristote, sans contredit, le plus savant de tous les philosophes – sans même excepter Platon ni Cicéron –", on sait ce qu'en vaut l'aune: Platon, ou du moins le Platon socratique et moraliste, lui parle davantage que l'auteur de la *Rhétorique* ou de la *Poétique*, pour ne rien dire de celui de la *Métaphysique*. Mais Erasme a voulu rendre hommage à l'*Aristote* qui était, lui aussi, sorti, en cette année particulièrement féconde où il avait établi ses quartiers dans la maison d'Alde. Grégoire de Naziance serait, à mon avis, un meilleur "compagnon de route", car il est tout à fait vraisemblable qu'avec d'autres manuscrits de Pères de l'Eglise, il ait rapporté de Venise des manuscrits de Grégoire de Nazian-

ce, ou un exemplaire de l'édition aldine de 1504<sup>105</sup>, qui avait cette particularité d'avoir été imprimée sur des feuilles séparées, de manière à ce que l'on pût à volonté réunir ou disjoindre les textes grec et latin. Erasme éditera lui-même vers la fin de sa vie, en 1531, puis 1532 trente sermons de Grégoire de Naziance, qui venaient d'être traduits en latin par Pirckheimer<sup>106</sup>.

Nous ne passerons pas en revue tous les auteurs cités dans le passage de l'adage *Festina lente* cité plus haut. Remarquons toutefois qu'Aristide comportera 60 citations ou références dans l'édition définitive des *Chiliades*, Hésiode 88, Théocrite 150<sup>107</sup>. Il revient très souvent sur le commentaire d'Homère par Eustathe, cette source universellement connue et reconnue de la science homérique: nous le retrouvons 48 fois dans les *Chiliades*. C'est ce même Eustathe qui cite souvent Pausanias, et qui a donc pu servir de source indirecte à Erasme. Mais ce sont surtout les collections de proverbes, recopiés ou non par Erasme ou par quelque "famulus" à son service, qui seront, tout au long de sa vie, et d'une édition à l'autre des *Adages*, largement exploitées par un homme beaucoup plus porté vers cette sagesse concrète à la formulation piquante qu'à l'expression philosophique d'une pensée abstraite. C'est ainsi qu'il a fait son plein et, si je puis dire, son miel, des deux collections de proverbes, l'une attribuée à Plutarque et l'autre au Byzantin Apostolios<sup>108</sup>. C'est encore à Venise qu'Erasme avait rencontré Arsenius Apostolios et qu'il

avait travaillé en sa compagnie. Apostolios devait par la suite devenir archevêque de Monembasia, sans doute en 1514, par un décret du pape Léon X. On retrouve ce personnage en 1521, à Florence d'où il écrit une lettre à Erasme, le "1<sup>er</sup> de la fin du mois de boëdromion"<sup>109</sup> – c'est-à-dire le 16 août –, laquelle lettre, inconnue à Allen, a été retrouvée en 1938 par un érudit hollandais dans un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane<sup>110</sup>. Il évoque leurs souvenirs communs de Venise, où l'hospitalité de Manuce et leurs intérêts communs les avaient réunis:

"Comment ne pas t'aimer, toi, le docte Erasme, dont les aventures se racontent chez les peuples et dans les Etats? Toi, dont toutes les réunions et assemblées sont pleines. Je pense que tu es disposé toi aussi avec les mêmes sentiments envers moi, depuis que les doctes Muses nous ont réunis à Venise; mais tu pourrais le montrer d'une manière plus sensible si toi aussi tu m'écrivais comme je t'écris..."<sup>111</sup>.

S'il faut maintenant, à partir de ces faits bien connus et en suppléant, autant que faire se peut, au grand "trou" épistolaire d'Erasme, non seulement pendant son séjour à Venise, mais tout au long de son "iter Italicum", mesurer à la fois le bilan de l'année 1508, et ses prolongements, nous pouvons nous risquer à dire qu'il est encore plus important qu'il n'apparaît à première vue; mais il est difficile de l'apprécier en termes clairs et précis. C'est ainsi qu'un véni-

<sup>97</sup> "Erasmus and textual scholarship in the light of sixteenth-century practice", in *Erasmus of Rotterdam, The Man and the Scholar*, edited by J. Sperna Weiland and W. Th. M. Frijhoff, Leiden, Brill, 1988, p. 158-171.

<sup>98</sup> In *Colloquia Erasmania Turonensia*, Paris/Vrin - Toronto Univ. Press, 1972, t.I, p. 217-222.

<sup>99</sup> Liste de Dazzi: n. 112.

<sup>100</sup> Ed. J.C. Margolin, *ASD* 1-2, 1971, p. 131 et n.

<sup>101</sup> Ed. J.C. Margolin, *ASD* 1-2, 1971, p. 237, une autre allusion à Aphthonius.

<sup>102</sup> Allen II, ep. 480.

<sup>103</sup> Trad. de *La Correspondance d'Erasme*, t.II, p. 481.

<sup>104</sup> Bâle, Bebelius, 2 vol. in fol.

<sup>105</sup> Dazzi, n. 88 (juin 1504).

<sup>106</sup> Cette traduction latine, préfacée par Erasme (cf. son épître dédicatoire au Duc Georges de Saxe, Allen IX, ep. 2493, p. 266-268), datée du 15 mai 1531, paraîtra à Bâle, chez Froben, avant la fin de l'année. Ce Père fait l'objet d'une grande admiration parmi les humanistes. Budé l'appelle "vir summae doctrinae" dans le *De Asse* V (éd. de Bâle, 1557, p. 29).

<sup>107</sup> D'après la comptabilité de M. Mann Phillips, dans son livre sur les *Adages*, p. 393 sqq. (Appendice III).

<sup>108</sup> Voir *Contemporaries...*, t.I, p. 68-69.

<sup>109</sup> Cette expression grecque du mois fait un peu couleur locale.

<sup>110</sup> Voir W.J.W. KOSTER, "Een brief van den humanist Arsenius aan Erasmus", "Hermeneus", 11<sup>e</sup> année (1938), n. 2 (15 octobre), p. 17-20.

<sup>111</sup> *La Correspondance d'Erasme*, t.IV, L. 1226 A.

tien comme Pietro Bembo<sup>112</sup>, qu'Erasmus n'a pas rencontré à Venise (car il était alors attaché à la cour d'Urbino), mais dont il devait entendre parler en termes élogieux, et auquel il adressera beaucoup plusieurs lettres à Padoue<sup>113</sup>, est devenu l'un de ses très bons amis. Or si Bembo était aussi un humaniste à la manière d'Erasmus et des autres, éditeur de textes classiques, comme Pétrarque et surtout Virgile, il est aussi un grand poète italien et un défenseur déterminé du "dialogue" des langues vernaculaires, et avant tout, du "toscan"<sup>114</sup>. On me dira que l'amitié souffre des goûts différents et des destins différents, même si plusieurs adages d'Erasmus sur l'amitié prétendent que "le semblable recherche le semblable"<sup>115</sup>. Il faut rappeler aussi que, toujours dans l'adage *Festina lente*, Pietro Bembo apparaît, couronné de fleurs par Erasmus, à propos de la fameuse médaille de Vespasien qui représente le dauphin enroulé autour de l'ancre:

"Alde Manuce m'avait donné à voir l'une de ces médailles, une médaille d'argent, dont la gravure ancienne était manifestement romaine, et dont il disait qu'elle lui avait été donnée par Pietro Bembo, jeune patricien de Venise (il n'était pourtant guère plus jeune qu'Erasmus!), savant de premier plan et l'un des explorateurs les plus zélés de la littérature antique sous toutes ses formes..."<sup>116</sup>.

Par la multiplicité de ses talents, par ses goûts artistiques, et plus tard, par sa fonc-

tion de secrétaire "a latinis" auprès du pape Léon X, par l'amitié admirative qu'il vouait lui-même à l'humaniste "batave", on peut dire que ce noble Vénitien, fils de patricien, ouvrait à Erasmus des perspectives nouvelles, lui révélait un autre univers que le sien propre. Aux choses vues et entendues sur les bords de la Lagune, aux hommes rencontrés chez Alde et au détour d'un canal, dans l'un de ces "sestieri" qui avoisinaient la calle Merceria et le Pont du Rialto, allait se substituer avec quelques-uns de ces Vénitiens la poursuite d'un dialogue, commencé sous les auspices de l'imprimeur. La réputation d'Erasmus et le souvenir qu'il avait laissé de son passage à Venise étaient assez forts pour que, dans une lettre qui lui était adressée vers le 21 juin 1517 par Andréa d'Asola, qui avait pris la direction de la firme depuis la mort de son gendre, il ait été invité à revenir, pour prendre la place laissée vacante par Marc Musurus, devenu entre-temps archevêque de Monembasia. Mais le destin d'Erasmus avait tourné, son imprimeur attiré était devenu Froben, Venise restait cette ville lointaine et mystérieuse, où il avait été heureux: il ne pouvait ni ne voulait risquer d'altérer ses souvenirs. Bientôt la ville de Bâle constituerait pour lui un bastion beaucoup plus sûr pour l'impression de ses écrits proprement religieux, les nouvelles éditions du Nouveau Testament et des Pères, et pour l'affrontement avec Luther. Mais ceci est une autre histoire.

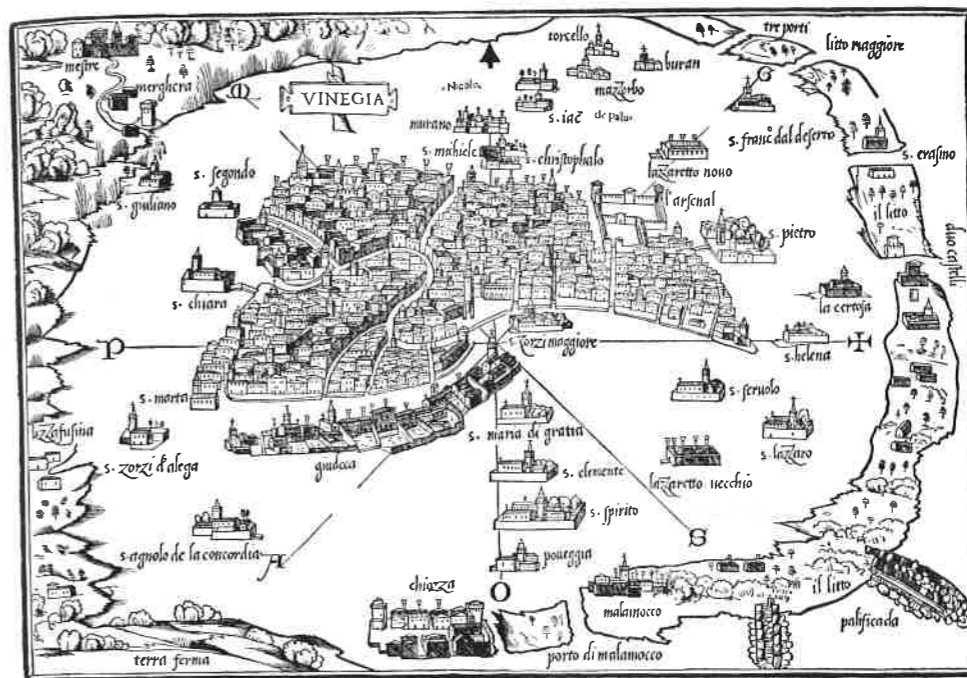
<sup>112</sup> Voir *Contemporaries...*, t.I, p. 120-123, et CARLO DIONISOTTI, *Dizionario biografico degli Italiani*, VIII, p. 133-151.

<sup>113</sup> Elles ont été rassemblées à la fin du livre de Nolhac. Cf. aussi les tables des correspondants dressées par Allen.

<sup>114</sup> Voir en particulier ses *Asolani*.

<sup>115</sup> Voir *Adagia*, Chiliade I, n. 121 ("Simile gaudet simili").

<sup>116</sup> Notre traduction, in *Erasmus...*, p. 115.



Isolario e veduta delle bocche di porto del Lido di Venezia (B. BORDONE, 1528, *Isolario*)  
Archivio Fotografico del Comune di Venezia.



Giovane nobile veneziano



Mercante veneziano



Autore ignoto, *Alberto Pio, Principe di Carpi*, discepolo e patrono di Aldo Manuzio. 1512. Londra, National Gallery.



Aldo Manuzio (stampa unica del sec. XV). Berlino, Gabinetto delle stampe.

Si può fare una premessa? e si può, nella premessa, dire – senza, però, essere tacciati di soggezione al mito nevrotico dell'io – io? spero di sì. “Qu'il me soit permis... de parler... en mon nom personnel”. Così Baudelaire, nel 1861, in un intervento – segnalatomi da Renzo Bragantini – sul wagneriano *Tannhäuser*. Colpevolizzante, però, nei confronti del farfugliare a titolo personale la storia a n dimensioni: geografia, sociologia, antropologia, demografia, economia, statistica non sanno che farsene; persistenze, permanenze, cicli, ritorni, strutture, rotture, interazioni, *civilisations*, ambiente naturale ne prescindono. Indifferente, imperturbabile la geologia: i timori e i tremori del singolo non la scalfiscono. Poco cale all'imperterrita profondità del mare di chi, per un attimo, annaspa tra le onde della più o meno agitata superficie. L'interrezza, la globalità, cui aspira il sapere storico, s'appannano se la storiografia si distrae per badare a quanto e a come quello – l'annaspante – sta a galla. Che può capire l'individuo dei tempi geografici, dei tempi sociali, degli stessi tempi individuali? Urla perché sta male, evidentemente ignaro che – a detta delle risultanze del ciclo – il dolore storicamente si sta facendo sopportabile. Paventa il contagio della peste? fuori luogo il suo terrore ché è in atto una fase di ripresa demo-

grafica. Che senso ha studiare un individuo visto che non capisce? al più, appunto, quello di capire che non capisce. In preda al panico, magari, il mercante veneziano nell'aprendere dell'arrivo, via mare, a Lisbona delle spezie nel 1501. Ma non va preso più che tanto sul serio se sono ancora di là da venire le autentiche minacce al commercio di Venezia col Levante.

Fatto sta che io – ecco che, chiedendo venia, dico io – da oltre trent'anni confeziono, con assiduità artigianale, profili di minimi e minori per il *Dizionario biografico degli italiani*. E chi va a caccia di pulci non può guardare il paesaggio. Adopera la lente, ricorre al microscopio. Ma, così facendo, sobbalza ad ogni sobbalzo, trasale ad ogni trasalimento. Più si fa entomologo descrittivo, più si distanzia della comprensione globale. Più si attrezza per un'indagine circoscritta, più si fa inidoneo alle vertiginose proiezioni della lunga durata. Con questa il rivendugliolo di scampoli biografici – tale mi definisco – mentalmente vacilla, mentre il cuore si spaura. Costretto a sguazzare nella pozzanghera dell'*événementiel*, ad immergersi nella tinozza dei tempi brevi commisurati all'individuo, che può dire il racimolatore di biografiche frattaglie alla severa maestà della storia quasi immobile dell'uomo rapportato all'ambiente? forse che per



ognuno e per tutti vale la formula compendiosa del nacque, visse, morì. Magari anche il biografo intuisce che il Mediterraneo è racchiuso tra le montagne e che, se queste ultime sono corrugamenti recenti, trattasi d'un recente afferente a geologiche cronologie. Magari anche il biografo percepisce che tra le coordinate dei monti, dei mari, delle piane e dei colli s'attiva una storia al rallentatore disvelante, con le strumentazioni della geografia, valori permanenti la cui persistenza orienterebbe la rallentata dinamica dei più profondi mutamenti. Ascolto intendente di ciò che permane e percezione consapevole di ciò che realmente, nel sociale, muta la storiografia. Obnubilante distrazione l'accumularsi disordinato degli innumeri frammenti del vissuto, il larvale aggirarsi dei morti già viventi e dei viventi già morti. E tra le larve c'è anche lo storico che si sente meno larva immettendosi nella lunga durata. E tra le larve c'è anche il biografo motivato da una sorta di *pietas* per se stesso ed altrui, quasi che, biografando, risarcisca un po' il dolore della vita che si spegne, nella presunzione di rendere un po' di giustizia anche alle vite più nascoste e ignorate, quelle non degnate d'una parola, d'un'occhiata, d'una lacrima, d'un moto di simpatia, d'un ilare cenno d'intesa, quelle verso le quali gli altri non manifestano nemmeno curiosità. Ebbene: il biografo offre il risarcimento della sua curiosità e vorrebbe, se non altro con questa, stanare chi, suo malgrado, di sé sa solo che non interessa a nessuno e a tal punto da sentirsi, in ciò, unico. "Io sono l'unica sul cui destino / non un labbro s'interroga, né uno sguardo si vela; da che son nata non ho svegliato / un pensiero dolente, un sorriso di gioia". Così Emily Brontë.

Certo: per risemantizzare le ombre occorre una procedura d'accentuazione cromatica, s'impone il montaggio artificioso d'una storia all'acceleratore fatta di costipazione in tempi corti, cortissimi, sottoposta al trattamento intensivo della drammatizza-

zione chiaroscurante. Urgono vizi e vezzi della scrittura rievocante. E come far girare una trottola sullo sfondo indifferente di strutturali permanenze. Nacque, visse, morì: questa l'epigrafe per ogni esistenza. La trottola smette di girare. S'arresta stremata. E al biografo non resta che attivarne un'altra, di farla sussistere e consistere per un po'. Lucciole d'una notte le vite, farfalle svolazzanti per un giorno. E futile cacciatore di lucciole e farfalle il biografo. Che sia inane il suo agitarsi? Che l'essenziale stia nella lunga durata? Un soffio, un lampo, un guizzo la vita del singolo. "Teri se ne è andato, domani non è giunto, oggi sta passando senza fermarsi un attimo: sono un fu, un sarà e un è stanco... come scivoli tra le mie mani! Oh come te ne fuggi, vita mia!" Oppure – visto che la lunga durata non esorcizza, purtroppo, la morte – l'essenziale è questo? Così, comunque, Quevedo, una delle voci più alte del "siglo de oro", che nasce nel 1580 a Madrid suddito di quel Filippo II per qualche verso campeggiante nella braudeliana *Mediterranée*. Subito smangiata – constata Quevedo – la vita dal suo precipitare verso l'ineludibile scadenza della fine, subito intossicata dalla consapevolezza della dissolvenza. Un grumo d'angoscia, in tal senso, ogni vita. Che la lunga durata sia una procedura apotropaica? che sia una terapia per vivere con meno angoscia? ma, tutto sommato, anche le biografie servono, per quel tanto che riescono a fissare i sapori e gli odori che pur ci sono stati in quella o in questa esistenza. Nietzsche ha ben, a suo tempo, auspicato "una storia" di "tutto quanto ha dato colore all'esistenza", vale a dire "una storia dell'amore, della cupidigia, dell'invidia, della coscienza, della crudeltà". A questo punto anche il biografo può dire la sua, anche i tempi brevi diventano illuminanti. "Vive di futuro il cuore; / il presente è desolato: / tutto è istante, tutto passa; / ciò che passa sarà amato". C'è, dunque, la poesia – in questo caso quella di Puskin – a timbra-

re di significanza anche l'istante che passa. E, forse, la poesia – la quale, invece, s'interroga sulla morte e ne fa il margine, il bordo della vita stessa – vale più delle n dimensioni. E la poesia salva l'attimo, l'assolutizza. Si nutre di tempi brevi, non abbisogna di tempi lunghi. Mucidiali questi con le individuali emozioni. Scorrono come se non esistessero.

Per ciò che mi concerne – è, appunto, questo che ho cercato faticosamente di chiarire e di chiarirmi sin qui – mi intimidiscono i tempi lunghi e preferisco quelli corti. Mi basta la soma – inclusiva del rovistare tra dismesse cianfrusaglie del passato – del mestiere di vivere. Non ho spalle per caricarmi l'onere del mestiere di storico. Non per niente un mio lavoro caricato di personali ambizioni storiografiche è stato, per scelta editoriale, pubblicato in una collana di "critica letteraria". Avessi, di proposito, azzardato un saggio di, appunto, critica letteraria, sarei stato collocato tra "i franchi narratori", altra collana dello stesso editore. E – sia chiaro – ciò m'avrebbe lusingato. Franco vuol dire disinvolto, spedito, libero da impacci, senza pedagogie metodologiche, senza crocchi d'allineamento, senza obbligo d'agganciamento, con possibilità, appunto, d'inventare una Venezia 1508, di pigiare il pedale dell'accelerazione, di spremere le virtualità racchiuse nella simultaneità, alludendo, quindi, anche a quanto poteva succedere e non è, invece, successo. Inesauribili gli spunti di spericolata ipotizzazione offerti dalla condensazione in tempi brevi. Sospingono alle cose che potevano essere e non sono state, alle rose non colte ben più rimpianti ed amate di quelle colte. "Amai solo le rose che non colsi", dice, appunto, di sé Gozzano. Ma che c'entra la reminiscenza liceale d'un *liberty* cantabile con Erasmo? di per sé niente. La si riesuma solo per asserire che Erasmo, soggiornando a Venezia – detta, ancora nel 1362, da Petrarca "humani generis portum" –, è supponibile sollecitato dai

colori e dagli odori della città più prodiga di rose del tempo. Città *carrefour* Venezia con tante occasioni da cogliere e con ancor più occasioni da perdere e da rimpiangere. Al largatissimo il ventaglio delle concomitanze e convocabile nella misura in cui si conceda una qualche legittimità all'effervescenza del mare spumeggiante sul quale collocare la fragile barchetta della vita singola prima che sparisca – col suo carico di scopi falliti, di attese non maturate, di fiori non sbocciati – inesorabilmente inghiottita dal profondo degli abissi. È lo stesso Erasmo – in una lettera ad un amico, il medico Ambrogio Leoni nativo di Nola e a Venezia operante – a dirsi ulisside travagliato da un burrasco "Nettuno", in lotta coi "mostri", sballottato dall'"arbitrio" dei "venti" e dei "flutti". L'arcivescovo di Saint-Andrew, Alessandro Stuart, suo allievo, gli dona, comunque, un'antica gemma romana coll'immagine di *Terminus*, il dio dei confini. Ed è, appunto, l'"Aenigma Termini" l'emblema adottato dall'umanista olandese. Termine incontrastabile d'ogni esistenza terrena la morte. Solo che, associando all'emblema il motto "concedo nulli", Erasmo sfida, appunto, la "mors ultima linea rerum". Risolta in tensione intellettuale l'esistenza d'Erasmo perviene all'algida perlacea eleganza della composta fermezza d'un'accettazione della morte che salvi il senso della vita.

Muore a Burgos, il 25 settembre 1506, Filippo il Bello, il padre del futuro Carlo V. Un evento di gran portata, di poco successivo a quello, molto più dimesso, del conseguimento, a Torino, della laurea in teologia, il 4 settembre 1506, d'Erasmo. Così s'avvia la sua permanenza in Italia destinata a prolungarsi sino al luglio del 1509 quando lascia Roma diretto a Londra. E nell'antecedente 1508 l'umanista – più borgognone nello spirito che suddito imperiale e più, nella sua itinerante esistenza, uomo dell'occidente europeo che dell'Impero – soggiornò dal-

l'inizio dell'anno sino a, quanto meno, ottobre a Venezia. Sono i mesi lagunari, in effetti, il centro gravitazionale della sua presenza nella penisola. È quella veneziana la sua fase più intensa e produttiva. Perciò Venezia merita un occhio di riguardo. E la tastiera delle concomitanze è attivabile sin dal 1506, l'anno della venuta d'Erasmus in Italia. Un anno, questo, in cui, tanto per dire, s'istituisce l'importante ufficio dei cinque savi alla mercanzia, in cui Venezia, il 12 febbraio, arruola, collo stipendio di 1500 ducati annui, il condottiero Bartolomeo d'Alviano. Segue, il 28 maggio, l'assunzione al servizio della Repubblica dell'architetto veronese fra Giovanni Giocondo. E, se nella cerchia d'intelletuali che il primo attirerà nel suo feudo pordenonese, volendo, qualche traccia erasmiana è intuibile, ad Erasmo, sempre volendo, ancor più rinvia il secondo che proviene da Parigi, ivi autore, quanto meno, del ponte di Notre Dame ed avviatore agli studi vitruviani di Budé che, interessato al *De architectura*, ha in lui "praeceptorum eximium". E Budé è figura campeggiante nel paesaggio mentale d'Erasmus, come lo è Ermolao Barbaro all'intendimento della cui filologia Erasmo è stato sollecitato, ancora nel 1491, da Lefèvre d'Étapas. Ebbene: fra Giocondo – assunto per decisione dei due capi del consiglio dei X, uno dei quali è Bernardo Bembo (il padre di Pietro), un uomo colto già suggestionato dall'impegno filologico d'Ermolao Barbaro – è stato il "sacerdos" alle cui competenze architettoniche Barbaro è ricorso per il suo commento a Plinio il vecchio. Da annotare, altresì, sempre a proposito del frate architetto, che all'edizione aldina del 1508 (proponente 375 lettere, assai più, dunque, delle 236 stampate a Roma nel 1490) degli *Epistolarum libri* di Plinio il giovane concorre la copia fatta, appunto, da fra Giocondo d'un codice parigino, peraltro pervenuto a Manuzio grazie ad Alvise Mocenigo. E di nuovo benemerito fra Giocondo per l'edizione di

Sallustio del 1509 poggiante su d'un paio di codici importati dalla Francia da Lascaris e da lui; e lo stesso è più ancora benemerito per l'edizione di Cesare del 1513, il cui testo è da lui rivisto sulla base, anche, di manoscritti da lui acquistati in Italia e Francia. Se non altro per questa sua collaborazione all'attività tipografica manuziana il veronese è accostabile all'umanista di Rotterdam.

Nome di spicco nel reticolato fittissimo delle relazioni d'Erasmus Pietro Bembo, da valutarsi suo amico in virtù delle lettere. Ma i due, che pur corrispondono, non hanno la ventura d'incontrarsi. Quando Erasmo arriva, Bembo non c'è. È partito, ancora nell'estate del 1506, per Urbino, con all'attivo gli *Asolani*, usciti, nel marzo dell'anno prima, "nella casa di Aldo Romano". Nel dialogo, si ricorderà, il profilo dell'autore si sfaccetta in quello dei tre "gentiluomini" disquisenti d'amore attentamente ascoltati da altrettante "belle e vaghe giovani", ma non dai mariti di queste rientrati a Venezia da Asolo per affari. Troppo urgenti le "bisogne" per concedere a questi ultimi di prestar orecchio alla conversazione della "brigata" asolana. Perentorio il richiamo del traffico mercantile della Venezia che Jacopo de' Barbari, nella pianta del 1500, ha, non a caso, effigiata sotto la tutela di Nettuno, il dio del mare, e di Mercurio, il dio del commercio. Ma è ben per questo che Bembo se ne stacca coll'opzione urbinata. A corte sì che si conversa sgombri da pratiche preoccupazioni. Non per niente nel dialogo, supposto nel 1507 da Castiglione, sul *Cortegiano* sarà interlocutore diffuso. Ma anche Girolamo Amaseo – l'autore d'un *Vaticinium*, stampato da Manuzio ancora nel 1499, predicente la conquista dell'impero ottomano da parte di Luigi XII – a Venezia "pedante", la lascia, nel 1506, per insegnare nella natia Udine. Non è che Venezia sia accogliente con tutti. Tant'è che Lorenzo Lotto – pur a Venezia nato – proprio nel 1506 si sposta nelle Marche. In compenso, a Ve-

nezia risiede, per la seconda volta, Dürer, il futuro ritrattista d'Erasmus, nativo di Norimberga, la città dove s'è portato, ancora nel 1500, Jacopo de' Barbari; anche così s'evidenzia il particolare rapporto che lega le due città che è anzitutto commerciale e con un di più d'attenzione rispettosa da parte di quella tedesca se, il 6 giugno 1506, questa chiede copia delle disposizioni venete per la tutela degli orfani e dei pupilli. Dürer a Venezia si trova bene: perfeziona i propri studi sulle proporzioni umane, dipinge *La festa del rosario* per la scuola dei tedeschi a S. Bartolomeo, *La Madonna del lucherino*, *Cristo fra i dottori*. Lo conforta la stima di Giovanni Bellini che non esita – lo sottolinea Dürer in una lettera – a lodarlo "davanti a molti gentiluomini". Piacevole, oltre che proficuo, per l'artista il soggiorno lagunare: "qui sono un signore", registra soddisfatto, circondato dall'"amicizia" di "tanti bravi compagni" valenti "nella pittura", e, pure, abili suonatori di "liuto" e "piffero". Divertente vivere a Venezia. Naturalmente occorre stare in guardia nei confronti dei tanti "bricconi" che vi circolano; non v'è nessun altro luogo "sulla faccia della terra" con tanti individui "mendaci e disonesti". Solo che Dürer, messo sull'avviso, non si lascia gabbare e "gli vien da ridere" assistendo alle manovre d'impostori che, "se uno non lo sa, li crede le persone più buone del mondo". S'affaccia qui la città truffaldina, d'ogni "bruttura ricevitrice" già sfondo d'una novella del *Decameron* (IV, 2), "ricetto", in una successiva novella di Sercambi, di "maestri" di malfare. Città porto, città mercato è comprensibile, proprio perché vi s'accelera la circolazione di merci e denaro, vi si addensano anche i malviventi, i ladri, i bari, i prosseneti. Più la città è affollata e indaffarata, più moralmente s'inquina, più i costumi si corrompono.

Ciò non toglie che da lei si continui a partire alla volta di Gerusalemme e che a lei si faccia da questa ritorno. È ben a Ve-

nezia che Giacomo IV di Scozia chiede – il 21 dicembre 1506 – una galea pel pellegrinaggio in Terra Santa, ché è ben detentrica dell'esclusiva del trasporto a quella. Prosegue, dunque, la pratica del pio pellegrinaggio anche se – nell'età delle scoperte e della navigazione transoceanica – questo è meno alonato dal fascino della perigliosa avventura e anche se – agli occhi della *devotio moderna* – non più che tanto meritorio. "Qui multum peregrinantur raro sanctificantur", insegna seccamente l'*Imitazione di Cristo*. Ben più valida la preghiera mentale, ben più meritoria la sofferta meditazione sulla vita di Gesù, la scavante concentrazione sulla passione. È ben per questo che Tommaso Giustianian, l'1 giugno 1506, si ritira nella sua casa di Murano sì da dedicarsi, nel raccoglimento più sbarrato di fronte a mondane tentazioni, agli studi che "bene vivendi disciplinam continent". Però lo stesso salperà, il 4 giugno dell'anno dopo, alla volta della Terra Santa, deciso a vivervi in totale solitudine, come s. Girolamo. Si vada o meno a Gerusalemme, quello che conta è la pulsione verso questa in quanto anticipazione e preconfigurazione della città celeste. E Venezia è città che si sente "verso Gerusalemme", che si presume proiettata verso la redenzione, verso la salvezza. Se non dimentica i suoi concreti interessi – e ferve nel 1506 la ricostruzione del fondaco dei Tedeschi distrutto dall'incendio del 27 gennaio 1505 – la scelta, del 9 agosto 1506, del modello dell'architetto Giorgio Spavento per la ricostruzione della chiesa di s. Salvador avvia un'opera edilizia, un tempio nelle viscere della città, di spirituale risonanza e d'amplificata ridondanza. Mondanissima la trafficante Venezia epperò vibrante di religiosa capacità d'accensione. Città di mercanti, ma anche città di santi. E tra questi ci sarà Girolamo Miani presentato dalla madre, l'1 dicembre 1506, all'avogaria di comun per ottenere il privilegio della balla d'oro.

Non v'ha dubbio: se si vogliono udire le ragioni dell'anima, le aspirazioni dello spirito, le tensioni dell'interiorità forse la città di s. Marco sta offrendo più occasioni di quella di s. Pietro. Troppo fragorosa questa per una pausa silente da dedicare all'ascolto di claustrali meditazioni, d'annunci profetici. C'è sì il papa, ma è più un Giove tonante e fulminante che un pastore d'anime. Giulio II è, anzi, colui che, il 10 ottobre 1506, – in aggiunta alla taglia – promette l'indulgenza plenaria a chi uccide Giovanni Bentivoglio. La scomunica non basta: e il pastore d'anime si fa macellaio di corpi. Trionfale, l'11 novembre 1506, il suo ingresso a Bologna, "con grandissima pompa", sottolinea l'invio veneto. Uno scenografico corteo aperto da un centinaio di giovani nobili, da cavalieri e fanti armati, seguiti da portabandiere, carriaggi stracolmi, dai cavalli bianchi del papa, dallo stuolo dei curiali, dagli ambasciatori e dai principi, dai mazzieri. Portata da un nobile la croce papale, dietro la quale incedono quaranta sacerdoti con ceri accesi, mentre il Santissimo è scortato dai cappellani pontifici. Preceduto dai cardinali ecco che il papa – Giulio II – campeggia nella sedia gestatoria; trattenuto sul petto da un fermaglio tutto smeraldi e zaffiri il purpureo piviale lavorato in oro; ben salda sulla testa una gran tiara tutta perle e gemme. A lui presso i camerieri segreti, il segretario, i medici addetti alla sua persona. E a lui dietro patriarchi, vescovi, arcivescovi, protonotari, legati, abati, generali di ordini religiosi, penitenzieri, referendari. E a chiudere la sfilata sontuosa la guardia nobile pontificia, mentre alla folla accalcata vengono gettate monete coniate per l'occasione e d'oro e d'argento e celebranti e il papa e la liberazione di Bologna dalla tirannide – quella dei Bentivoglio – per essere "ecclesiae restituta". Una profusione arrogante di boria mondana ad esibizione di forza per una moltitudine strepitante e plaudente. Spettatore nella calca del trionfo an-

che Erasmo, sbalordito e frastornato dalla spettacolare presa di possesso della città. Clamoroso il trionfo del papa. Epperò Erasmo si sente ferito nell'intimo, assiste "non sine tacito gemitu". Ma, allora, il tizianesco *Trionfo di Cristo* è anche leggibile quale replica veneziana – in nome della fede, in nome della croce simbolo di salvezza, in nome del Redentore – al terreno tripudio del papa guerriero. E il 25 marzo – il giorno dell'Annunciazione, della creazione, della fondazione, nel 421, di Venezia ricorda alla rinfusa Sanudo, aggiungendo la crocifissione – 1507 viene posta, sempre a detta del diarista, "la prima piera a la nuova redificazione di la chieixa di San Salvador" a Venezia, che, così, è contrapposibile quale città religiosa alle furie pagane dell'iracondia tumida d'un papa dimentico della sua spirituale missione.

Episodio significativo per i sensi di cui lo si carica questo dell'iniziata ricostruzione di s. Salvador, della cui fabbrica è incaricato, l'11 ottobre 1507, Tullio Lombardo. Ma, sempre nel 1507, si possono menzionare, in fretta, la scomparsa, del 23 febbraio, di Gentile Bellini, la convenzione, del 7 marzo, tra la scuola grande di s. Marco e il fratello di questi Giovanni Bellini perché ultimi quanto lasciato incompiuto. Ma già sta imponendosi Giorgione determinato ad una pittura più morbida e rilevante di quella di Giambellino. È quest'ultimo, assicura Sanudo, "il più eccellente pictor de Italia". Epperò la committenza pubblica sta valorizzando il pennello di Giorgione. In fase conclusiva, inoltre, i lavori per il nuovo alveo del Brenta; e vale come tracciato quello proposto – non senza disaccordo di fra Giocondo – da Alessio Agliardi. E ne consegue la delibera, del 27 maggio, di "dar... principio al serrar de la Brenta a s. Bruson e poner tutta quella nel suo alveo nuovo". Vano, nel frattempo, il tentativo della Repubblica di promuovere una lega generale contro il Turco. Si concludono con un trattato in compenso, il 31 mag-

gio, le negoziazioni col soldano d'Egitto. E già, in una discussione del consiglio dei X del 22 ottobre, ci si orienta per rifacimento in pietra del ponte di Rialto. Una scelta che, per farsi più decisa, necessiterà della terribile spinta del 10 gennaio 1514 quando, nel giro di poche ore, uno spaventoso incendio dilagherà distruttivo alimentato dal legno. Del 24 ottobre, altresì, la fondazione degli Immortali, una delle più celebri compagnie della Calza, vale a dire di quelle società di giovani patrizi, contraddistinti da calze attillate, impegnate nell'allestimento di feste e spettacoli. Ed è sempre nel 1507 che Girolamo Priuli – il diarista rampognante critico della Venezia dimentica del mare e tentata dalla terra – apre una propria banca. Autoisolatosi dalla politica – "sono dieci anni", dirà nel 1509, "che non frequento il Maggior Consiglio o altre assemblee" – non gli manca il tempo per occuparsene. Ciò non toglie che l'intrapresa si rivelerà tutt'altro che soddisfacente.

Punto di partenza per arrivare, finalmente, all'anno veneziano d'Erasmo la sua lettera, del 28 ottobre 1507, da Bologna ad Aldo Manuzio, il più grande degli stampatori del tempo e anche – se si bada ad un interlocutore dei *Marmi* di Doni, a dir del quale non ci sarà "chi lo eguagli" – di quelli di là da venire. In questa lettera l'umanista olandese propone al celebre editore – per i cui "nitidissimi caratteri" e per la cui eccezionale "dottrina" la sua "fama" sarà imperitura – la stampa della propria traduzione, già uscita, ma con troppi errori meccanici, a Parigi l'anno prima, in latino delle euripidee *Euba* e *Ifigenia in Aulide*. Immediata l'adesione di Aldo che pubblica la traduzione erasmiana delle due tragedie nel dicembre del 1507. Ed indotto Erasmo da tanta sollecitudine a portarsi, all'inizio dell'anno successivo, a Venezia per esservi coinvolto a tempo pieno dall'attività dell'editore che, nel 1508, stampa in aprile i propri *Institutionum grammaticarum libri*, in settembre le *Adagiorum*

*chiliades* dello stesso Erasmo e in novembre gli *Epistolarum libri* di Plinio il giovane nonché il primo tomo dei *Rhetores graeci*, cui seguirà, nel maggio del 1509, il secondo. Dalla Bologna papale l'umanista si trasferisce, dunque, proprio quando il vertice della Chiesa sta incarnando la più avventata e truculenta protervia prevaricante, nella città che sembra – stando ad un trattatello, che esce nel novembre del 1508, del veronese Francesco de Alegris, già cantore della bellezza architettonica di Venezia, già autore d'un testo di astrologia e chiromanzia nonché d'una raccolta di sonetti – titolare della pietra filosofale del buon governo, sede della "prudencia" e della "iustitia". Ingredienti questi del mito di Venezia, pel momento non ancora orchestrato al massimo, che la reputazione della Repubblica può contare anche sulle armi. Sicché – pur nell'incupirsi progressivo dell'orizzonte, pur nel montare d'una crescente avversione – lo stato marciano pare ben saldo e vigoroso, in grado di padroneggiare gli eventi. E se il vessillo dell'evangelista Marco può ancora garrire vittorioso, non necessita più che tanto l'enfaticizzazione della perfezione del reggimento marciano.

Avviate il 4 febbraio 1508 le operazioni antiveneziane dell'imperatore Massimiliano, dopo il fallimento d'un tentativo su Asiago, s'esplicano con una diversione conclusa, a tutta prima, felicemente con la presa, del 24, di Pieve di Cadore. Ma è a questo punto che s'attiva la geniale manovra avvolgente di Bartolomeo d'Alviano che da un lato preclude al nemico la ritirata, dall'altro – piombandogli addosso di sorpresa dallo Zoldano – lo sbaraglia il 2 marzo. "In quel campo – esulta il condottiero – furono tagliati a pezzi" 1800 nemici, altri ancora "sono stati morti" nel corso della fuga precipitosa ed almeno 500 sono i prigionieri. E immediato riconoscimento della Serenissima la nomina, del 4 marzo, del vincitore a governatore generale delle truppe venete a

pie di e a cavallo accompagnata dall'aumento della retribuzione annua da 15 mila a 25 mila ducati. Rovinosa in sè e nelle conseguenze la sconfitta cadorina subita da Massimiliano. Incalzante d'Alviano conquista Cormons; e a lui s'arrende Pordenone. Seguono la presa di Gorizia, Trieste, Pisino, Fiume, Postumia. Quasi a dar torto al giudizio sulla combattività della Serenissima di Machiavelli, il leone marciano ruggisce, s. Marco sguaina la spada. E si manifesta, nel patriato, una capacità di spietata energia come nel caso di quel Francesco Cappello spedito, il 9 maggio, a governare Trieste appena strappata a Massimiliano, che reprime un paio di congiure, confina a Venezia i più recalcitranti, ricorre alla forca, fa tagliare una mano ad un reo d'occultamento d'armi e sottopone la cittadinanza a drastiche contribuzioni pur di farle tener fede al versamento di 15 mila ducati cui s'era impegnata per evitare il sacco. Tutt'altro che benigno il governo veneto con una Trieste riottosa ad accettarlo. "Can arabiato", protesta un poeta locale, Cappello, nel porre "il suo apiacer e suo solazio" nel fare "de tergestin stracio". E tutt'altro che mite quel Girolamo Contarini che antecedentemente ha costretto, con incessante bombardamento, Duino alla resa e che senza perplessità ha adoperato l'artiglieria contro Trieste, lieto che i suoi abitanti s'ostinino a resistere "per poterli" così "castigar a suo modo" e ben più rudemente che se si fossero subito arresi. E costretto all'esilio il vescovo di Trieste Pietro Bonomo, già animatore, dal marzo sino alla capitolazione del 6 maggio, della resistenza della città.

Fiero d'Alviano d'aver umiliata la "superba Germania", come sottolinea, in un'ode celebrativa, Giovanni Cotta, un letterato un po' suo segretario, un po' suo agente. È umiliante, in effetti, per l'imperatore il dover addivenire, il 6 giugno, ad una tregua triennale, della quale Venezia esulta un po' incautamente ché il re di Francia dapprima

s'adonta e poi ne trae le conseguenze accostandosi a mano a mano al già invisso Massimiliano. La Serenissima si sente al culmine; non avverte ancora con preoccupazione che sta iniziando il suo isolamento politico. E d'Alviano, che di tanto successo si sente benemerito, accampa pretese di ulteriore riconoscenza. "Horra merito pur qualcosa" da parte della "signoria" va dicendo. Donde, nella condotta del 28 giugno, col grado e titolo di "governatore" generale, la specificazione dell'onore del vessillo, della giurisdizione civile e militare sulle milizie e la fissazione dello stipendio a 30 mila ducati. Splendida altresì, da parte del doge Leonardo Loredan, l'accoglienza del 9 luglio; ed è sempre il doge che, il 13, alla presenza della signoria e del corpo diplomatico, gli consegna, a s. Marco, il bastone d'argento di governatore e lo stendardo. E il giorno prima, il 12, s'è imbandito per il condottiero un gran banchetto con pasticci raffiguranti le fortezze friulane. Investito, altresì, il 15 del feudo di Pordenone – ed è qui che quest'uomo d'arme (che, se non altro perché dedicatario dell'edizione manuziana, dell'aprile del 1509, di Sallustio si può un minimo supporre non ignoto ad Erasmo), dilettante di lettere e lusingato dagli omaggi dei letterati (a lui è dedicato il quinto libro dell'*Innamoramento d'Orlando* di Niccolò Degli Agostini, sorta di tappa intermedia, nello sviluppo del genere cavalleresco, del percorso che da Boiardo va ad Ariosto) ama convocare, per dotte adunanze, uomini come Navagero e Fracastoro –, il 16 viene ascritto alla nobiltà marciana.

E il Turco? "dei movimenti dei Turchi non dovremmo avere... paura, se i principi cristiani fossero uniti e concordi", osserverà Erasmo nel 1518 in una lettera a Leoni. È come dire che – non essendo l'occidente cristiano mai unito – del Turco si ha sempre paura. E basta ci sia, nel 1508, un minimo d'"adunation" di truppa attorno a Lubiana perché si paventino sconfinamenti devastan-

ti in Istria; non si sa mai, meglio "star riguardosi". Ancor fresca la memoria delle scorrerie in Friuli del 1472, 1477, 1478 e soprattutto del *raid* del 1499, con minaccia di Treviso e di Mestre e "fino a Marghera", aveva annotato Priuli, "senza contrasto". Comunque, nel 1508, il Turco non costituisce una minaccia per Venezia. C'è chi, providenzialmente, ne sta facendo strage. C'è chi, colpendolo alle spalle, lo trattiene da operazioni antivenete. È il "sofi" di Persia Ismail, il fondatore della dinastia dei Sawafidi, che, unificati vari principati iranici all'insegna dello sciismo, continua a procedere imbattibile contro i Turchi, da un lato sterminandoli, dall'altro suscitando consensi ed attirando neofiti tra le stesse file avversarie. È "posente", ci si stupisce a Venezia, ogniqualvolta le "nove" dicono d'"una rota" da lui inflitta. E l'affabulazione arriva in laguna come ridondanza amplificante. È bellissimo, dottissimo, generosissimo, distributore del "denaro" al popolo; "par un dio in terra"; è "più liberal de Alexandro", è un "Sersese", anzi un "Dario" redivivo. A capo di quasi 50 mila "cavalli imbarcati" e d'ancor più "lizeri" e di "pedoni senza numero", seguito da una sterminata "comitiva" di "zente", da innumeri sciame di "done e puti", tutti in lui fidenti, tutti per lui pronti a morire, tutti così certi d'andar "al cielo", di fatto conta su d'una massa d'urto fanaticizzata, di fatto sembra imbattibile. E di lui si raccontano "opere stupende... et miracolose". Qualcuno, a Venezia, ne dubita, qualcuno sorride con scetticismo. Increduli i "savi". Ma altri giurano sull'autenticità del racconto, s'affannano a dimostrare "non esser fabula". Ed è testimone attendibile "uno francese" che arriva a Venezia, nel febbraio del 1508, dopo esser stato per qualche tempo "con il soffi in campo". Questi non si fa pregare per raccontare. Perché non prestar fede a chi "vede", essendo "sano" di mente? Il francese poi è in grado d'esibire delle monete del "soffi", tra le quali interessa

soprattutto una con iscrizioni sul *recto* e sul *verso*. Queste dicono, all'incirca, che Dio è Dio, che Maometto è "messo" di Dio, che Ali è "secretario" di Maometto, che Ismail è "vittorioso", che Dio sta dalla sua parte dal momento che "prospera il suo regno" e lo "potenzia". Lo stesso diarista Sanudo ha modo d'esaminare una moneta d'argento con "da una banda" il motto "iusticia et ben comune", dall'altra "pace e liberta". Sicuramente è un liberatore, certamente è "novo propheta" e "tenuto – preciserà il console veneto a Damasco Pietro Zen in una lettera del 22 gennaio 1509 – da tutto li soi populi in tanta riverentia quanta quasi a Dio si convene". Quanto meno – così Zen nel novembre del 1508 – Ismail "dice Idio guidarlo et tutte le sue forcie non dependono da stipendi et forze di danari, ma da una sua certa benigna influentia". Che stia insorgendo ad oriente il principe redentore? Pei "frati di Jerusalem" potrebbe trattarsi, invece, dell'"Antecristo". Comunque, checché si voglia "giudicar circa questo", resta "un miracolo che excede tutti li miracoli che un garzon", esordito appena fanciullo, si sia imposto, pur "non essendo di linea regal", a tal punto, "per forza d'arme e de seguito", da sconfiggere gli avversari e da "haver tutto quel suo amplissimo regno di Persia" saldamente "sotto el suo dominio". Solo fortuna? ma sono ben dieci anni che la fortuna l'asseconda. E ciò con terrore della Porta. "El signor Turco", infatti, "ben el cognosce et teme", non senza paventare che, mentre il "sophi... gueriza contro de lui da una banda, da l'altra banda" la Serenissima cerchi di "darli impazo" e, sintonizzandosi con le mosse d'Ismail, giunga a "conphederarsi" con questo. Una virtualità che Venezia – alla quale stanno troppo a cuore i commerci col Levante – non afferra. Non le dispiace "la potentia" d'Ismail "sia grandissima e... temuda" e che alleggerisca la pressione ottomana ad occidente. Ma non s'azzarda – quando annonariamente e commercialmen-

te del Turco abbisogna - a rompere la pace col Turco. Troppo forti le ragioni della complementarità economica perché Venezia osi quello che non ha mai osato: aggredire per prima il Turco.

La Venezia remigante e veleggiante, tutelata, nella pianta di Jacopo de' Barbari, da Nettuno e Mercurio, è troppo mercantile per lanciarsi in cimenti ideologici. La mercanzia anzitutto. Ebbene - nella pianta prospettica di de' Barbari - s'individua, nell'area realtina, nel cuore mercantile della città, nelle sue forme ancora originarie il fondaco dei tedeschi che risale al 1222-1225. Una istituzione cardine questo nel traffico di Venezia nonché un tratto somatico la comunità degli operatori commerciali tedeschi nella variopinta realtà antropica cittadina. Una iattura, allora, l'incendio e un'urgenza la ricostruzione che - a detta di Sanudo - è a "bon termine" nel luglio del 1508. Tant'è che l'1 agosto si inaugura il fondaco "fabrichato nuovamente". Un'"opera bellissima", s'entusiasma Sanudo. Si canta - il giorno della ripertura - una messa solenne mentre già "li todeschi comenzano a intrar et ligar balle". Ma non tutto è ultimato; rinviata, perciò, all'1 marzo dell'anno dopo la riattivazione completa che da allora decorrerà il "fitto" delle "botteghe". Pel momento "dentro si va compiendo", registra Sanudo, e si procede "depenzendo". Giorgione affresca la facciata sul Canal Grande; Tiziano dipinge sul prospetto verso la calle del Buso. Opera dello Scarpagnino e di Giorgio Spavento il fondaco, con la decorazione a fresco dei due - e, nel contempo, lì vicino Sebastiano del Piombo sta ultimando le portelle dell'organo della chiesa di s. Bartolomeo - il fondaco è certo l'episodio figurativo più rilevante dell'anno. Se ne sarà accorto Erasmo - in Italia e a Venezia per perfezionare il proprio greco -, se non altro perché abitante lì dappresso? supponibile di sì. E avrà data un'occhiata alla facciata del palazzo - allora in via d'ultimazione - voluto

da Andrea Loredan (ora Vendramin Calergi) decantata in seguito da Sansovino perché "coperta di marmi greci, con gran finestroni tutti colonnati alla corinthia"?

Anno di sin deflagrante intensità artistica il 1508, comunque; e pure attivo sul versante del teatro. Ipotizzabile una qualche curiosità d'Erasmo in tale direzione? perché no? in fin dei conti - laddove Erasmo, in una lettera a Leoni, si dice "sempre quello e del tutto uguale a se stesso", epperò "diverso da quel che sono", che "la ragione scenica" costringe alla "maschera", essendo la vita "rappresentazione" con "scene" - sembra quasi sottintendersi una idea dell'esistenza come recita. Ed una sensazione o, se si preferisce, concezione del genere non si riscontra senza un minimo d'attenzione. Appunto, alle recite, alle messe in scena. Fatto sta che, nel 1508, ci sono spettacoli dovuti alle compagnie della Calza, ci sono momarie. Ma soprattutto avvertibile la presenza lagunare del lucchese Francesco Nobili, noto come Cherea, che "vadagna e tien in festa" la città, come annota Sanudo, specie recitando Plauto e Terenzio volgarizzati. Né le rappresentazioni avvengono solo in sedi private, ma si verificano anche a pagamento con concorso di pubblico numeroso, d'"assè zente", come succede il 10 gennaio e il 25 febbraio "a San Canzian in Biri". E il successo di Cherea è tale che questi ambisce a disporre, per le sue esibizioni, della "loza di Rialto" - la vasta sala con loggiato nel cuore mercantile della città che, distrutta dall'incendio del 1514, sarà sostituita da palazzo Camerlenghi -, irritando, però, con questa sua pretesa il governo, già preoccupato dell'eccessiva intimità dell'attore con troppi membri della classe dirigente, nonché per il troppo appassionata domanda di teatro circolante nella città, specie nel patriziato. Questa sta assumendo proporzioni inusitate, è virtualmente squilibrante. Può distrarre i nobili - taluno dei quali non esita, nelle recite private, ad impe-

gnarsi in una "parte" esercitandosi con scrupolo perché l'"execution" avvenga al meglio - da più serie incombenze, da più doverosi adempimenti. Donde, il 29 dicembre, il decreto del consiglio dei X che proibisce la recita, pubblica e privata, di "commedie, tragedie et egloge". Una disposizione tanto drastica quanto in breve disattesa, che la vita teatrale nel 1512 risulta già in ripresa. E a scoraggiarla più che la proibizione dall'alto è intervenuta la guerra cambraica. Troppo severo, ad ogni modo, col teatro il consiglio dei X, laddove - volendo fare sfoggio di severità - vasto campo d'applicazione offre la dilagante pratica del broglio e dell'imbroglio, del voto di scambio, del voto comprato, del voto venduto. È ben corrompendo che Giovanni Vendramin - nipote del doge Andrea - si fa eleggere, nel 1508, rettore a Feltre. Ma, scoperto, viene, dai Dieci, sospeso dall'ufficio, esiliato per due anni ed escluso per cinque da ogni carica. Ed in più gli viene inflitta un'ammenda di 200 ducati. Ma una sanzione così pesante di fatto rientra, che, dopo 10 mesi, col pagamento d'un condono il colpevole è riammesso alla vita pubblica. Sin fortemente punitiva la normativa contro l'endemica corruzione elettorale, ma attenuata dai condoni. E anche il perdono può essere comprato.

Inquinante la correttezza del meccanismo elettorale il traffico dei voti, ma anche - proprio perché abitudine inveterata ed inestirpata colla quale lo scorrimento della vita politica s'è, appunto, abituato a convivere - riassorbito sicché, per quanto fitto d'episodi scandalosi, non inficia il funzionamento dello stato. Né intacca il prestigio della costituzione veneziana, apprezzata - tanto per dire - da un Bernardo Rucellai che Erasmo ha modo di conoscere proprio a Venezia, ultima tappa del suo voluto esilio da una Firenze, a suo avviso, troppo incline alla demagogia, troppo poco aristocratica. Ammirabile, invece, per lui, e imitando, Venezia pel suo reggimento ottimizio,

ben precluso rispetto ad ogni popolare intrusione. Un novello Sallustio, per Erasmo, il Rucellai storico. Un giudizio, questo, nettamente positivo forse, anche, sottintendendo la percezione d'una certa qual tensione etica nel fiorentino, l'incontro col quale, comunque, non dev'essere stato gran che stimolante, vista l'ostinazione di Rucellai a parlare in italiano con un Erasmo di questo "ignarus" quanto d'una lingua "indicae". Il guaio per lo stato - questa la concezione di Rucellai - è un Piero Soderini. Che importa un po' di corruzione, se lo stato resta esclusivo monopolio del ceto aristocratico? È ben per questo che Venezia è, per lui, esemplare. Quello che conta è il comando sul popolo, è l'invalidità della distinzione tra governanti e governati. Poco cale ci siano - nella distribuzione delle cariche - pasticci, scorrettezze, disonestà se i primi riescono a rimediare tra loro mentre i secondi non protestano. Una febbricciattola con qualche rialzo di temperatura la corruzione che resta faccenda interna fisiologica e fisiologicamente risolta senza che ne risenta l'autorevolezza di Palazzo Ducale, senza che ne soffra la tenuta dell'organismo statale. Ben più turbanti delle elezioni truccate, invece, le crisi, i dissesti, i fallimenti bancari. Col denaro - chi più chi meno - tutti hanno o possono avere a che fare. E, quando è in ballo il denaro, tutti si agitano, tutti si preoccupano, tutti si sentono coinvolti, tutti possono essere travolti. Il denaro non è - come la politica, come la gestione dello stato - pignorabile e monopolizzabile ad esclusivi onore ed onere d'un solo ceto. Quando, nel 1499-1500, si succedono il dissesto dei Garzoni, il crollo del banco Lippomano, la liquidazione del banco Pisani e un secondo fallimento dei Garzoni, tutta Venezia è scossa. E l'agitazione si rinnova, all'inizio del febbraio del 1508 allorché fallisce la banca Agostini, l'unica non gestita da nobili. Vanamente Maffeo Agostini e fratelli, scoperti per 55 mila ducati, avevano supplicata la momenta-

nea copertura del consiglio dei X. Riunitisi i creditori in una chiesa ed eletta una rappresentanza di 5 membri – 3 patrizi e 2 forestieri – esigono la confisca dei beni dei falliti. Ma c'è il rischio d'un generalizzato discredito del sistema bancario privato, c'è la minaccia d'un catastrofico venir meno della fiducia con conseguente corsa, da parte d'una clientela in preda al panico, al ritiro indiscriminato dei depositi. Ad arginare e circoscrivere gli effetti del crollo del banco Agostini, ecco che l'11 febbraio il banco Priuli apre gli sportelli esibendo denaro contante per 30 mila ducati. Ed ecco che l'indomani il banco Cappello-Vendramin fa lo stesso ostentando 23 mila ducati. Così la febbre un po' cala, così i clienti un po' si calmano. Certo che siffatta ostentazione di liquidità non esclude il sospetto i due banchi si siano dati una mano, abbiano esposto – prima quello Priuli, poi l'altro – la stessa somma.

Ignaro di siffatti scossoni terremotanti il versante della cultura, ma non per questo privo d'episodi salienti. Rilevabile tra questi l'istituzione – decretata il 13 giugno 1508 dal Maggior Consiglio – d'un insegnamento specifico di greco nella scuola di s. Marco. Ed importante occasione di confluenza del fior fiore dell'intellettualità veneziana e a Venezia presente la prolusione, dell'11 agosto dello stesso anno, nella chiesa di s. Bartolomeo, di Luca Pacioli che così inaugura solennemente il suo corso, per l'altra scuola pubblica lagunare, quella di Rialto, sul quinto libro di Euclide. Presenti Lascaris, Manuzio, Egnazio, Rucellai, tutti noti ad Erasmo e da lui più o meno intensamente frequentati. Presente pure "frater Iocundus veronensis antiquarius", ossia fra Giocondo. Lunga la lista – compilata dallo stesso Pacioli – dei nominativi più illustri d'un auditorio foltissimo, eccedente, a detta sempre di Pacioli, le 500 persone. Manca, nella lista, Erasmo. E più che supporlo assente vien da ipotizzarlo anch'egli presente, ma confuso tra la folla e perciò non ravvisato

dal conferenziere. Un'ipotesi esilina, l'ammetto. Ma ci sono affezionato, perché così virtualmente non s'esclude la possibilità d'un incontro tra fra Giocondo, a suo tempo consultato da Ermolao Barbaro, e l'umanista nordico venuto in Italia anche perché attirato dalla filologia rinnovata nel respiro proprio da Ermolao Barbaro. Menzionabili, altresì, tra gli accorsi ad ascoltare il "sermo" di Pacioli "in quintum Euclidis", Vincenzo Querini e Tommaso Giustinian, i due futuri coautori di quel *Libellus ad Leonem X* che costituisce la più significativa proposta d'autoriforma della chiesa formulata prima della lacerazione luterana. Ebbene: anche con costoro si può, magari *a contrario*, volgersi ad Erasmo. In che senso? nel senso che con entrambi, proprio nel 1508, non sembra più funzionare come appagante soluzione quella sorta di sereno equilibrio, anzitutto psicologico, tra cultura classica e fede che era stato proprio di Ermolao Barbaro. "Duos agnosco dominos, Christum et litteras", aveva questi scritto ad Arnaldo di Bost, il dotto carmelitano corrispondente anche d'Erasmo. Se questo è l'umanesimo cristiano, anche Erasmo – umanista e cristiano – potrebbe far propria siffatta formulazione, quanto meno consentirvi. Da un lato è conciliante, dall'altro è remunerante. Permette lo studio e ne fa una sorta di preghiera. Asseconda le più minuziose applicazioni filologiche e, nel contempo, le trasforma in servizio della parola, della verità che la parola contiene, dell'umanità che con la parola esprime la propria ansia di verità; e, come tale, sospinge alla volta di Dio, al quale l'uomo ansioso di verità non può non guardare. Il servizio della parola diventa servizio dell'uomo e questo servizio di Dio. L'umanista non può autogratificarsi meglio. Si accetta per quello che è – cultore del greco e del latino, assiduo frequentatore dell'antico, assaporatore raffinato di testi, paziente ricostruttore di dettati travisati e mutili – e, nel contempo, è convinto che es-

sere così sia, in certo qual modo, valido anche sotto il profilo religioso. Autotollerante – nel senso che asseconda le proprie propensioni, che coltiva le proprie inclinazioni – l'umanista è, come tale, tollerante delle altrui inclinazioni, delle altrui propensioni nella misura in cui non interferiscono con le proprie. L'autotolleranza, in fine dei conti, è il primo gradino della tolleranza.

Intransigenti con se stessi e intransigenti con gli altri, invece, Querini e Giustinian. Entrambi colti, entrambi amanti delle lettere, ma entrambi crucciati in merito alla legittimità di detto amore. Sereno Barbaro nel servizio di due padroni. Non altrettanto i due patrizi. Il padrone non può che essere Cristo. Il resto, al limite, non conta o, peggio, è sviante. Brillante l'esordio nella politica di Vincenzo Querini e illustrato da prestigiose ambasciate. Ragion d'essere del patriziato, cui appartiene, la dedizione alla Repubblica. Ma Querini ne è sempre meno convinto. Sempre più incisa, nel contempo, e decisa la sua scelta di credente: al voto di castità del 1501 segue, nel 1508, il proposito d'un'ora di contemplazione quotidiana, cui s'aggiunge, nel 1509, l'impegno a recitare ogni giorno il breviario. Ed è del 1508, la decisione di abbandonare la politica; non si tratta di momentanea stanchezza; è un rigetto motivato. Quanto a Giustinian, la politica non l'ha mai tentato; la vita è per lui scavo meditabondo da portar avanti in solitudine oppure assieme a pochi spiriti affini. Per qualche mese, nel 1507, studia le Scritture e la patristica a Betlemme, nella comunità francescana. Ma non è che l'esperienza sia positiva, se avverte la mancanza di libri. E allora ritorna a Venezia, dove i libri non mancano, nel gennaio del 1508, proprio quando v'arriva Erasmo. Qualificabili umanisti Querini e Giustinian per formazione, letture, padronanza delle lingue classiche, frequentazioni, epperò anche – nel loro itinerario di severa interiorizzazione – via via attestazione di crisi dei valori umanistici.

La fede, a mano a mano s'accampa esclusiva, è percepita sempre più come antitesi, non già come fattore propulsivo d'un'attività filologica di respiro quale quella esemplata da Ermolao Barbaro, non già come lievito nobilitante una generosa milizia politica. Di qui, da parte d'entrambi, lo stacco dalla *civitas* e la radicale divaricazione anche dalla cultura classica con l'andata a Camaldoli, donde si rivolgeranno, nel 1513, ammonenti e proponenti al neopontefice. Un gesto, questo della partenza per l'eremo isolato, che Giustinian, non senza una punta d'intollerante sofferenza per quanto riluttano a fare altrettanto, sbandiera come esemplare. Ciò mentre Gasparo Contarini, invano redarguito da Giustinian, non vorrà rinunciare alla vita attiva, all'impegno politico, né vorrà buttar via come inutile zavorra l'amato corredo della cultura classica. Racchiusa in questa, a suo avviso, "quella moralità, la qual li philosophi hanno vista con el lume naturale, el qual è etiam dono grande di Dio", scrive il 26 febbraio 1512 a Giustinian. In fin dei conti Erasmo – di cui Contarini risentirà nel *De officio viri boni ac probi episcopi* – nel suo procedere dalla filologia classica a quella neotestamentaria può essere inteso come una persuasiva alternativa a quanto d'eccessivamente intransigente v'è non tanto nella scelta monacale di Giustinian, quanto nella sua pretesa d'assolutizzarla come inderogabile per chiunque voglia essere cristianamente conseguente. In fin dei conti, nel 1508, con l'edizione manuziana degli *Adagia* – che dagli 818 della prima edizione parigina balzano a 3260: un vistoso metter pancia della raccolta cui concorrono con citazioni e suggerimenti Musuro, Egnazio, Manuzio, Lascaris, Bolzanio, Carteromaco, Leoni e Aleandro, il quale ultimo presta ad Erasmo un nutrito manipolo di proverbi a suo tempo allestito da Michele Apostoli – Erasmo offre una sorta di *The-saurus* che, frutto del suo febbrile rovistare dentro testi greci e latini, attesta, appunto,

la presenza del "lume naturale" nell'antico. E, riesumando un sistema di forme e figure, valori e simboli, fa dell'antichità una sorta di denominatore comune della mentalità europea, la risemantizza come trama di radici per una civiltà, cristiana ed europea, non dimentica degli antecedenti. Non, allora, l'antico come ingombro da azzerare – al limite Giustinian vuole proprio questo: una masochistica *tabula rasa* – ma come serbatoio da cui trarre perenne alimento di proverbi, massime, sentenze, motti.

Avrà avuto sentore Erasmo, sinché a Venezia, del crucciarsi di Querini e Giustinian? con tutta probabilità sì, se non altro del secondo. Musuro ed Egnazio, entrambi frequentati da Erasmo, risultano lambiti dalla suggestione d'una personalità forte e trascinante quale quella di Giustinian. Probabile, allora, ne abbiano fatto cenno nelle loro conversazioni con Erasmo. E ancor più probabile che di Giustinian gli abbia parlato Paolo Canal che Erasmo conosce in quanto collaboratore di Manuzio e di cui apprezza le qualità di studioso. Giovane dottissimo, in effetti, Capal – compone in latino, è valente filologo testuale nei confronti d'ardui testi greci, sa pure l'ebraico, è tra i fondatori dell'accademia filoellenica voluta da Aldo – è pure l'amico prediletto di Giustinian, il più partecipe della sua ansia di rinnovamento spirituale. Se, anzi, si bada a quanto di Canal scriverà, dopo la sua morte, lo stesso Giustinian, sarebbero vissuti assieme nella primavera del 1507, sarebbe stato Canal ad esortarlo a conservare in bella copia i suoi appunti spirituali. Più giovane, molto più giovane Canal di Giustinian. Epperò, nel loro rapporto, stando al secondo, non tanto allievo influenzabile quanto sodale attivamente consapevole. Certo, ad ogni modo, che i due, il 17 aprile 1508, si recano all'abbazia di s. Michele "in insula" per trascorrervi in orante raccoglimento la settimana santa. Qui, però, la già compromessa salute di Canal – cui ha nuociuto la faticosa

collazione di vari esemplari del testo greco della *Geografia* tolemaica che intendeva volgere in latino nei tipi aldini – s'aggrava. Ed egli, pur di tener fede ad un voto antecedentemente formulato, all'indomani della Pasqua, veste, il 24, ormai prossimo alla morte che lo coglie appena ventisettenne il 16 maggio, l'abito camaldolese. Un atroce dolore la fine prematura dell'amico per Giustinian. E, insieme, una spinta la sua monacazione alla scelta definitiva di quella che Contarini chiamerà la "suprema vita contemplativa in lo heremo".

Turbato anche Erasmo dalla morte precoce del giovane e prontamente la registra, ad illustrazione d'un adagio sulla precarietà dell'esistenza, nell'imponente raccolta che sta allestendo. Né di Canal si dimentica se, in una lettera del 1523, lo menzionerà tra gli amici conosciuti in Italia. Troppo presto strappato alla vita un giovane dalla precisa vocazione agli studi. Così, negli *Adagia*, Erasmo, che, invece, non si sofferma sul monacarsi *in extremis* di Canal. Piange, allora, la scomparsa del filologo promettente. Quasi quasi sorvola sul camaldolese. Forse è il caso d'evincerne un'estraneità, da parte dell'umanista, al travaglio spirituale che ha, invece, accomunato Giustinian e Canal. E forse il non detto non è solo omissione. È un silenzio sotteso di critica alla torturante smania di coerente spiritualità di Giustinian così penalizzante coi piaceri, assaporati invece da Erasmo, insiti nella lettura intendente a consenziente dei classici antichi. Chi li nega – forse pensa in cuor suo Erasmo – è un cattivo maestro: impoverisce la vita propria ed altrui; priva l'intelletto della gioia più autentica, il colloquio coi grandi dell'antichità, avvelenandolo di scrupoli, perplessità, riserve che lo trasforma in tormentosa interrogazione sulla compatibilità tra il colloquio stesso coll'antico e la fede cristiana. Fatto sta che Canal è, all'inizio del '500, uno dei giovani patrizi intellettualmente più dotati della Venezia del tempo:

oltre che filologo classico è, non senza risentire del magistero dell'amico Bembo, autore decoroso di versi in volgare; e il suo impegno nel tradurre in latino – fissandone prima con sicurezza il testo originale – Tolomeo deriva da un preciso interesse per la *geografia antica*, attestato dalla raccolta manoscritta di testi di geografi greci minori da lui preparata con vigile attenzione al dettato, emendato dove è il caso e con individuazione dei passi errati epperò incorreggibili. Chi sono – nella "tela a olio" giorgionesca – "i 3 philosophi nel paese due ritti e uno sentado", come sintetizzerà, nel 1525, il quadro Marcantonio Michiel? Platone, Aristotele, un filosofo moderno? i tre re magi? Archimede, Tolomeo, Pitagora? Aristotele, Tolomeo, Regiomontano? Tolomeo, Al Battani, Copernico? Tante le ipotesi fatte e tante quelle fattibili. Ma si prenda l'ultima qui enunciata. Il vecchio è Tolomeo, l'uomo maturo è il suo commentatore. Pel terzo s'è fatto il nome di Copernico. Ma c'è anche chi, per il giovane seduto vestito alla greca, ha pensato a Gasparo Contarini. E c'è anche chi – non senza ragione – ha pensato piuttosto a Paolo Canal, l'ellenista appassionato di geografia. Un'ipotesi, quest'ultima, certo più plausibile di quella che fa il nome di Contarini e, ancor più, di quella – assolutamente da escludere – che convoca Copernico. Che potevano sapere Giorgione e i suoi committenti di quest'ultimo, studente a Padova sino al gennaio del 1503 e, poi, il 31 maggio, laureato a Ferrara in diritto canonico? La sua fama è successiva all'uscita, nel 1543, del *De revolutionibus orbium coelestium*. Quanto meno Paolo Canal a Venezia, nel primo '500, gode d'una certa reputazione nei circoli colti. E non è da escludere la sua figura abbia, o per conoscenza diretta o perché altri gliene hanno parlato con convinta ammirazione, impressionato il pittore. Comunque sia, nell'ultimissima fase dell'esistenza, Canal s'apparta in meditazione con Giustinian e, prima di

morire, si fa frate. E c'è – in questo suo infratarsi – un che di distacco dagli studi dilette. Un distacco sul quale Erasmo sorvola, con tutta probabilità perché lo disapprova. Una disapprovazione implicita nel rammentare l'amico come acerba perdita per gli studi così circoscrivendone l'immagine, così selezionandone la memoria. Per Giustinian, di contro, vale l'ultimo Canal, quello in abito da frate; sicché il proprio farsi camaldolese è, anche, fedeltà alla memoria dello scomparso, è, anche, sublimazione di questo a maestro di vita spirituale. Il che – da parte di Giustinian, propenso a considerare gli altri, specie i più giovani, come potenziali discepoli, indotto dall'autostima e dall'altrui stima a proporsi come esempio – è il massimo dei riconoscimenti. Nell'elaborazione del lutto – quella per cui, in genere, il pianto si trasforma via via in raddolcito rimpianto per un'immagine che via via si fa meno nitida – Canal vive per sempre come colui che gli ha additato, prima di morire, sin imperiosamente, la via di Camaldoli. E Giustinian, una volta a Camaldoli, rovescierà da quest'eremo lontane lezioni di *contempus mundi*, aspri rimbrotti alla vanità di tutti quegli studi che non siano "drizzati alla beatitudine eterna".

Forse – strepiterà da Camaldoli Giustinian – che con Aristotele si va in cielo? forse che Cicerone sarà adoperabile come patrocinante per l'ingresso tra i beati? forse che Euclide preparerà la scala per ascendere alla gloria divina? e vien da pensare – a proposito di quest'ultimo – che Giustinian, nell'ascoltare la prolusione di Pacioli, non abbia certo consentito coll'entusiasmo perorante di quel "sermo". Non Pacioli il maestro da seguire, ma Canal, che, fattosi camaldolese il 24 aprile 1508, è morto il 27 maggio. È a Canal che l'11 agosto – tra la folla accorsa ad ascoltare Pacioli – pensano Giustinian e Querini. Non v'ha dubbio: per essi Canal incarna la soluzione monastica ed eremitica del loro travaglio. Pure Erasmo è me-

more, ma non del camaldolese *in extremis* bensì di colui che definisce "iuvenem summis rebus natum nisi mors illud ingenium terris invidisset". Una riga, se si vuole, di circostanza e, come tale, un po' freddina, più epigrafe elegante che fremito commosso. Comunque, - nel suo rammaricarsi perché la morte precoce stronca una promettente vocazione agli studi - sottintende una convinzione: che gli studi sono "summae res" cui applicarsi *hic et nunc*, in terra, sinché la vita ci assiste, sinché non irrompe invida e rapace la morte. Nello studio, allora, il senso della vita, la sua più piena realizzazione. Ma che ha fatto, invece, Giustinian dell'*otium* elargitogli dalla sua privilegiata collocazione sociale e di censo? non risulta ne abbia approfittato per portare a concepimento una qualche precisa intrapresa su di un qualche preciso argomento. Né, d'altro canto, risulta si sia chiesto - Giustinian inclina alle domande; ma questa la evita, non la formula - se sia poi giusto, nella vigenza della condanna biblica al lavoro sul grosso dell'umanità, che a lui sia dato di concentrarsi, sgombrato da pratiche preoccupazioni, su come far decollare al meglio lo spirito. Nessun trasalimento autocritico nella cecità del proprio imbozzolamento sociale, da parte di Giustinian. Tanto, sin troppo il tempo a sua disposizione e tutto impiegato - senza trovare un momento per un'occhiata alla Venezia artigiana e popolare troppo pressata dalla fatica quotidiana per far volare l'anima leggera - nell'inasprire la dilemmaticità d'incalzanti interrogativi. La città o il chiostro? l'attività o la contemplazione? le *humanae litterae* o la preghiera? la conversazione o il silenzio? le mondane soddisfazioni o l'ascesi? Il tutto all'insegna non già della panacea dell'*et et*, non già della morbidezza conciliante dell'*vel*, ma dell'asprezza divaricante dell'*aut aut*. Un'evidente situazione di disagio che Giustinian non vive con umiltà reticente, ma che sembra esibire con orgogliosa pretesa d'emblematicità sin epoca-

le. La scontentezza, l'insoddisfazione - lungi dall'introiattarsi pudicamente in termini di carsico ruminio che, magari intimamente ribollente, resti sotto controllo sì che la superficie rimanga silente - investono flagellanti chi gli sta più vicino. E, poiché Giustinian è uomo dalla forte capacità di suggestione, ecco che il suo personale problema si fa quasi generazionale, ecco che la sua crisi assume a crisi dell'umanesimo. Non basta: il suo personale superamento della crisi in termini d'eremitaggio sprigionante anti-umanistica aggressività - da buttare via Aristotele, Cicerone, Euclide; una concezione che, presa alla lettera, destituisce d'ogni plausibilità la stessa vicenda d'Ermolao Barbaro - si candiderà con veemenza a linea di condotta, diventerà, non senza che Contarini reagisca, una sorta di percorso obbligato, quasi non ci sia altro itinerario salvifico. Occorre un'autentica conversione; e questa solleva alla "vita eremitica". Ma all'inizio del 1508 - quando Giustinian è un reduce deluso dal soggiorno a Betlemme in un ritorno che coincide col presentarsi d'Erasmus ad Aldo Manuzio - la sua vocazione religiosa non è ancora talmente netta da indurlo a partire una buona volta per Camaldoli, ma è abbastanza forte da convincere Canal a interrompere la sua applicazione al testo tolemaico sì che sia egli stesso a proporre il ritiro, per la settimana santa, nell'abbazia camaldolese di s. Michele in Isola. Se quello che conta è il rapporto con Dio, non c'è studio umanistico che tenga. Sicché Canal interrompe la sua frequentazione dell'operosa officina manuziana e si ritira a pregare coll'esigente e intransigente Giustinian rendendolo, anticipandolo nella scelta monacale, vieppiù esigente e intransigente.

Quanto ad Erasmo - non confortato da una mecenatesca elargizione d'*otium* all'interno del quale o studiare tranquillo o paralizzarsi come studioso, ché l'anima, nella sua rincorsa per spiccare il balzo verso l'alto, si fa sdegnosa colle stesse studiose appli-

cazioni - a Venezia nessuno gli dona quanto a Giustinian ha regalato la nascita. Se mai ha accampato pretese d'*otium* - ossia la fruizione a piacer proprio e senza cure materiali d'un tempo sottratto a coazioni; e trattasi d'una disponibilità di sé che Giustinian considera diritto acquisito sì da potersi crivellare di domande salvo quella della legittimità per cui egli e pochi altri debbano godere - eccolo duramente punito. Nessuna parvenza, per Erasmo, d'ozio dorato in laguna, ma l'immediata immissione in un febbrile ritmo di lavoro che non gli concede nemmeno il tempo di grattarsi l'orecchio, in ciò, peraltro, più fortunato dello stesso Aldo Manuzio che - se occorre - non ha, come dirà lo stampatore stesso, modo di soffiarsi il naso ché ambo le mani sono occupate; non ha un minuto per cibarsi e nemmeno per evacuare ("alvum levare"). Brutale antitesi all'*otium* umanistico l'azienda, con sentori che vien da dire protocapitalistici, di Aldo Manuzio e di suo suocero Andrea Torresani, la contitolarità del quale, intermittentemente esplicitata dalla dicitura della sottoscrizione ("in aedibus Aldi et Andreae Asulani socii") nel 1501, 1508, 1511, 1512, verrà quasi sempre appalesata nel 1513-16. Questi, comunque, nella *Opulentia sordida*, il responsabile del pessimo nutrimento e del misero alloggio che affliggono Erasmo a Venezia compromettendone per sempre la salute. Vittima - stando alla rievocazione deformazione del dialogo ove l'autore omette di ricordare l'eccezionale condizione di favore di cui ha beneficiato: quella di poter trasmettere direttamente in tipografia i fogli via via composti degli *Adagia*, sicché questi escono nel settembre del 1508 a tempestiva promozione dell'autore quale intellettuale di rango internazionale - l'umanista olandese della spilorceria tirannica esercitata da Antonio, ossia Torresani, nella sua "casa" (non è che Erasmo esageri ad effigiarlo come padrone: nella fusione, del 1506, col genero è lui il detentore dei quattro quinti

del totale) non senza connivenza d'Ortrogone, ossia il genero Manuzio, il quale non trova di meglio che consigliare Erasmo - prosimo a venir meno dall'inedia - di guardarsi dagli eccessi alimentari, quasi egli sia un incontinente crapulone. E, invece, sempre stando al dialogo - la cui penna è intinta nel rancore d'un Erasmo memore d'aver avuto solo 20 scudi, laddove se ne attendeva 40, per la sua revisione di testi e immemore della favorita stampa degli *Adagia*; ma, per fortuna, la memoria rancorosa riesce a decantarsi, sicché l'*Opulentia sordida* diventa un sin frizzante e brioso e ilare grottesco - si dà la paradossale risultanza d'un Erasmo larvale rinsecchito rimasuglio scampato da "una città così ricca" come Venezia, ove - per ciò che lo concerne - ha rischiato la morte per fame. Senza denaro, senza amici, costretto all'ospitalità d'Antronio il "riccone", cioè malgrado, "spilorcissimo" e, cioè malgrado, "pidocchioso". Naturalmente non si deve credere più che tanto a Erasmo; è egli stesso a riconsocere d'aver goduto della "consuetudine" di Ambrogio Leoni, "il più dolce di tutti gli amici", di Manuzio, d'Egnazio, d'Aleandro, di Musuro. Per tal verso Venezia è proprio la città che più gli ha fatto dono del prezioso frutto dell'amicizia. Non per niente vorrebbe rivedere e riabbracciare tutti i propri amici veneziani. E vorrebbe vivere a Venezia: beato Leoni cui è concesso "d'invecchiare in bellissimi studi e in una città senza dubbio la più splendida di tutte, fra patrizi e dotti". Quella di Leoni, allora, è la miglior vita. E ciò grazie a Venezia.

Un controcanto, allora, rispetto ad una Venezia così dolcemente ricordata e rimpianta, l'incubo concentrazioneario della dimora d'Antronio, colle sue notti torturate dalle pulci e dalle cimici, colle sue 33 bocche smangiucchianti, un paio di volte al giorno, disgustosi e scarsi cibi. Nella città più bella del mondo, nella città di per sé più votata alla gioia di vivere il ghezzato orrore



d'una "casa" azienda tutta fatica e pena di vivere. Sadico sovrintendente al nauseabondo *menu* quotidiano Antronio e, nel contempo, sua masochistica vittima ch   il primo ad accettarlo, ch     egli stesso ad escogitarne il perfezionato peggioramento. Ma non per questo   infelice. Anzi, pi  risparmio sul cibo, pi  riduce le spese per nutrimento, pi  si rallegra. Confortante per lui l'innescarsi tangibile del processo d'accumulazione. Perch  questa si verifichi   indispensabile che il reddito prodotto sia sempre pi  sottratto al consumo, sia sempre pi  accantonato per il risparmio da destinare all'ampliamento della futura produzione di reddito. Un guadagno il risparmio. Ed unico autentico "piacere" d'Antronio quello, appunto, del "guadagno". Una disgrazia, un dolore "un giorno senza guadagno". Ma   ben un surrogato del "guadagno" lo spendere meno ogni giorno inventato dalla sua inflessibile avarizia. Questa "insegna Leone Ebreo"   "sfrenato amore alle ricchezze".   un "vizio"   cos  altri prima e dopo di quello   che si esprime anzitutto come "restringimento nello spendere", come "risparmio". Identificato nel risparmio essenziale all'accumulazione, in questo Antronio fissa la sua identit . Un'ossessione quella di "accumulare ricchezze" sintonizzabile col "vino" degli "orci" annacquato coll'acqua del pozzo. Un "guadagno certo" anche questo: meno si spende per il vino, pi  soldi restano in tasca. Un Erasmo pu  soffrire se un vinaccio gli ulcera lo stomaco, se una stanzetta tanfosa rende insoffribile il giaciglio. Ma non Antronio che, cos , s'immette nel *trend* accumulativo   alienante per il prestatore d'opera e penalizzante per lo stesso padrone   ad assecondare il quale profonde ogni sua energia e all'interno del quale ripone ogni suo appagamento. Caricaturale l'Antronio del dialogo erasmiano, ma non solo. In fin dei conti Erasmo avverte nel suo comportamento una logica. Sordida la taccagneria d'Antronio, ma non gratuita,

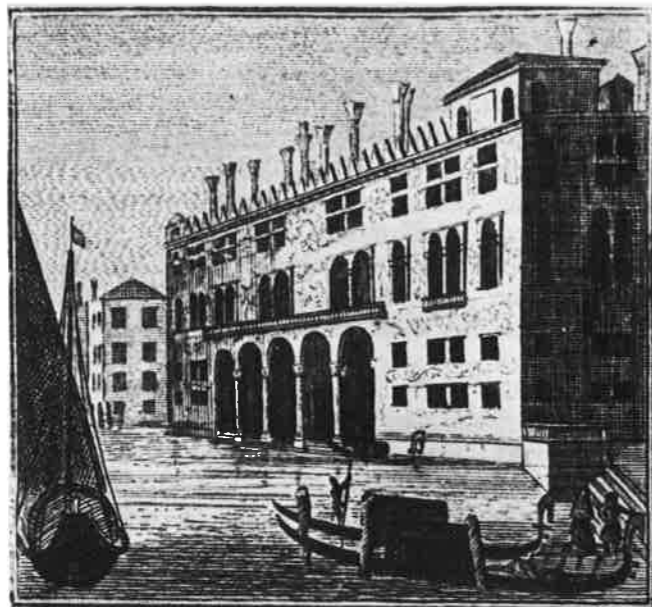
non   in quanto molla produttiva d'un processo in atto   arbitraria. "Sono cos  i ricchi venuti su dal niente", constata Erasmo. Ma, allora, Antronio non   un'eccezione. Impersona un metodo, l'unico che permetta il salto dal "niente" alla ricchezza. Un metodo che   anche sistematico sacrificio, asceti laica, mistica del risparmio, esasperazione della frugalit  sino all'incrudelimento, negazione d'ogni bench  minimo sollievo, privazione d'ogni pi  semplice soddisfacimento. Spietato con se stesso il padrone accumulante e spietato nello sfruttamento delle altrui esistenze. C'  della follia in tutto ci . Ma c'  anche una logica in questa follia. Umoralmente l'*Opulentia sordida* esprime una ribellione: l'esistenza coi suoi diritti di contro alle pretese dell'accumulo. Istantivamente Erasmo   un po' critico delle ragioni interne alla crescita economica. A suo modo antepone l'uomo colla sua primordiale esigenza ad un cibo appetibile, ad un alloggio confortevole, all'aria, alla luce, allo svago, al sorriso.

Esemplare, perch , Antronio della sinergia tra taccagneria e ricchezza: il "patrimonio" oltrepassa gli 80 mila ducati e   a "star bassi"   il "guadagno" annuo   di "mille ducati". Una consistenza patrimoniale, dunque, costantemente alimentata dal flusso delle entrate. Una solida "economia", allora, fatta di "guadagno" vivo e di risparmio realizzato con atroce compressione dei consumi, con quotidiano inasprimento dei sacrifici. Sempre pi  entrate e, simmetricamente, sempre meno uscite. E, nella coatta compressione di consumo e lavoro, di poco cibo e di tanta fatica, la prosperit  della casa azienda. Una prosperit  che sa di morte e incorpora la morte. Il vinaccio, un intruglio "svanito" e sempre pi  annacquato, "fa venire i calcoli alla vescica". Ed ecco che ogni anno, nell'edificio d'Antronio a s. Paternian, "uno o due" muoiono "di mal della pietra". Non basta: anche la morte, in "quella casa di morte",   occasione di lucro.

Antronio non ne ha alcuna "paura". Ci vede un po' di tornaconto. Estorce, infatti, "l'obolo" dai "morti", ch  sa ricavare "un pochettino" da ognuno di loro. Un "furto" il suo? senz'altro s , ma "i mercanti lo chiamano guadagno". E Antronio   pel quale "non c'era cosa in cui non trafficasse", morte inclusa  , nella "pi  mercantile di tutte le citt ", mercante a tempo pieno. Ci  perch    anche senza aver a che fare con balle di cotone, carichi di spezie, importazione di grani   nella sua attivit  lo scopo primo   il guadagno. Mercante, allora, per mentalit , comportamento, temperamento. Protagonista d'un'*opulentia sordida*,   ricco perch  spilorcio e spilorcio perch  ricco. L'operatore economico  , anzitutto, colui che pi  risparmia nella gestione dell'"affare in casa". Contratta nell'angustia degli spazi domestici l'economia si fa tensione spasmodica al massimo del risparmio che diventa, cos , fattore propulsivo del massimo dell'accumulazione. Prodotto del risparmio lo stomaco compromesso d'Erasmo ospite d'Antronio e, insieme, pedaggio al progredire dell'accumulazione.

Un processo, questo dell'accumulazione, che oltrepassa l'arco della singola esistenza, che si alimenta, tramite la trasmissione ereditaria, coll'avvicinarsi delle generazioni. Ed incentivo ad accumulare il meccanismo successorio.   ben pensando al subentro dei giovani che i vecchi accumulano. Ma qual   il comportamento dei giovani, dei prossimi eredi? s'adattano al micagnoso tenor di vita loro imposto da Antronio? "in casa"   constata Erasmo   sembra di s , ma "fuori" si danno "alla crapula, alle bagascie, ai dadi". Mentre "al padre brucia" dover tirar fuori appena qualche spicciolo, essi   i

giovani  , in una sola notte, sperperano al gioco 60 ducati.   evidente: qui Erasmo sta utilizzando il chiaroscuro, gioca d'antitesi. Ma non per questo si discosta dal verosimile e anche da dati di fatto appurabili:   figlio di Andrea Torresani, ossia Antronio, quel Federigo Torresani multato nel 1523 per aver barato a carte e bandito per quattro anni da Venezia. Certo: Erasmo non pare dispiaciuto si butti via cos  il frutto di tante fatiche e di tanti risparmi. Svanisce in breve, nel volgere d'una notte, "quel che si raspa con le taccagnerie". Tre   stando ad un altro dialogo erasmiano, *Le confessioni di un soldato*   soprattutto le occasioni di spendere senza risparmio, gli incentivi a buttar via il denaro: le "puttane", gli "osti", i "dadi". Tre fattori di spesa ben compresenti nella Venezia che attornia il lugubre interno della dimora d'Antronio ove   per accumulare e pur d'accumulare   si risparmia. Di fatto   stando alla delineazione di Braudel   Venezia, nel primo '500,   ancora contenuta nelle spese, oculata nel tenor di vita; assai pi  brillante e spendacciona la Venezia del tardo '500, quella che sar  contrassegnata, come constata Bodin, da "une grande douceur... de vie", altrove irriscontrabile, altrove impensabile. Sar  questa Venezia la citt  in Europa che pi  si diverte e fa divertire. E ci  fuori e ci  anche dentro, negli interni domestici. Finalmente, in questi, ricche colazioni, lautissimi pranzi, splendidi banchetti, sontuose imbadigli, "delicatissimi vivande" e "preziosissimi vini". N  occorre, per questo, attendere il secondo '500. Gi  nel corso della grittiana *renovatio urbis* lo *splendor civitatis* ha il suo riscontro nella magnificenza banchettante propria d'un'opulenza     il caso di dirlo   splendida.



*Il Fondaco de' Tedeschi sopra il Canal grande.*

Albrizzi, 1740,  
Il Fondaco sul Canal Grande  
(incisione).



"Giuditta". Incisione di A.M. Zanetti dall'affresco di Tiziano per il Fondaco dei Tedeschi.

*Festa da ballo in Palazzo.  
Da Franco, Habiti d'Huomeni  
et Donne Venetiane...*



Favorita del sultano



Membro della comunità latina  
di Costantinopoli



GIORGIONE, *I tre filosofi*. Vienna, Kunsthistorisches Museum.

GUGLIELMO POSTEL E LE IDEE ERASMIANE

Forse nessun altro intellettuale del sedicesimo secolo comprese le idee erasmiane più a fondo di Guglielmo Postello (1510-1581)<sup>1</sup>. Rimasto orfano in giovane età e malgrado l'indigenza e le numerose avversità, il suo genio intellettuale gli permise di studiare a Parigi presso il Collège de Saint Barbe dove venne a contatto con le idee intellettuali ispirate dai viaggi di scoperta e con Ignazio di Loyola e i suoi seguaci ai quali, nel 1540, Papa Paolo III concesse lo statuto di Società di Gesù. Le idee riformatrici di Ignazio, che enfatizzavano gli esercizi spirituali di lode a Dio e le opere di carità, e la riforma irenica e pietistica di Erasmo lasciarono un segno indelebile nella mente di Postello. Tali idee, insieme con la teoria della lingua, costituirono il fondamento del suo concetto di restituzione di tutte le cose<sup>2</sup>.

I primi contributi di Postello al mondo letterario furono traduzioni da testi originali greci e latini. Affermò di essere "assuefatto alla letteratura greca", e durante il suo

primo viaggio in Oriente ricercò numerosi testi in greco, in arabo, in ebraico e in siriano<sup>3</sup>. Quale membro di un piccolo gruppo di eruditi presso la corte di Francesco I, Postello derivava la sua reputazione da varie traduzioni e da commentari come quello del testo ebraico Sefir Taam Bataamin che tradusse in latino e pubblicò sotto il titolo di *Restitutio omnium*. Chiosò inoltre numerosi testi classici e rinascimentali come il *De legibus* di Cicerone, i *Naturalis auscultationis libri octo* di Aristotele, il *De ratione* di Pselo, il *Dux seu director dubitantis* di Maimonide, il *De religione christiana* di Ficino, il *De veris dialecticae praeceptis* di Angelo Poliziano e la *Dilucida et pia explanatio Symboli quod Apostolorum dicitur* di Erasmo<sup>4</sup>.

Benché avesse iniziato lo studio della lingua araba a Parigi, Postello, durante la permanenza in Oriente presso l'Ambasceria di Jean de la Foret, emissario di Francesco I alla corte di Solimano, continuò gli studi di arabo e turco, collezionò vari testi di medicina, matematica e d'interpretazione di Ari-

<sup>1</sup> Per la biografia di Postello si veda WILLIAM J. BOUWSMA, *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel*, Cambridge, Mass. 1957 e MARION L. KUNTZ, *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of all Things. His Life And Thought*, The Hague 1981.

<sup>2</sup> KUNTZ, *op. cit.*, pp. 14-18.

<sup>3</sup> KUNTZ, *Umanesimo, dissenso e riforma nel pensiero di Guglielmo Postello* in "Res Publica Litterarum. Studies in the Classical Tradition", VIII (1985), pp. 120-121.

<sup>4</sup> Si veda FRANÇOIS SECRET, *Bibliographie des manuscrits de Guillaume Postel*, Genève 1970.

stotele in lingua araba, e si procurò libri sulla Cabala scritti in aramaico. Postello, che possiamo chiamare il padre delle lettere samaritane, riuscì ad ottenere ulteriori informazioni sui Samaritani e precisò di essersi procurato una grammatica samaritana spiegata in arabo<sup>5</sup>.

Publicò inoltre l'alfabeto indiano o inostano e riferì che alcuni vecchi dell'India settentrionale che aveva incontrato a Costantinopoli e a Venezia avevano confermato la stretta connessione delle lingue orientali e la loro affinità con l'antico ebraico. Gli studi linguistici di Postello seguirono un cammino non dissimile da quello intrapreso da umanisti suoi predecessori quali Lorenzo Valla, Coluccio Salutati, Gabriele Manetti ed Erasmo, poiché divideva con essi un profondo interesse per la critica biblica e per i commenti e stava inoltre preparando una traduzione in lingua araba del Nuovo Testamento. In preparazione a quest'ultima, durante i suoi viaggi in Oriente aveva anche raccolto innumerevoli copie di vari libri del Nuovo Testamento. Dobbiamo precisare comunque che dopo i suoi viaggi occidentali Postello si occupò meno della lingua greca; il suo maggiore interesse era rappresentato dalle lingue originarie e da uno studio comparativo della grammatica e della sintassi di dodici lingue antiche; giunse alla conclusione che tutte le lingue si erano sviluppate da un'unica fonte, la lingua ebraica. Credeva che Dio, nella Sua sapienza, avesse infuso i nomi di tutte le cose nella mente di Adamo e, successivamente, di Noè, di Abramo, di Melchisedec e di Mosè<sup>6</sup>. La lingua racchiudeva per lui un significato non

<sup>5</sup> KUNTZ, *Guillaume Postel...*, pp. 23-28.

<sup>6</sup> KUNTZ, *Umanesimo...*, p. 121.

<sup>7</sup> Si veda *De Foenicum literis*, Paris 1550, seg. Aii, Aiii, dove Postello scrisse: "Siquidem frustra Deus et natura per plura fecissent, quod posset fieri per pauciora. Unica vero lingua unico hominum generi satis ab initio fuit, imo plures impedimento fuissent..."

<sup>8</sup> The British Library, Sloane ms. 1412, fol. 3<sup>v</sup>.

<sup>9</sup> Si veda M.L. KUNTZ, *Guillaume Postel...*, pp. 53-57.

<sup>10</sup> Si veda The British Library, Sloane ms. 1413, fol. 43. Il circolo di re Francesco I si dedicava non solo al-

solo razionale ma anche mistico, poiché tale grande dono rappresentava: a suo giudizio la prova dell'interesse di Dio verso il genere umano. Postello fondò la teoria unitaria della lingua sul principio della Divina Economia, sostenendo che "sarebbe inutile compiere qualcosa facilmente raggiungibile attraverso un procedimento inutilmente complicato"<sup>7</sup>. La sua fede nella natura unitaria della lingua gli ispirò la formulazione di una teoria di unità del genere umano. Poiché Iddio è Uno, segue naturalmente che anche il Suo popolo sia uno. Ma prima di realizzare questo scopo divino, il mondo doveva essere restituito alla perfezione originale e all'unità di tutte le cose. La scoperta del nuovo mondo con le sue meraviglie, le numerose invenzioni e i "miracoli", specialmente quello della mistica veneziana che Postello chiamò "la Vergine veneziana", lo indussero a vedere la sua stessa età come quella in cui tutti gli uomini sarebbero stati riuniti in un unico stato universale religioso e politico<sup>8</sup>. Nel pensiero di Postello si riesce a vedere una visione mistica del mondo come un insieme organico.

Già nel 1543 Postello, spinto da voce divina a dedicarsi alla concordia nel mondo, si recò a Fontainebleau per esortare re Francesco a riformare la sua corte, la chiesa, la sua famiglia e tutto il suo regno, affermando che sarebbero stati contati ed il regno avrebbe sofferto grandi sciagure<sup>9</sup>. Per la sua appassionata domanda di riforma, venne allontanato dal circolo reale d'eruditi che gli aveva assegnato il titolo di *lector regius linguarum orientalium*<sup>10</sup>; fu tale la richiesta, che segnò la fine della sua vita tran-

quilla di studioso e l'inizio di quella di religioso rivoluzionario. Nel 1544 si recò a Roma per unirsi ai Gesuiti; fu consacrato sacerdote e rimase nella capitale per solo due anni, anche se non cessò mai di considerarsi ministro di Dio<sup>11</sup>.

Quando Postello giunse a Venezia nel 1547 dopo essere stato licenziato dai Gesuiti a Roma, incontrò una donna misteriosa di circa cinquant'anni, la quale chiamava la "Vergine veneziana" o madre Giovanna. Ella aveva lasciato la casa paterna in età ancora giovane per votarsi a una vita casta al servizio di Dio. Dopo aver trascorso un periodo di preparazione in preghiera e meditazione tra persone a lei sconosciute, raggiunta l'età adatta si trasferì a Padova, ove attese agli ammalati di un ospedale<sup>12</sup>. Saltuariamente si era recata a Venezia per prendersi cura di poveri e malati; pare che tale suo servizio tra i bisognosi di Venezia possa risalire al 1520. Prima di ottenere una sede permanente, sembra che Giovanna abbia tenuto una "cucina aperta" nel campo vicino ai SS. Giovanni e Paolo, provvedendo inoltre ai malati in luoghi improvvisati. Giovanna sosteneva che nel giorno del Giudizio Universale ognuno avrebbe dovuto rendere conto a Dio se aveva cercato i poveri e i bisognosi per dar loro aiuto e conforto.

Postello afferma che i meriti della Vergine Veneziana furono così straordinari da essere la causa della grazia divina riservata a

Venezia. Postello glorifica ripetutamente Venezia quale dimora della Vergine Veneziana, e sostiene che nella persona di lei era disceso lo spirito di Dio e che Cristo viveva in lei. Questa "immutazione", così detta da Postello, avvenne a Venezia nel 1540 nell'Ospedaletto che Postello chiamò "Xenodochius" poiché la Vergine vi "accoglieva i forestieri"<sup>13</sup>. Quando conobbe Postello la Vergine Veneziana gli parlò dell'ordine impartito dal cielo, secondo cui Dio voleva che tutte le creature fossero riunite in un unico ovile e che ci fosse un perdono generale, senza eccezioni. Ella rivelò a Postello anche che l'età della Restituzione doveva iniziare con colui che "vive ed opera, nello spirito e nella virtù di Elia". Postello scrisse inoltre che in Elia era immanente il supremo potere della verità, che di conseguenza era stato trasferito nella Vergine Veneziana e nel suo "figliolo" prescelto, Postello<sup>14</sup>. Grazie alle virtù della Vergine Veneziana e specialmente grazie alla sua estrema carità, Venezia partecipa anche in quella che Postello chiama "Elia Virtus". La città di Venezia è la casta sposa della Chiesa di Dio, attraverso i meriti della Vergine Veneziana e grazie alle opere di carità evidenti nella città<sup>15</sup>.

Mentre la lode di Venezia ricorre costantemente nel pensiero postelliano, il dissenso di Postello s'intensificò in seguito alla persecuzione degli Ebrei, alle conversioni

l'erudizione ma anche alla riforma. Il re stesso voleva Erasmo come direttore del circolo reale perché gli scritti erasmiani avevano influenzato Francesco.

<sup>11</sup> M. KUNTZ, *Guillaume Postel...*, pp. 58-63, si veda anche HENRI BERNARD-MAITRE, S.J., "Aux origines Françaises de la compagnie de Jésus. L'Apologie de Guillaume Postel à la fin de l'année 1552", *Recherches de science et religieuse* 38, nos. 3-4 (1952), pp. 211-233; "Le passage de Guillaume Postel chez les premiers Jésuites de Rome", *Mélanges d'histoire littéraire de la Renaissance offerts à Henri Chamard*, Paris 1951, pp. 227-243.

<sup>12</sup> Si veda M.L. KUNTZ, *Guillaume Postel...*, pp. 69-93; *Guglielmo Postello e la Vergine Veneziana. Appunti storici sulla vita spirituale dell'Ospedaletto nel Cinquecento*, "Quaderni" 2/O Centro Tedesco di Studi Veneziani, Venezia 1981, pp. 3-24; LODOVICO DOMENICHI, *Guillaume Postel and the biography of Giovanna Veronese*, "Studi Veneziani", n.s. XVI (1988), pp. 33-44; *The Virgin of Venice and Concepts of the Millennium in Venice*, in *The Politics of Gender in Early Modern Europe*, editors G.R. Brink, A.P. Coudert and M.C. Horowitz, *Sixteenth Century Essays and Studies*, vol. XII, Kirksville, Missouri 1989, pp. 111-130.

<sup>13</sup> M. KUNTZ, *The Virgin of Venice and Concepts of the millennium...*, pp. 119-122.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 127.

forzate ed alla distruzione di testi ebraici. Era inorridito di fronte alla eliminazione dei "più autentici libri della Sacra Bibbia" e alla persecuzione contro gli Ebrei e la loro letteratura in Francia, Spagna, Germania ed Italia; criticava una cristianità immemore delle sue radici ebraiche e sosteneva che l'esistenza della continuità della discendenza israelita si era interrotta allorché i papi, il cui compito era quello di assicurare la pura adorazione di un unico e vero Dio, avevano denigrato tale venerazione con la loro avidità e corruzione. I papi, che dovevano essere i custodi della vera fede, meritavano, secondo Postello, la punizione di Isaia<sup>16</sup>.

Altrettanto complesso è il rapporto fra Postello ed i riformatori protestanti. Pur aborrendo l'inflessibilità di certi riformatori, Postello condivise numerose loro idee e si dimostrò attivista per una vera riforma. Considerava Calvino il suo peggiore nemico, a causa dell'ostilità che questo mostrò verso i suoi tentativi di pubblicare dei testi delle sacre scritture in lingua araba. Era molto amico, tuttavia, di Oporinus, che pubblicò parecchi suoi libri a Basilea; di Plantin, Zwinger, Bibliander, Ortelius, Paumgartner e Schwenckfeld, per menzionare solo alcuni nomi.

Nel 1543 Postello pubblicò a Parigi il suo *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae Liber...*, in cui criticava gli insegnamenti di alcuni riformatori da lui chiamati "Cenevangelisti", cioè vuoti. Li collegava a Mamoetto poiché entrambi elaborarono proposte contrarie alla chiesa di Cristo. Specialmente riprovevoli ed irreligiose giudicò le idee di Bucer, Ecolampadio, Capito e Zwingli. Dissentì fortemente da questi riformatori sul significato della

vera presenza; coloro che non riescono a comprendere il mistero della vera presenza sono colpevoli di interpretazioni sacrileghe. Accusò in particolare Ecolampadio e Zwingli che, a causa della loro fede nella predestinazione, vedevano in Dio la ragione del nostro peccato. Postello dissentì anche da Beza per la sua interpretazione del giudizio finale, poiché l'essere tutti condannati prima della nascita rappresenterebbe un giudizio terribile, a meno che tutti non siano salvati prima del giudizio. Affermò ripetutamente che se tutti non fossero salvati, Dio sarebbe defraudato della Sua stessa volontà<sup>17</sup>.

Postello era generalmente meno critico nei confronti di Lutero di quanto lo fosse verso gli altri riformatori, anche se accusò lui ed i suoi seguaci di aver rifiutato i testi delle sacre scritture che sembravano cattolici o contrari al dogma dei riformatori. Sosteneva che Lutero ed i riformatori avevano rifiutato la lettera di Giacomo, perché insegnava il valore del lavoro, il libro dei Maccabei, perché parlava del purgatorio e persino dell'Apocalisse, prima di decidere di usare tutto ciò contro il papa. Aggiunse anche che essi avevano cambiato le sacre scritture adattandole al proprio dogma. Criticò Lutero ed Erasmo per aver respinto le opere di Dionigi l'Aeropagita "quod sacramentorum ritus vetustissimos in illis contra quam vellent scripta reperiant"<sup>18</sup>. Notò anche che Erasmo, "licet praestantissimo alioqui iudicio homo fuerit", era tanto preoccupato dello stile da cavillare sulle opere di Agostino, Gerolamo, Cipriano e Ambrogio, credendo che "quaecunque pinguiori stilo et subrustico offendit... reiicienda... veluti nota et ea potissimum quae institutis sacris aut sanctorum miraculis favere impensius visa

<sup>16</sup> KUNTZ, *Umanesimo...*, pp. 122-123.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>18</sup> GUILLAUME POSTEL, *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae Liber...*, Parisiis, 1543, p. 76.

sunt"<sup>19</sup>. Pur condividendo pienamente le idee erasmiane sul libero arbitrio, Postello suggerì che Erasmo forse praticò troppo scetticismo. Egli considerava il concetto di uomo senza libero arbitrio profondamente illogico; se l'uomo non è libero, egli argomentava, anche se illuminato da una ispirazione segreta, dalla parola di Dio o dai Sacramenti, non può agire bene, malgrado l'aiuto divino.

Occorre precisare che la critica di Postello non era solo diretta contro i luterani; deplorava infatti anche gli abusi sessuali delle monache e dei monaci, e si rattristava nel constatare che la vita di molti sacerdoti traboccava di stravaganza sibarita e che, da innumerevoli anni, la corte papale era soltanto interessata ad accrescere le ricchezze di famiglia nascondendosi dietro ai più vari pretesti. Ciò che Postello auspicava per la sua età di estremi era una riforma generale della chiesa di Dio, che vedeva straziata dai vari dogmi a tal punto che mai in passato un così gran numero di malvagi s'era nascosto sotto la veste religiosa.

L'incessante predicazione di riforma universale dei papi, del clero, dei re, dei principi e di tutte le genti, la sua critica diretta contro tutte le sette della chiesa divisa e le opinioni eterodosse sul suo ruolo nella restituzione di tutte le cose, procurarono a Postello molti seguaci, ma anche gravi problemi con le autorità spirituali e religiose<sup>20</sup>. Fu trattenuto come sospetto dai dottori della Sorbona, interrogato dall'Inquisizione veneziana nel 1555 e dichiarato demente, rinchiuso dal 1555 al 1559 nelle carceri papali di Ripetta a Roma da Paolo IV, imprigionato a Lione nel 1560 e infine, nel 1564, rinchiuso nel monastero di Saint Martin des Champs a Parigi dove rimase, tranne che per qualche viaggio, fino al 1581, anno del-

la sua morte. Negò violentemente l'accusa di aver fondato una nuova setta religiosa e assicurò di non voler disturbare la quiete pubblica, affermando che un'unione universale della chiesa era ragionevole e necessaria.

Dal 1550 al 1560 Postello scrisse febbrilmente per dimostrare come si potesse raggiungere la fratellanza universale attraverso una riforma universale e la venerazione di un unico Dio. Gli argomenti teologici apparivano a Postello inutili e destinati al fallimento; laddove gli argomenti di vera riforma consentivano all'uomo di vedere che soltanto l'amore di Dio e del prossimo erano essenziali alla chiesa universale di Dio in terra. Scrisse che nella chiesa dovevano esserci la pace ed i pacificatori, ed incominciò quindi a dimostrare come la pace fosse possibile attraverso l'uso della ragione umana per interpretare gli eventi che stavano dividendo l'Europa in una sanguinosa guerra civile.

In un testo inedito del 1560, Postello spiegò che le idee irrazionali che avevano spinto re Francesco I ad approvare e promuovere il decreto del Concilio di Trento, che proclamava l'autorità del papa sopra il Concilio, avevano rafforzato lo spirito di Cristo disceso nelle sue stesse membra, poiché la Cristianità era inorridita da tale grande empietà. Dopo che Francesco I firmò un concordato con il papa sulla vendita di indulgenze, Postello notò come risultato che la parola di Dio era diffusa in Germania attraverso lo spirito di Martin Lutero, come da volontà divina<sup>21</sup>.

Nello sforzo di raggiungere la concordia universale nella chiesa di Dio, Postello volle rimuovere il maggior numero di ostacoli al processo di unificazione della chiesa. Scrisse, ad esempio: "...sicut Satan id est ad-

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> M. KUNTZ, *Umanesimo...*, pp. 125-126.

<sup>21</sup> Si veda The British Library, Sloane ms. 1411, fol. 29<sup>v</sup>.

versator maleficusque naturae genius hactenus per inhaerentem inivstiam omnes et singulos homines prius damnatos quam natos reddidit sine ullo illorum consensu: sic sed cum infinito lucro, necesse est ut Messias id est Rex regum id est beneficusque naturae Intellectus per Inhaerentem Iustitiam de se in totum genus humanum transinfusam restituat omens atque singulos, ita ut quicumque in quacumque gente fecerit bonum, hic sit acceptus illi”<sup>22</sup>. Postello manifestò costantemente la volontà di Dio che tutti fossero salvati ed affermò che gli ostacoli alla salvezza universale defraudavano Dio della Sua stessa volontà.

Scrisse che tutti i riti che esaltavano la gloria di Dio dovevano essere riveduti; era convinto che tutti, tranne quello eucaristico, dovevano essere aboliti, e che il pane e il vino erano doni universali attraverso i quali Dio mostrò il Suo amore per le genti del mondo nelle quali voleva essere riconosciuto. Paragonò l'Eucarestia alla manna che Dio fece scendere nel deserto per gli Israeliti e all'*ros*, o rugiada, che nutre l'albero e i suoi rami<sup>23</sup>. L'Eucarestia era quindi essenziale alla chiesa di Dio, poiché per mezzo di essa la presenza di Dio, il Suo Cristo, fu rivelata all'uomo. Postello, come Lutero, credeva nella presenza reale di Cristo nell'Eucarestia, ma credeva che l'idea della transustanziazione fosse assurda e che Cristo desiderasse che la Sua presenza ed essenza nell'Eucarestia fossero prive di quantità e peso<sup>24</sup>. La presenza di Cristo, tuttavia, come nutrimento fisico è in ogni parte del pane e del vino. Come Cristo è consustanziale con Dio, così lo è con noi attraverso la Sua presenza nell'Eucarestia. Secondo Postello, la presenza di Cristo in noi e la no-

stra dimostrazione di tale presenza costituiscono due certezze della Cena. Le altre opinioni sull'Eucarestia, siano esse *intra*, *extra*, *circa*, *supra*, *infra*, *in signo* o *in memoria*, dovrebbero essere credute secondo la coscienza di ognuno e non hanno per Dio nessuna importanza<sup>25</sup>.

Auspiciando l'armonia religiosa nel mondo, Postello scrisse con grande ammirazione su Filippo Melantone che, secondo lui, era l'unico in tutta la Germania autenticamente interessato alla pace e all'armonia della chiesa. Postello notò anche la lode di Erasmo nei confronti di Melantone: "optimi illius iudicis censorisque in re literaria"<sup>26</sup>.

Sebbene la sua predicazione di riforma universale l'avesse indotto a dissentire da molte convinzioni sostenute da cattolici e protestanti, Postello desiderava onestamente una riforma generale ed aborriva le divisioni e le sette in lotta continua tra di loro, promosse dalla riforma protestante. Credendosi un profeta "che avrebbe raccolto tutti gli uomini sotto uno stesso ovile", egli cercò di minimizzare le differenze culturali per porre in rilievo la fratellanza universale, perché credeva che l'unità del mondo si sarebbe avverata quando tutti gli uomini fossero stati spinti dalla ragione ad emulare le virtù dell'Essenza, della Verità e della Bontà. La pratica e l'uso della ragione avrebbero condotto gli uomini a ricercare in se stessi l'unità come riflesso dell'unità di Dio. Per Postello vera riforma significava ritorno all'unità basilare tra Dio e uomo, presente sin dall'origine. Credeva che la riforma e l'unità del mondo fossero possibili e, per citare le sue stesse parole:

...si spiritus Christi Generalis in nos omnes transfusus  
suiipsius partes et consensum in nobis suis  
membris mutuo agnouerit tandem generet  
in suis ramis  
sicut in seipso truncus ille vitae Concordiam  
ut simus unum sicut ipse est una cum Patre  
suo unus<sup>27</sup>.

Da questa breve discussione si può osservare la convergenza delle idee di Erasmo con quelle di Postello. Eppure le personalità ed i metodi dei due umanisti divergono in parecchi punti. Postello non riuscì mai ad emulare la tranquillità di Erasmo; le sue idee lo spinsero all'azione che si manifestò sia nella febbrile produzione di quasi un centinaio di libri e migliaia di pagine ancora in manoscritto, nell'esortazione di re, imperatori, principi e popolo sul bisogno di riforma della chiesa e di ognuno di noi. Il lume della sua intelligenza, il fervore religioso e la cultura cosmopolita non gli permisero di accettare facilmente le divisioni civili e religiose del suo tempo. Sfidò tutti all'uso della propria ragione, alla riforma di se stessi per diventare parte di una fratellanza universale. Postello, contrariamente ad Erasmo, formulò un piano politico di unità di tutto il mondo con centro legislativo a Parigi, temporale a Venezia e religioso a Gerusalemme. Fino al giorno della sua morte, lavorò alacremente per la realizzazione di una *respublica mundana*, cioè una chiesa riformata, universale e veramente cattolica.

Sebbene entrambi Erasmo e Postello si siano affidati alle lingue antiche per un'interpretazione corretta delle fonti bibliche, Erasmo preferì l'uso di lingue e testi classici, mentre Postello si servì dell'ebraico, delle lingue orientali e di fonti ebraiche e cabalistiche. Postello scrisse anche commentari

sui libri del vecchio Testamento e, per primo, tradusse lo Zohar in lingua latina.

I libri di entrambi figurarono nel catalogo dei libri proibiti. Incapace di conformarsi a tale insulto, Postello lasciò l'incarico remunerativo di lettore presso la corte imperiale di Ferdinando per ritornare a Venezia e spiegare all'Inquisizione le ragioni per cui i suoi libri e il suo nome non avrebbero dovuto essere condannati. Tutto ciò ebbe come risultato la sua incarcerazione e ci rivela chiaramente uno degli aspetti più significativi della sua personalità. Le sue convinzioni prevalsero sempre sul rischio che esse comportavano. Un'esperienza mistica nel 1552 gli ispirò la certezza che la sua ragione era stata restaurata e che perciò era in possesso della soluzione della crisi che affliggeva il sedicesimo secolo.

Entrambi Postello ed Erasmo abbracciarono la carità e la pace. Le opere di carità e la lode a Dio erano per Postello principi essenziali della restaurazione della "Eupolitia" o chiesa di Dio. Il fuoco di riforma di Erasmo si alimentò in Postello e sotto l'influenza della sua personalità, della sua razionalità e del suo misticismo, divenne una torcia ardente che illuminò il cammino verso un nuovo ordine del mondo basato sui principi di *Amor Dei*, *Unitiva Virtus*, *Charitas in Proximum et Virtus diffusiva Sui*<sup>28</sup>.

Come sarebbe stato diverso il sedicesimo secolo e persino il nostro secolo senza la fiamma delicata e costante di Erasmo e quella appassionata e travolgente di Postello! Postello camminava su *vestigia* di Erasmo, specialmente al riguardo di tolleranza, di carità e di follia. Tutti gli uomini, secondo Erasmo e Postello, sono folli quando si confrontano con la sapienza di Dio. Erasmo scrisse nell'*Encomium moriae*: "Quis

<sup>22</sup> *Ibid*, fol. 296.

<sup>23</sup> Si veda The British Library, Sloane ms. 1413, fol. 12°.

<sup>24</sup> *Ibid*, fol. 7.

<sup>25</sup> *Ibid*, fol. 8.

<sup>26</sup> *Ibid*, fol. 40.

<sup>27</sup> Si veda The British Library, Sloane ms. 1411, fol. 355°.

<sup>28</sup> *Ibid*, fol. 439°.

enim nescit quanta sapientium paucitas, si modo quisquam inveniatur?"<sup>29</sup>. Postello, sebbene proclamasse tante volte la sua propria ragione ristorata, non esitava ad accertare che "Postellus Asinus ipsius Christi

quem Glorificare et Portare in corpore suo gestit et gaudet, eo quod vere asinarum omnium filius est et cosmopolites est..."<sup>30</sup>. Dalla profondità dell'idee erasmiane Postello beveva a sazietà.



«Fantesche».

<sup>29</sup> DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, *Colloquia familiaria et Encomium moriae*, Tomus II, Lipsiae 1829, p. 349.

<sup>30</sup> Si veda Bibliothèque nationale, fonds latin 3401, fol. 7.

SCHEGGE ERASMIANE NELL'ETÀ DI PAOLO SARPI

Nei suoi studi sul pensiero veneto del Cinquecento Giovanni Santinello ha individuato con grande finezza taluni "segni dell'incertezza, dell'inquietudine, della crisi", in grado di far comprendere il passaggio, a prima vista imprevedibile, dal "momento erasmiano" di Gaspare Contarini e della sua cerchia all'aspro conflitto intellettuale, oltre che politico-religioso, vissuto dalla Serenissima nell'età dell'Interdetto<sup>1</sup>. Di questa età cruciale, che si può ben porre sotto il nome di Paolo Sarpi, intendiamo qui analizzare taluni riferimenti ad Erasmo da Rotterdam relativi al campo ecclesiologico-politico, prescindendo quindi da altre prospettive, anche se dottrinalmente contigue, come la collocazione del Sarpi nel filone irenico-latitudinario facente capo allo stesso Erasmo<sup>2</sup>. Piccola cosa, vere e proprie schegge più che elementi atti a ricostruire in maniera organica un capitolo di storia della fortuna, ma indicative tuttavia del ruolo che le opere – e più ancora la 'figura' – del grande umanista svolsero nell'immaginario cultura-

le di quel periodo, caratterizzato da una notevole mobilitazione di risorse insieme dottrinali e propagandistiche.

Prodotto di tale mobilitazione è la cosiddetta "guerra delle scritture", che oppose i sostenitori delle ragioni curialistiche ai difensori della politica ecclesiastica di Venezia. Inutile sottolineare quanto di enfatizzato e di strumentale vi fosse in questa pubblicistica di pronto intervento, ove il distillato di ponderose trattazioni teoriche era costretto a misurarsi con le incalzanti esigenze di una crisi politico-religiosa che in certi momenti sembrava sfuggire di mano agli stessi protagonisti. È in tale quadro di accentuata polemica dottrinale che ricorre, negli scritti di parte papale, l'accostamento del Sarpi e dei suoi collaboratori alle posizioni di eretici medievali e moderni che negarono o limitarono i diritti della Chiesa e quindi la "libertas ecclesiastica". Si tratta di richiami rituali, ad un tempo storici e dottrinali, che mirano a propagandare un alone di eterodossia intorno alla linea politica perseguita

<sup>1</sup> G. SANTINELLO, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta fra Rinascimento e modernità*, Padova, Antenore, 1991, pp. 160-161.

<sup>2</sup> Su tale prospettiva cfr. B. ULIANICH, *Paolo Sarpi "riformatore", "irenico"? Note sulla sua ecclesiologia, sulla sua teologia, sulla sua religione*, in *Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria. Atti del convegno di studio, Venezia, 28-30 ottobre 1983*, a cura di P. Branchesi e C. Pin, Venezia, Comune di Venezia, 1986, pp. 47-100 (85). Un accostamento en passant fra Erasmo e Sarpi (per quanto riguarda il rifiuto delle persecuzioni religiose) si ha in W.J. BOUW-SMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1977, p. 464.

dal governo veneto. I Valdesi, Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun, Ockham, Wicliff e Hus, e poi Lutero e Calvino e Melanctone sono i personaggi più ricorrenti, evocatori di gravi conflitti, di eresie e di scismi<sup>3</sup>.

In un caso almeno, toccò pure ad Erasmo la gloria tutta negativa di figurare tra i più accaniti e rappresentativi nemici della Chiesa. E ciò avvenne non in uno dei tanti *pamphlets* antiveneti, bensì in un'opera di notevole impegno dottrinale, composta da alcuni teologi dell'ordine dei Serviti per controbattere le tesi del loro confratello e "avversario" fra Paolo Sarpi: la *Difesa delle censure pubblicate da N.S. Paolo Papa V nella causa de' Signori Venetiani...*, un volume di oltre 300 pagine, dato alle stampe quando ormai era vicino il compromesso che avrebbe risolto la crisi e sul cui frontespizio, al posto della marca tipografica, spicca un ritratto di Paolo V incorniciato da un versetto di Geremia (1, 10)<sup>4</sup>. La dettagliata confutazione delle *Considerazioni sopra le censure* e del *Trattato dell'Interdetto* è qui preceduta da un capitolo introduttivo, in cui si sottolinea con numerosi richiami storici l'"antichità" ovvero "l'antico uso della libertà et immunità ecclesiastica", per poi concludere con la menzione dei più accaniti negatori di tali diritti:

Ma chi poi la niega, non solo mostra i sacerdoti evangelici, ministri del vero Dio nella christiana religione, essere di peggior condizione che i sacerdoti antichi sotto Faraone, anzi che i sacerdoti idolatri, ministri del De-

monio nella vana superstizione; ma etiamdiu erra, e consente con gli eretici, quali furono Giovanni Calvino, Agostino Marlorato, Martino Bucero, Martino Lutero, Erasmo Roterodamo. Et anzi a questi Marsilio da Padova e Giovanni di Gianduno, i quali empivamente negarono la libertà et immunità ecclesiastica<sup>5</sup>.

Non stupisce la presenza di Erasmo accanto a Lutero e a Calvino, nonché a due infaticabili propagatori della Riforma nella Germania meridionale e in Francia, quali furono, rispettivamente, Martin Butzer e il calvinista Augustin Marlorat, autore fra l'altro della *Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica*, apparsa nel 1561, un anno prima che fosse ucciso a Rouen. È una presenza perfettamente in linea con quell'immagine di "Erasmo luterano" (o quanto meno ispiratore della Riforma) che era stata costruita in Italia negli anni 1520-1535 e poi codificata nella tradizione apologetico-polemica. "L'Erasmo che ebbe corso nell'Italia del Cinquecento - rileva in proposito Silvana Seidel Menchi - era un eretico pestilenziale, un semiatore di scandali, un principio di lacerazione. Non ci fu tentazione dell'intelletto dalla quale gli italiani lo ritenessero immune. Non ci fu dogma sacrosanto, non ci fu tradizione veneranda, che non lo sospettassero di voler scardinare..."<sup>6</sup>. Una traccia iconografica di questa immagine fortemente negativa fu in seguito segnalata - proprio a Venezia - dal grande erudito benedettino Bernard de Montfaucon,

<sup>3</sup> Cfr. BOUWSMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*, p. 365; G. PIAIA, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Padova, Antenore, 1977, pp. 378-379 e ss.

<sup>4</sup> *Difesa delle censure pubblicate da N.S. Paolo Papa V nella causa de' Signori Venetiani, fatta da alcuni teologi della religione de' Servi in risposta alle Considerazioni di F. Paolo da Venetia dello stesso Ordine, et al Trattato dell'Interdetto de' sette Theologi*, Perugia, appresso gli Accademici Augusti, 1607. Autori dell'opera figurano Deodato Ducci (generale procuratore dell'ordine), Valerio Seta (provinciale della Marca Trevigiana), Antonio Vivolo, Dionigi Bucarelli, Cristoforo Galgani, Liberio Bianchini; nella prefazione essi manifestano espressamente l'intento di "tentar insieme, se racquistar potessero questo mal'accorto lor fratello, rendendolo della verità capace" (p.n.n.). Il testo è inoltre preceduto da una "Ad F. Paulum a Venetiis, nomine sodalitatibus Servitarum, paraenesis" in distici elegiaci.

<sup>5</sup> *Difesa delle censure*, p. 19.

<sup>6</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 41-67 (15).

quando visitò in compagnia di Apostolo Zeno la biblioteca del convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo:

Bibliotheca isthaec ornata fabrilibus ligneis statuis est, catholicorum insignium virorum hinc, haereticorum inde. Inter haereticos videntur Erasmus catenis onustus, et Guillelmus a S. Amore pariter alligatus, appositis dicitur, hosce viros quasi Lutherum et Calvinum infamantibus<sup>7</sup>.

Eppure qualche perplessità potrebbe nascere se si pone attenzione al quadro di riferimento dottrinale, rappresentato dalla *libertas ecclesiastica*: un quadro ampio sì, ma non generico, che pone l'umanista olandese nel bel mezzo fra le due coppie di riformatori del Cinquecento e la coppia Marsilio-Jandun, cui era tradizionalmente attribuita la composizione di quel *Defensor pacis* che, contestando la *plenitudo potestatis* del "Romanus episcopus vocatus papa", minava le basi teoriche della "libertà et immunità ecclesiastica". Ebbene, se è vero che nei loro scritti antierasmiani Alberto Pio di Carpi ed Agostino Steuco avevano posto l'accento sulla critica all'autorità papale<sup>8</sup>, nondimeno si rimane sorpresi quando, scorrendo il ricco indice della *Bibliotheca maxima pontificia* (la monumentale collezione di scritti apologetici filo-papali pubblicata da Juan

Tomás de Rocaberti sul finire del Seicento), si nota che i rimandi ad Erasmo sono radi e poco qualificanti in sede ecclesiologico-politica: segno evidente che l'umanista non era entrato a far parte della schiera dei tradizionali ed irriducibili nemici della Chiesa romana. L'olandese Alberto Pighius, ad es., che in piena battaglia antiluterana aveva riservato alla confutazione di Marsilio da Padova una parte consistente della sua *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (Colonia 1538), s'era limitato in quest'opera a polemizzare contro Erasmo ("qui se insigniter pium, et orthodoxum videri et ab omnibus haberi voluit") perché non aveva avuto ritengo ad intrattenere cordiali rapporti epistolari con gli eretici Lutero ed Ecolampadio<sup>9</sup>. E l'aretino Baldassare Nardi, che partecipò alla "guerra delle scritture" con una *Apologia* stampata anch'essa nei primi mesi del 1607, in una successiva confutazione del primo libro del *De republica ecclesiastica* di Marcantonio De Dominis menzionò certo Erasmo dopo Wicliff e Lutero e Bucero, ma per attestare con opportune citazioni che anche i maggiori "battistrada" della Riforma ("maximi novatorum anteambulones") avevano ammesso il primato del romano pontefice<sup>10</sup>.

Dal canto suo il napoletano Domenico Gravina, uno dei più dotti teologi domenicani

<sup>7</sup> *Diarium Italicum, sive monumentorum veterum, bibliothecarum, musaeorum, etc. notitiae singulares in itinere Italicum collectae [...]* a R.P.D. BERNARDO DE MONTFAUCON [...], Parisiis, apud Joannem Anisson, 1702, p. 50. Cfr. S. TRAMONTIN, *Ordini e congregazioni religiose*, in *Storia della cultura veneta*, 4/I: *Il Seicento*, Vicenza, Neri Pozza, 1983, p. 41. Agli occhi del padre Montfaucon dovette apparire singolare e quindi degna di memoria la collocazione di Guglielmo di Saint-Amour (l'antagonista di s. Bonaventura e di s. Tommaso nello Studio parigino) e di Erasmo fra gli "eretici": a questa collocazione contribuì certamente il fatto che entrambi gli autori furono, sia pure con modalità differenti, avversari dei teologi domenicani loro contemporanei.

<sup>8</sup> Cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, pp. 46, 48, 49.

<sup>9</sup> *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, per ALBERTUM PIGHIUM CAMPENSEM, IV, 12, in *Bibliotheca maxima pontificia, in qua auctores melioris notae qui hactenus pro S. Romana Sede [...] scripserunt, fere omnes continentur, promouente atque suppeditante D.Fr. JOANNE THOMA DE ROBERTI, Romae, ex typogr. J.F. Buagni, 1695-1699*, II, p. 117a.

<sup>10</sup> BALTHASSARIS NARDII ARRETINI *Expunctiones locorum, qui in libro de Papatu Romano ignoti auctoris depravantur, mutilantur, et tam falso afferuntur, quam in prima parte Reipublicae Marci Antonii De Dominis, unde per compendium videntur congesti* [Lutetiae Parisiorum 1618], cap. 2, in *Bibliotheca maxima pontificia*, V, p. 22b. Più avanti, nel cap. X ("De Papatus diminutione, et extinctione"), viene anzi riportato un ampio passo di Erasmo in funzione antiprottestante (pp. 99a-100a). Quanto all'*Apologia* antiveneta, essa non contiene alcuna allusione ad Erasmo.



ni del primo Seicento, si soffermò a confutare puntigliosamente l'“Erasmii versipellis positio” in ordine alla censura che l'università di Parigi aveva emesso contro i libri del nostro umanista, ed è in tale contesto che viene rilevata l'affinità con eretici antichi e recenti<sup>11</sup>. Certo, il tema di fondo è pur sempre l'autorità ed infallibilità del papa, da cui i teologi parigini avevano derivato il loro potere di censura, ma neppure questo sembra giustificare – sia pure *a posteriori*, dato che l'opera del Gravina apparve negli anni 1619-1639 – la presenza di Erasmo nell'emblematica famiglia ereticale cui avevano fatto riferimento i teologi serviti durante la crisi dell'Interdetto. Semmai uno spunto più prossimo alle controversie ecclesiologico-politiche ci è offerto – sempre *a posteriori* – dal dottissimo maronita Abramo Echellense nella seconda parte dell'opera *Euty-chius, Patriarcha Alexandrinus, vindicatus et suis restitutus Orientalibus* (Roma 1660-1661), intitolata *De origine nominis papae, eiusque primatu* e come tale riprodotta nella *Bibliotheca maxima pontificia*. Nel cap. XXII, dedicato al primato di Pietro, l'autore si scaglia contro le “novità” esegetiche di Lutero, portando ad esempio l'interpretazione del celebre versetto di Mt 16, 18 (“tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam”), ch'era d'importanza nevralgica nella fondazione del primato papa-

le. Al riguardo lo studioso maronita sottolinea l'incongruenza fra il commento di Erasmo a questo versetto (che esclude la corrispondenza fra *Petrus* e *petra*) e la traduzione che lo stesso Erasmo aveva dato di Gv 1, 42, ove il nome *Cephas* è fatto equivalente a *lapis*, e quindi a *petra*...<sup>12</sup>.

Questo riferimento critico ad Erasmo quale cattivo esegeta neotestamentario ci sembra una buona traccia per escludere che l'umanista di Rotterdam sia stato menzionato dai teologi serviti in base a ragioni del tutto generiche – una sorta di *topos* o di riflesso condizionato, eredità delle polemiche contro il “luterano” Erasmo. Esso trova infatti un breve, ma preciso riscontro nell'opera di un ecclesiastico padovano, nonché giuriconsulto e uomo di lettere, di pochi anni più anziano del Sarpi: Alessandro Carriero, che sul finire dell'anno 1599 aveva stampato in Padova i *De potestate Romani Pontificis adversus impios Politicos libri duo*, un'opera che non ritroviamo nella *Bibliotheca maxima pontificia* perché messa tosto all'Indice – “donec corrigatur” – per le insistenti critiche alla teoria bellarmiana della “potestas indirecta in temporalibus”, mosse da posizioni ispirate alla più intransigente teocrazia papale<sup>13</sup>. Ed è nelle pagine iniziali di quest'opera che Erasmo e Lutero vengono accomunati sotto un medesimo “vaneggiamento” esegetico e dottrinale, a proposito

<sup>11</sup> *Catholicae praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos [...] auctore Fr. DOMINICO GRAVINA [Neapoli 1619-1639], qu. II, in Bibliotheca maxima pontificia, VIII, pp. 526b-529b (p. 527b: “[...] satis lu- cet haereticorum character, ad appellationem confugere, ab appellatione recognitionem damnationis, quod toties fecerunt Donatistae, Pelagiani, Lutherani, et nunc facit Erasmus, quando Academiam [ossia l'università di Parigi] censuram appellat dormitantem, et ab eadem dormitante ad vigilantem appellat [...]”)*.

<sup>12</sup> *Bibliotheca maxima pontificia, I, p. 41b: “Erasmus Roterodamus locum illum Ioannis sic ex Graeco interpretatus est: ‘Tu es Simon filius Iona, tu vocaberis Cephas; quod sonat, si interpreteris, lapis’. Ubi ut vides, homo ille Graecae et Latinae linguae eruditissimus nullus dubitat, πέτρος interpretari ‘lapidem’. Ergo ex huius sententia et interpretatione idem est ‘Petrus’ ac ‘Petra’, sequitur igitur ex eiusdem mente, quod, qui negat Petrum esse Petram, negat etiam Petrum esse Petrum, et Petram esse Petram. Ea autem, quae ibi, commentando essutivit idem Erasmus, ‘tam sunt’, inquit P. Raynaudus, ‘supina, ut confutatione vix egeant’. Addo, ea esse contra ipsius interpretationem”*.

<sup>13</sup> Sulle posizioni dottrinali del Carriero ci permettiamo di rinviare al nostro lavoro *Chiesa e Stato nei trattatisti padovani al tempo di Galileo*, in *Galileo e la cultura padovana. Atti del Convegno di studio promosso dall'Accademia Patavina [...]*, a cura di G. Santinello, Padova, CEDAM, 1992, pp. 81-88.

dell'interpretazione data alla seconda parte (“... et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam”) del citato versetto di Matteo:

Hinc hallucinantur Erasmus, et Lutherus, cum iste fidem, seu fidei confessionem, ille vero omnem hominem fidelem hanc esse petram existimaverunt<sup>14</sup>.

Spirito fortemente polemico, il Carriero non può certo essere assunto a simbolo della cultura padovana di fine Cinquecento; ma fa egualmente specie che in quella Padova, che negli anni venti era stata il massimo centro italiano di lettura e ristampa delle opere di Erasmo, si pubblichi ora un libro in cui l'umanista olandese è biasimato insieme con Lutero: un segno che conferma il mutamento di clima intellettuale cui si accennava all'inizio. D'altra parte il significato da attribuirsi all'espressione “super hanc petram” era stato spesso al centro della controversia ecclesiologica fra cattolici e riformati. Basti pensare, ad. es., ai *De primatu Petri adversus Lutherum libri tres* (Ingolstadt 1520) di Johann Eck, uno dei primi e più impegnati oppositori di Lutero, ove il passo di Mt 16, 18 è in testa ai dodici *loci* del Vangelo su cui viene fondato il primato di Pietro<sup>15</sup>.

Il tema “super hanc petram” aveva anche dato luogo a qualche stravaganza esegetica (suggerita da altri contesti della Scrittura

in cui ricorre la parola “pietra”) che avrebbe certo mandato in visibilo il più caustico Erasmo, così avverso ad ogni indebito e fantasioso ‘arricchimento’ del testo scritturistico<sup>16</sup>. Quanto al Carriero, egli allude evidentemente alle *Adnotationes in Novum Testamentum*, ove Erasmo, sulla scorta di Teofilatto e Crisostomo, aveva interpretato l’“hanc petram” in termini strettamente spirituali (“...et super istam petram, hoc est, solidam istam fidei professionem, extruam Ecclesiam meam...”). La “pietra” va quindi riferita all'intera comunità dei credenti in Cristo e non alla singola ed esclusiva persona di Pietro:

Proinde miror esse, qui locum hunc detorqueant ad Romanum Pontificem, in quem haud dubie competunt in primis velut in Christianae fidei principem. At non in hunc unum, sed in omnes Christianos, quod eleganter indicat Origenes Homilia prima harum quas habemus<sup>17</sup>.

Questa interpretazione – ricorda Erasmo – era stata proposta anche da Agostino, assieme ad un'altra interpretazione che identifica la “pietra” con Cristo stesso e non con Pietro. Pur propendendo per quest'ultima, che si prestava meglio a garantire il fondamento divino della Chiesa, Agostino aveva lasciato il lettore libero di scegliere fra le due; in ogni caso, conclude Era-

<sup>14</sup> *De potestate Romani Pontificis adversus impios Politicos libri duo, ALEXANDRO CARERIO Patavino I.C. auctore, Patavii, apud Franciscum Bolzetam, 1599, f. 2v.*

<sup>15</sup> *Bibliotheca maxima pontificia, XIV, p. 42 ss.: dopo una fitta serie di auctoritates, sono esposte le “Obiectiones Lutheri quatuor Petrum Matth. 16 non fuisse petram, sed Ecclesiam” (p. 49), cui segue la confutazione. Il nome di Erasmo non ricorre mai in queste pagine.*

<sup>16</sup> È il caso, ad. es., del *Tractatus de unitate ovilis et pastoris* (Saragozza 1578, e poi Venezia 1584, Roma 1598) dell'aragonese Miguel de Aniñon, in cui troviamo immagini come queste: “Nam sub scuto et galea huius *petrae* omnia haereticorum tela et iacula repellimus”; “*Petra* haec debet esse refugium nobis, sicut haerinacis, qui extra *petram* inventi, facile capiuntur” (con allusione agli “haerinacii” o iraci, animalletti simili alle marmotte ricordati nel Salmo 103, 18); “Ita ut naufragium in fide sentire incipias, cum ista *petra* acutissima circumcidat praepudia et superflua cogitationum tuarum, sicut fecit Sephora... (cfr. Ex. 4, 25)” (*Bibliotheca maxima pontificia, XVI, pp. 421b-422a*).

<sup>17</sup> DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Opera omnia [...]. Tomus sextus, complectens Novum Testamentum, cui, in hac editione, subjectae sunt singulis paginis Adnotationes*, Lugduni Batavorum, cura et impensis Petri Van Der Aa, 1705 (rist. London, The Gregg Press Limited, 1962), col. 88 E.

simo, le due interpretazioni non divergono radicalmente<sup>18</sup>.

E veniamo, infine, al nodo della questione: in che misura l'accusa dei teologi serviti di aver ripreso gli errori di Erasmo in fatto di autorità pontificia (e quindi di libertà ecclesiastica) trova un qualche riscontro negli scritti sarpiani? Che fra Paolo conoscesse ed utilizzasse l'edizione erasmiana del Nuovo Testamento è cosa certa, dal momento che egli mostra in più occasioni di attenersi a tale testo, anziché a quello della *Vulgata*<sup>19</sup>. Ma v'è di più: quando il Sarpi, replicando alle *opposizioni* mosse dal card. Bellarmino al trattato di Giovanni Gerson sulla scomunica, si appella all'interpretazione agostiniana di Mt 16, 18 e rimprovera all'avversario di aver unilateralmente privilegiato l'interpretazione filopapale di "super hanc petram", è legittimo supporre che egli avesse presente anche l'esegesi di Erasmo, oltre a quella del grande dottore africano; tanto più che le osservazioni di metodo esegetico espresse subito dopo dal Sarpi (e imperniata sul rifiuto di fondare i dogmi di fede su semplici similitudini) sono in linea con la prospettiva erasmiana:

In secondo loco [il card. Bellarmino] allega: "Super hanc petram aedificabo ecclesiam

<sup>18</sup> *Ibi*, col. 88 F: "Itaque Petrus saxeus solidam Ecclesiae fidem repraesentat. Caeterum nostra interpretatio verbis duntaxat dissidet ab Augustiniana, quam ideo induximus, quod illius videretur coactor, ad quam tamen maluit deflectere, quam in alterum incurrere scopulum, videlicet ut in homine poneret Ecclesiae fundamentum".

<sup>19</sup> Si veda, ad es., il *Consiglio per rimediare alle offese fatte dal pontefice col monitorio suo*, risalente all'aprile 1606 e meglio noto come *Scrittura sopra l'appellazione al Concilio*, in P. SARPI, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, p. 141 nota, ove si rinvia pure al *Trattato delle materie beneficiarie* e alla *Istoria del Concilio Tridentino*. Quanto alle testimonianze sulla circolazione e lettura dell'edizione erasmiana del Nuovo Testamento in ambienti ereticali del Veneto, cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, pp. 77-78, 80, 81, 82, 84, 85, 127, 354.

<sup>20</sup> *Apologia per le opposizioni fatte dall'illustrissimo e reverendissimo signor cardinale Bellarmino alli Trattati e Risoluzioni di Giovanni Gerson sopra la validità delle scomuniche*, del padre maestro PAULO DA VINEZIA dell'Ordine de' Servi, in P. SARPI, *Istoria dell'Interdetto e altri scritti editi ed inediti*, a cura di M.D. Busnelli e G. Garbarin, Bari, Laterza, 1940, III, p. 129. Per le obiezioni mosse dal Bellarmino cfr. *Risposta del card. Bellarmino a due libretti, uno de' quali s'intitola Risposta di un dottore di theologia ad una lettera scrittagli da un reverendo suo amico [...] et l'altro Trattato, et Risoluzione sopra la validità delle scomuniche di Gio. Gersono [...]*, Viterbo, appresso Girolamo Discepolo, 1606, p. 53. Sul metodo esegetico del Sarpi, fondato su una lettura contestuale e sul rifiuto dei procedimenti analogici, cfr. BOUWSMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*, pp. 305-306.

<sup>21</sup> P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1974, pp. 298 e 401. Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, to. V, *Actorum pars altera*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1911, pp. 212 e 838 (con riferimenti alla parafrasi erasmiana del Nuovo Testamento).

meam" (Matth. 16, 18), dove dice che Cristo fa fondamento della Chiesa san Pietro. Non lo negarà Gerson, poiché dice san Paolo la Chiesa esser fondata sopra il fondamento delli apostoli e profeti; e nell'Apocalisse la città di Dio ha nel muro dodici fondamenti con li nomi delli dodici apostoli. Non crederà però Gerson che l'Autore [ossia il Bellarmino] volesse condannare un'altra esposizione, la quale interpreta *super hanc petram* "sopra Cristo e sopra la confessione della fede di Cristo": massime che santo Agostino, ammettendo tutte due l'esposizioni, approva più questa seconda [nella quale, come si vede, risultano unificate le due interpretazioni che Erasmo aveva distinto]<sup>20</sup>.

Alla luce di tali nessi acquistano significato alcuni accenni all'umanista di Rotterdam presenti nella sarpiana *Istoria del Concilio Tridentino*. Se il riferimento a due contestate posizioni dottrinali di Erasmo appartiene alla cronistoria ufficiale<sup>21</sup>, è possibile cogliere nel Sarpi un larvato compiacimento quando – nel ricostruire liberamente il colloquio intercorso nel novembre 1535 fra il nunzio Vergerio e Lutero – egli pone in bocca a quest'ultimo un'ironica battuta attribuita ad Erasmo. Al nunzio papale, che gli ricordava fra l'altro i benefici e riconoscimenti ottenuti da personaggi come Enea Silvio Piccolomini e il Bessarione quando si

schierarono dalla parte del pontefice, Lutero avrebbe – secondo il Sarpi – così replicato:

Che da Roma non può ricevere cosa alcuna compatibile col ministero dell'Evangelio. Né moverlo gli esempj di Enea Silvio o di Bessarione, perché non stima quei splendori tenebrosi, e quando volesse anco essaltare se stesso, potrebbe con verità replicare quello che da Erasmo fu detto facetamente, che Lutero, povero et abietto, arricchisce et inalza molti...<sup>22</sup>.

Benché fondata su un evidente giuoco di antitesi, la battuta di Erasmo, a dire il vero, non suona molto chiara nel contesto del discorso svolto da Lutero. "Non mi è riuscito di rintracciare la frase di Erasmo – annota in proposito il Vivanti –, che sembrerebbe, tuttavia, inventata dal Sarpi, come tutto il discorso di Lutero: come questo, essa imiterebbe perfettamente lo stile del personaggio cui è attribuita, e può essere avvicinata al famoso *Adagio* sul Sileno, goffo all'esterno, ma che racchiude all'interno grandi ricchezze"<sup>23</sup>. In realtà il suggestivo accostamento proposto dal Vivanti ci porterebbe fuori strada, per il semplice motivo che la frase in questione non è "inventata", ma ricorre ben quattro volte nell'epistolario erasmiano, con qualche variante, in un arco di tempo che va dal marzo 1523 al febbraio 1524: "Multos evexit ac ditavit Lutherus, nonnullis profuit esse Lutheranis", aveva rilevato Erasmo nella celebre lettera ad Adriano VI, contrapponendo tali fortune alle proprie disgrazie<sup>24</sup>; e di rincalzo, nella

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 128.

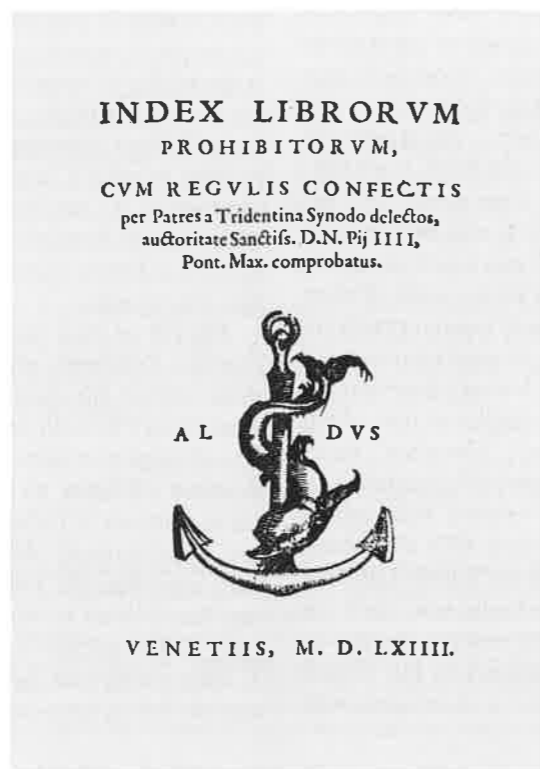
<sup>23</sup> *Ibi*, pp. 128-129, nota 22. Dal canto suo G. Cozzi non fa alcuna annotazione alla frase di Erasmo, limitandosi a un giudizio globale sulla risposta di Lutero al Vergerio: "È molto probabile che Sarpi abbia imbastito questa risposta, rispettando le idee e lo spirito espressi da Lutero nelle sue opere, ma con l'intento di mettere in rilievo taluni principi della Riforma che gli importavano particolarmente" (SARPI, *Opere*, p. 854 nota).

<sup>24</sup> *Opus epistolarum DES. ERASMI ROTERODAMI, denuo recognitum et auctum* per P.S. Allen et H.M. Allen, V, Oxonii, in typ. Clarendoniano, 1924, n. 1352, p. 260.

<sup>25</sup> *Ibi*, n. 1397, p. 350. Lo stesso motivo ritorna in due lettere indirizzate al Pirekheimer: "Ut Lutherus omnes inimicos suos nobilitat ac ditat!"; "Verissimum est quod scribis, Lutherum plurimos evehere; ille creat canonicos, episcopos, cardinales, atque etiam ditat plurimos, velint nolint" (*Ibi*, nn. 1408 e 1417, pp. 381 e 396).

10 settembre”<sup>26</sup>. Ed è uno sconcerto che si fa indignazione nelle righe immediatamente successive, ove senza soluzione di continuità si passa dall’opera esegetica di Erasmo agli scritti – egualmente vietati e condannati – che denunciano le usurpazioni ecclesiastiche e le “ipocrisie o tirannidi, con quali, sotto pretesto di religione, il popolo è ingannato o violentato”. Qui l’implicito riferimento all’Interdetto di Paolo V si so-

vrappone alle notizie e considerazioni sull’Indice emesso da Paolo IV nel 1559; ma sembra pure di avvertire, fra le righe, un nuovo richiamo ad Erasmo, non più all’esegeta – questa volta – ma all’autore dell’*Encomion Moriae*: “In somma – nota ironicamente il Sarpi a proposito dell’*Index librorum prohibitorum* – non fu mai trovato il più bell’arcano per adoperare la religione a far gl’uomini insensati”.



Frontespizio dell’edizione aldina dell’Indice Tridentino, Venezia 1564.

<sup>26</sup> SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, p. 756.

SPIGOLATURE ERASMIANE

La fortuna italiana della *Moria* di Erasmo è argomento ben noto agli studiosi, a cominciare da Benedetto Croce<sup>1</sup>; e tuttavia mi è sembrato meritevole di qualche ulteriore approfondimento, o meglio di rinnovata attenzione.

Scritto curioso per tanti aspetti, non ultimo quello di essere stato concepito durante un viaggio (quello di ritorno dall’Italia), ma anziché essersi nutrito delle circostanze esteriori – secondo un modulo odepórico caratteristicamente rinascimentale – si è da questo deliberatamente astratto<sup>2</sup> per svilupparsi tutto sul filo della memoria colta, offrendo involontariamente un argomento invincibile a tutti quegli studiosi – e segnatamente ad Augustin Renaudet – che hanno negato che la *Moria* traesse tutti i suoi succhi dall’Italia<sup>3</sup>.

Come manifesto dell’ironia umanistica, quindi, sembra anche contraddire i canoni

dell’ironia tradizionale che si avvaleva, com’è stato osservato, dei due organi della vista e dell’udito<sup>4</sup>.

Quando la *Moria* si era presentata per la prima volta in Italia con i tipi di Aldo Manuzio (1515) recava la lettera di dedica di Erasmo a Tommaso Moro e così anche si presentava lo scritto quando gli eredi di Filippo di Giunta lo ristamparono nel 1518. Ma allorché la *Moria* si ripresentò nel 1539 in versione italiana, la lettera al Moro era scomparsa, perché il Gran Cancelliere era morto sul patibolo quattro anni prima e al suo posto stava ora una lettera del suo traduttore italiano, Antonio Pellegrini, a Pietro Zen, “Capo del Consiglio dei X”, che involontariamente divenne l’epitaffio dello Zen, morto quello stesso anno in Bosnia durante una missione diplomatica<sup>5</sup>.

La distanza che separa il latino dal volgare e Tommaso Moro da Pietro Zen è sta-

<sup>1</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia e Dialoghi*, a c. di B. Croce, Bari, Laterza, 1914.

<sup>2</sup> “...di ritorno dall’Italia in Inghilterra... ho preferito riflettere tra me e me...”. In generale, sul viaggio a quest’epoca si veda J.-C. MARGOLIN, *Voyager à la Renaissance*, in: *Voyager à la Renaissance. Actes du colloque de Tours*, 30 juin-13 juillet 1983, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, pp. 9-34.

<sup>3</sup> A. RENAUDET, *Erasme et l’Italie*, Genève, Droz, 1954, p. 101.

<sup>4</sup> G. PULLINI, *Burle e facezie del ’400*, Pisa 1958, p. 76.

<sup>5</sup> S. ROMANIN, *Storia documentata di Venezia*, 3ª ed., t.VI, Venezia, Filippi editore, 1974, pp. 39-40; notizie biografiche sullo Zen in R. FULIN, *Itinerario di Pietro Zen oratore a Costantinopoli nel MDXXXIII compendiato da Marino Sanuto*, in: “Archivio Veneto”, a. XII (1881), pp. 104-105. Si veda anche E. CONCINA, *Fra Oriente e Occidente: gli Zen, un palazzo e il mito di Trebisonda*, in: “Renovatio urbis”. Venezia nell’età di Andrea Gritti, a c. di M. Tafuri, Roma, Officina, 1984.

ta, per parlare figuratamente, colmata dalla maggiore apertura della società italiana provocata dalla crisi politica di fine secolo, duplicata, in questo caso, dal fermento religioso-ecclesiastico e accompagnata dal passaggio della *respublica litterarum* di raggio europeo alla Repubblica di Venezia con il suo onnipotente Consiglio dei Dieci, cresciuto d'importanza politica dalla fine del Quattrocento<sup>6</sup>. La moda delle traduzioni, veicolata dall'accresciuta organizzazione editoriale veneziana e italiana, ha fatto il resto. Il maggior strumento bibliografico dell'epoca, la *Libreria* di Anton Francesco Doni, dice infatti a chiare lettere che nel 1550 esistevano in commercio ben 8 traduzioni volgari di scritti erasmiani, tra i quali la *Moria*<sup>7</sup>.

Delle tre edizioni del volgarizzamento erasmiano, due sono sicuramente veneziane (1539, 1544) e recano il nome dello stampatore, Antonio dalla Chiesa, attivo a Venezia tra il 1538 e il 1556<sup>8</sup>.

Rare: l'Istituto centrale per il Catalogo unico delle biblioteche italiane e per le Informazioni bibliografiche mi comunica che in Italia solo la Biblioteca Marciana di Venezia possiede una copia dell'edizione del 1539<sup>9</sup>.

Quella del 1544 è presente a Wolfenbüttel e a Monaco di Baviera<sup>10</sup>. La terza, che porta la data del 1545, rara anch'essa che ho potuto consultare alla Bibliothèque nationale di Parigi, non mi sembra di fattura italiana. Una lettera capitale, una C figurata rappresentante due fanciulli su un cavallo in mezzo al fiume, denuncia piuttosto l'origine basileese dell'edizione, nonostante che nel colophon si legga "Stampata in Venetia nell'anno M.D.XXXXV. de zenaro"<sup>11</sup>.

La rarità delle tre edizioni sembra da attribuire, più che alla naturale consunzione delle altre copie, alla furia antierasmiana che, almeno dagli anni Cinquanta del Cinquecento, investì anche la *Moria*<sup>12</sup>. Così -

<sup>6</sup> S. ROMANIN, *Storia documentata di Venezia*, t.VI, p. 43; G. Cozzi, *Repubblica di Venezia e Stati italiani. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 145 ss.; C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 142-143.

<sup>7</sup> A.F. DONI, *La libreria* a c. di V. Bramanti, Milano, Longanesi, 1972, pp. 200 (Apotelemi), 205 (Colloqui), 210 (Della preparazione alla morte), 211 (Enchiridion), 211 (Della istituzione de' fanciulli), 214 (Istituzione del principe), 217 (Maria, sic!), 221 (Proverbi). La meritoria opera di riedizione avrebbe avuto bisogno di ben più ampie e accurate annotazioni per identificare personaggi, titoli, autori ed edizioni; per es. dietro il titolo *Segni del pellegrino* (p. 226) si cela l'operetta di A. Pellegrini di cui si farà cenno più avanti.

<sup>8</sup> G. ZAPPELLA, *Le marche dei tipografi e degli editori italiani del Cinquecento*. Repertorio di figure, simboli e soggetti e dei relativi motti, I, Milano 1986, p. 113; II, fig. 342-343.

<sup>9</sup> Reca la segnatura 90.C.197. Vi sono note marginali e segni di più mani cinquecentesche. Pessima la carta, senza capilettere figurate o fiorite, caratteri e inchiostratura più che modesti. Colgo l'occasione per ringraziare delle informazioni la Dott.ssa Giovannella Morghen, Direttrice dell'Istituto centrale per il catalogo unico delle Biblioteche italiane. L'edizione è presente anche nella biblioteca del British Museum di Londra e nella University of Pennsylvania Library di Philadelphia.

<sup>10</sup> I. BEZZEL, *Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in Bayerischen Bibliotheken. Ein bibliographisches Verzeichnis*, Stuttgart, Hiersemann, 1979, p. 371, n. 1326.

<sup>11</sup> Reca la segnatura Res.Y<sup>2</sup>.2900. La lettera capitale figurata a p. 5. Appartiene ad una serie alfabetica di una cassetta di caratteri dello stampatore basileese Johannes Oporinus: si veda L. PERINI, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipografo a Basilea*, in: "Nuova Rivista Storica", a. L (1966), p. 154. Una copia di questa edizione esistente a Rovigo e conservata all'Accademia dei Concordi è segnalata da P. PEZZOLO, *Opere di Erasmo da Rotterdam edite nel XVI secolo e conservate all'Accademia dei Concordi*, opuscolo s.n.t. presentato in occasione del convegno internazionale di studi *Erasmo, Venezia e la cultura padana nel '500*. Rovigo, 8-9 maggio 1993.

<sup>12</sup> Nel settembre del 1555 il Nunzio pontificio faceva portare al tribunale veneziano del S. Uffizio un "fagotto" di libri sequestrati nelle librerie veneziane contenente, tra l'altro, anche la *Moria* di Erasmo, ormai condannata nel *Catalogus librorum haereticorum* di Venezia (1554): A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*. Nuove ricerche storiche, Padova, Liviana, 1969, p. 127, n. 89; J.M. DE BUJANDA, *Index de Venise 1549 et Venise et Milan 1554*, Sherbrooke-Genève, 1987, p. 267. Non saprei dire se, in relazione alla *Moria*, si possano tracciare delle linee di minor resistenza: Siena, per es., sembra essere stata più penetrabile di Firenze, dove le maggiori biblioteche, come quella privata dei Medici, non contenevano la *Moria* (si veda L. PERINI, *Contributo alla ri-*

prendendo le cose alla larga - anche il riso cominciò lentamente a spegnersi sulle labbra della società cortigiana italiana, alla quale qualche decennio prima (1528) il suo mentore Baldassar Castiglione, aveva consigliato come conveniente la letteratura fatta. Ci vollero cinquant'anni circa, ma nel 1590 (data convenzionale che coincide con l'Indice di Sisto V) il riso fu spento e anche il suo mentore debitamente purgato. Inoltre, se la nostra identificazione con la stampa di Basilea non falla, possiamo dedurre (e del resto altri casi lo comprovano) che Basilea fungeva (insieme a Ginevra e Poschiavo) da fucina per le opere che non si sarebbero potute stampare in Italia<sup>13</sup>.

Se materialmente il volgarizzamento italiano stentò tanto a conservarsi, non altrettanto può dirsi del suo stile: giacché, come ha dimostrato nel 1965 Clarence H. Miller, della traduzione di Antonio Pellegrini si servì il gentiluomo inglese Thomas Chaloner per volgere in inglese il testo latino della *Moria* erasmiana (*The praise of Folie*, London, Thomas Berthelet, 1549)<sup>14</sup>. L'interesse del Miller è fondamentalmente filologico e la fedeltà del traduttore al testo è e resta il suo criterio, come scrive anche recentemente: "The italian version by Antonio Pellegrini (Venice 1539) is the first complete and generally accurate vernacular translation of the *Moria*. Pellegrini strove for clarity and elegance through rhetorical amplification, a liberal admixture of appositives,

parallelism, and balanced structures; but he often merely obfuscated Erasmus' meaning with clouds of verbiage"<sup>15</sup>.

A noi, invece, che guardiamo al testo con una diversa prospettiva, sono sembrate interessanti storicamente proprio quelle "amplificazioni" e "verboosità" che conferiscono al volgarizzamento del Pellegrini il gusto dell'epoca e che rivelano l'animo del traduttore italiano.

In che modo, poi, la versione del Pellegrini sia giunta nelle mani dello Chaloner non è noto: potrebbe darsi che la comune familiarità con ambienti diplomatici possa aver favorito la trasmissione del testo.

Come si è già detto, l'epistola di Erasmo a Tommaso Moro fu sostituita dalla dedicatoria di A. Pellegrini a P. Zen che celebra i meriti della famiglia e di lui nel difendere, consolidare e ampliare lo Stato veneziano: nel lontano passato contro gli Ezzelini di Padova e i Genovesi, in quello più recente contro gli Ottomani. Un uomo come lo Zen dotato, anche per via del lignaggio, di così elevate qualità di prudenza politica sembra al Pellegrini il più adatto a conoscere, tramite lo scritto di Erasmo, la pazzia dell'uomo. Questo è il primo passo che consente di ancorare l'operetta del dotto olandese all'Italia (pel tramite di uno dei suoi Stati più potenti e di una delle famiglie veneziane più segnalate). Quanto di radicamento e di protezione letteraria si è così acquistato, altrettanto, però, si è perduto della tradizione col-

*costruzione della biblioteca privata dei Granduchi di Toscana nel XVI secolo*, in: *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, Firenze, Olschki, 1980, pp. 571-667). Per Siena si veda S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 343 (si tratta della bottega del libraio A. Zenoli dove l'ispezione dell'inquisitore nel 1564 portò a scoprire 24 copie della *Moria*). Il fornitore era il veneziano Francesco Bindoni.

<sup>13</sup> Qualche osservazione generale in S. CAVAZZA, *Libri in volgar e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in: *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Ferrara, Panini, 1987, pp. 11-13. Si veda anche U. ROZZO, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero "religionis causa"*, in: *La stampa in Italia nel Cinquecento*. Atti del convegno Roma, 17-21 ottobre 1989 a cura di M. Santoro, I, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 89-116.

<sup>14</sup> T. CHALONER, *The Praise of Folie*. Edited by C.H. Miller, London, Oxford U.P., 1965, pp. XXVII-XXIX; cfr. J.-C. MARGOLIN, *Neuf années de bibliographie érasmiennne (1962-1970)*, Paris - Toronto - Buffalo, 1977, pp. 111-112.

<sup>15</sup> D. ERASMUS R., *Moriae Encomium id est Stultitiae laus*, ed. Clarence H. Miller (D.E.R., *Opera omnia*, IV-3), Amsterdam-Oxford 1979, p. 37.

ta dello scritto satirico, richiamata esplicitamente da Erasmo, con un effetto di "banalizzazione" che si ripete in altre parti del volgarizzamento ("Gioventù" in luogo di "Neotete", "cielo" in luogo di "Olimpo", "Dio o la natura" e "la natura" in luogo di "Iupiter", "un horrido monte" in luogo di "Marpesia", "argomenti" in luogo di "entimemi"). A questo effetto un altro si aggiunge: quello della esagerazione numerica ("seicentomila" in luogo di "migliaia", "trecentomila conclusioni" invece di "seicentomila")<sup>16</sup>.

Nonostante questi effetti, in tutto il testo si percepisce la volontà del traduttore di radicare, se così si può dire, lo scritto nella realtà italiana e particolarmente veneziana, dando all'argomentazione erasmiana un complemento di referenti comprensibili ad un lettore della Penisola.

Le aggiunte inserite dal Pellegrini nel testo di Erasmo riguardano, prima di tutto, il mondo visivo dell'ipotetico lettore. Quando, per esempio, Erasmo esalta la follia della croce e si richiama all'ordine impartito da Dio, "*orbis architectus*", di non assaggiare i frutti dell'albero della conoscenza, vi aggiunge il nome di Jacopo Sansovino che come sovrintendente alle fabbriche stava riempiendo Venezia di nuove, splendide costruzioni: "...Iddio grande, che fu lo Architetto et il Sansovino del mondo"<sup>17</sup>.

Quando poi il testo fa l'elogio dell'inganno a fine edonistico e lo esemplifica con l'il-

lusione di chi va in estasi per un brutto quadro, persuaso che sia un dipinto di Apelle o di Zeusi, il traduttore muta i nomi degli artisti greci in quelli di Giovanni Bellini e del Pordenone: "...si come opera di Gian Bellino o del Pordenone"<sup>18</sup>. Questa sostituzione, però, non è forse soltanto ingenua e richiama i versi dell'*Orlando furioso* dell'Ariosto (XXXIII, 1-2) che aveva già messo in parallelo gli antichi Apelle e Zeusi con i moderni Giovanni Bellini e altri famosi pittori contemporanei. Quando, infine, Erasmo enumera i funambolismi espedienti retorici impiegati dai predicatori per illustrare il mistero della Trinità e accenna alla loro abilità che neppure un geometra avrebbe potuto eguagliare disegnando sulla polvere, il Pellegrini aggiunge: "...overo dipingerla il Giallo Miniatore in su una tavola"<sup>19</sup>, alludendo ad un celebre miniatore contemporaneo.

I richiami alla cultura contemporanea si fanno avanti quando, elencando le insensatezze degli uomini colti, Erasmo parla di coloro che vanno a caccia della fama, pubblicando semplici insulsaggini. È a questo punto che il Pellegrini evoca copertamente il nome di Pietro Aretino: "...i quali di Nanne, et di Pippe, et d'altre frascherie et bagatelle vergan le carte", schierandosi dalla parte degli avversari del potente letterato<sup>20</sup>.

Ancora un'eco di fatti e personaggi contemporanei si trova più avanti nel testo quando il Pellegrini aggiunge di suo: "Ma

<sup>16</sup> Mi richiamo, d'ora in avanti, all'edizione del 1545 della *Moria: La Moria d'Erasmo nuovamente in volgare tradotta*, in Venetia 1545, pp. 8, 10, 14v, XXIV v, 29v., 29, 49v, (MILLER, 139). Indichiamo con MILLER, seguito dal numero della pag., l'ed. inglese dell'opera di Erasmo tradotta da T. Chaloner, nella quale C.H. Miller ha trascritto dei passi della versione italiana di A. Pellegrini.

<sup>17</sup> *La Moria*, p. 76v. Vivo interesse per la pittura, i pittori e gli architetti (come il Sansovino) dimostra A. Pellegrini anche nella sua operetta *I segni de la natura ne l'huomo*, Venezia, 1545, pp. 38v (Tiziano, G., Bellini), 39v (il Pordenone), 60 (Sansovino, Tiziano, Michelangelo, Pordenone). Sugli anni del Sansovino a Venezia si veda: A. OLIVIERI, *Capitale mercantile e committenza nella Venezia del Sansovino*, in: "Critica storica", a. XV (1978), pp. 548-581.

<sup>18</sup> *La Moria*, p. 40v (MILLER, 167).

<sup>19</sup> *La Moria*, p. 57r. Iacopo del Giallo (m. 1545) era un miniatore fiorentino. Lo ricorda anche P. Aretino (*Lettere* a c. di P. Procaccioli, I, Milano, Rizzoli 1990, pp. 202-203).

<sup>20</sup> *La Moria*, p. 46v. Si allude a *Il Dialogo nel quale la Nanna... insegna a la Pippa sua figliuola*, Venezia, Marcolini, 1536,

sopra ogni cosa è soavissimo et dolce a vedere, come spesso inanzi ad una operina di mezza carta (come fece già poch'anni sono quell'ambasciador nostro amico) mettano questi scrittori una epistola più lunga che la legge vecchia"<sup>21</sup>.

I lettori del volgarizzamento sono inoltre più d'una volta condotti in mezzo ai fatti contemporanei con la semplice aggiunta di un nome o di una istituzione. Allorché il testo della *Moria* si fa beffe di coloro che si inorgoliscono degli elogi letterari, quasi fossero i trionfi degli Scipioni, il Pellegrini aggiunge: "...o di Prospero Colonna", il celebre uomo d'arme morto nel 1523<sup>22</sup>. Oppure quando il testo erasmiano, parlando dei filosofi che impavidamente discettano dei fenomeni naturali come se arrivassero freschi, freschi da un conciliabolo di dei, il traduttore italiano sostituisce il riferimento mitologico con la frase: "...o quasi che dal consiglio de i Dieci ci venissero"<sup>23</sup>.

Tracce delle discussioni coeve intorno all'origine della nobiltà si notano poi quando il volgarizzatore sostituisce agli eroi eponimi da cui prendono origine le schiatte nobiliari (Enea, Bruto, Artù), Romolo e – ironicamente – "la stella della Tramontana"<sup>24</sup>.

Con una curiosa integrazione didascalica il Pellegrini getta un'occhiata nel vasto mondo della povera gente e quando il testo di Erasmo parla di Pluto, il padre della pazia, senza la cui esistenza gli stessi "dii selettivi... sane quam frigide victitant", il Pellegrini precisa: "...a somiglianza di quei miseri i quali quando mangiano in casa loro per risparmiare si intertengon col cece o col pisello"<sup>25</sup>.

E quanto alla religione, dov'è che volge il suo pensiero il traduttore? Il testo erasmiano, si sa, contiene tra l'altro una celebre "tirata" antimonastica: il Pellegrini ha qui voluto aggiungere del suo, dipingendo – è il caso di dirlo – un vivace quadretto veneziano: "Et non pur per le porte solo", soggiunge il Pellegrini, infilandosi per la strada aperta da Erasmo alla testa di uno stuolo di frati questuanti, "ma per le piazze, anchora per i palagi pieni di liti et per gli uffici pieni di faccende, Et sono cotanto prosuntuosi, che vanno fino nelle Dogane et nelle Gabelle, et senza nullo rispetto alle carrette et alle Navi s'accostano, dando con la loro insolentia a ciascun noia et seccaggine. Et in breve in qualunque luogo conversino huomini, audacemente si ficcano, per tutto sono odiosi et molesti"<sup>26</sup>.

Direi che nonostante queste amplificazioni il Pellegrini non si colloca ancora in un'area di vero e proprio dissenso religioso e piuttosto va ad infoltire quelle correnti di anticlericalismo cattolico ancora vive in Italia.

Se volessimo, con una maggiore approssimazione, dare una caratterizzazione alle opinioni religiose del Pellegrini, non è nella sua versione della *Moria* che dovremmo cercarla, ma nella sua operetta *I segni de la natura ne l'huomo* (1545) dove l'autore fa dire ad uno degli interlocutori del dialogo: "...a questa trista et infelice età ne la quale il mal vivere, et i sozzi costumi che hora vi [a Roma si deve intendere] sono, hanno ripiena quella città, di tutti i vitii, et di tutte le sceleraggini..."<sup>27</sup>.

Espressioni, queste, che fanno andare il

<sup>21</sup> *La Moria*, p. 48. Non siamo riusciti ad identificare l'ambasciatore.

<sup>22</sup> *La Moria*, p. 48v.

<sup>23</sup> *La Moria*, p. 49. L'ed. veneziana del 1539 porta invece "...dal consiglio degli Dei".

<sup>24</sup> *La Moria*, p. 37v (MILLER, 165).

<sup>25</sup> *La Moria*, p. 7v.

<sup>26</sup> *La Moria*, p. 54v.

<sup>27</sup> A. PELLEGRINI, *I segni de la natura ne l'huomo*, Venezia, Giovanni de' Farri e fratelli, 1545, p. 4, Notò acutamente il passo A. TENENTI, *Cristoforo Da Canal. La marine vénitienne avant Lépante*, Paris, Sevpen, 1962, p. 12, n. 17.

pensiero allo scritto di Lutero, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, la cui traduzione italiana, infarcita, come ha dimostrato la Seidel Menchi, di amplificazioni, era uscita dalla penna del veneto Lucio Paolo Rosello<sup>28</sup>.

Ma chi era Antonio Pellegrini, il volgarizzatore della *Moria*? A quasi un secolo di distanza dalle prime indagini di Benedetto Croce, la sua figura resta ancora nell'oscurità. Non uno dei repertori biografici tradizionali – con la sola eccezione dell'Argelati<sup>29</sup> – riporta il suo nome<sup>30</sup>.

Fino al 1539 – anno di pubblicazione della traduzione – il suo nome non compare, a mia conoscenza, in epistolari di uomini di cultura elevata in ambito veneto. Neppure uno dei più recenti lavori che abbracciano la storia della fortuna di Erasmo in Italia, voglio dire il libro appassionato della Seidel Menchi, porta dati nuovi sul Pellegrini, se non una congettura, senza dubbio interessante, che il traduttore della *Moria* possa identificarsi con un certo "Pellegrino avvocato", menzionato in un processo inquisitoriale<sup>31</sup>. Ora, tuttavia, un dottore in leggi, a quanto pare di area veneta, non poteva fregiarsi di questo titolo senza aver conseguito una laurea, evidentemente allo Studio di Pa-

dova: ebbene negli *Acta graduum academicorum* dello Studio non figura il nome del Pellegrini<sup>32</sup>.

Se non possiamo per il momento identificarlo non precisione, possiamo però aggiungere qualche dettaglio e circoscriverne la personalità.

Nell'ottobre del 1538 il Pellegrini presentava al Senato, dopo aver ottenuto la *fede* e la *licenza* dai Capi del Consiglio dei Dieci, la richiesta del privilegio di stampa per alcune opere, tra le quali la *Moria*. Dal documento, intanto, si ricava il nome del padre, "ser Marco". Ser Marco Pellegrini non è ancora molto, ma non è un nome qualsiasi, è il nome forse di un notaio, cui spettava il titolo di "ser".

Il documento ci fa sapere, inoltre, che Antonio Pellegrini non chiedeva il privilegio decennale solo per la sua traduzione, ma anche per altre opere sue e di altri:

"...un libro del detto Pellegrini di astrologia, intitolato la significatione de i XII segni del cielo, et una comedia intitolata Cortesia, la morte di Erasmo per lui tradotta dal latino in volgare italiano, et appresso le rime del Brocardo..."<sup>33</sup>.

La *Moria* di Erasmo, diventata per le

<sup>28</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in: "Rinascimento", XVII (1977), pp. 64-80.

<sup>29</sup> F. ARGELATI, *Biblioteca degli volgarizzatori*, I, Milano 1767, p. 225, che gli attribuisce, in base all'autorità di G. Alberici, una versione di diverse orazioni di Cicerone, osservando tuttavia che non si sa se questo libro sia manoscritto o a stampa.

<sup>30</sup> Non ne parlano né il Degli Agostini, né il Foscarini.

<sup>31</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, p. 379, n. 60.

<sup>32</sup> *Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini ab anno 1501 ad annum 1550. Index nominum cum aliis actibus praemissis*. A c. di L. Martellozzo Forin, Padova, Antenore, 1982.

<sup>33</sup> "10 ottobre 1538. Ai piedi di vostra serenità Principe Serenissimo ricorre il fidel vostro cittadino et devoto servitor Antonio Pellegrini fo de ser Marco, supplicando che Vostra Serenità si degni per sua bontà di farli gratia che per anni X proximi non sia alcuno che possa, sotto la dition di questo illustrissimo Dominio stampare, ovvero altrove stampate vendere le infrascripte opere, cioè un libro del detto di astrologia, intitolato la significatione de i XII segni del cielo, et una comedia intitolata Cortesia, la morte di Erasmo per lui tradotta dal latino in volgare italiano, et appresso le rime del Brocardo, le qual opere gli illustrissimi Signori Capi dell'Excellentissimo consiglio di X gli hano conceduto licentia di pubblicare, et questo sotto pena de ducati XXV per ciascaduna opera et de perderle seu quid etc. Die X octobris che al soprascripto Antonio di Pellegrini sia concesso per autorità di questo Consiglio quello che humilmente l'ha dimandato essendo obligato osservare ciò che disponeno le leze nostre in materia di stampe. De parte 119. De Non 10. Non synd. 4" (A.S. Venezia, *Senato Terra 1538-1539*, r° 30, c. 45v). Il privilegio è riportato a p. 82v dell'ed. veneziana del 1539. Sulle formalità della legislazione veneziana si veda G. MORO, *Appunti sulla preistoria dei Dialogi e della Canace*, in: "Filologia veneta", n. 2, 1989, pp. 193-195.

orecchie inesperte di greco dello scrivano *La morte di Erasmo*, denuncia solo in maniera risibile i limiti di una cultura burocratica. Dei tre libri del Pellegrini, solo la *Moria* erasmiana fu pubblicata col nome dell'autore: del trattato di astrologia e della commedia non sappiamo nulla. Forse il Pellegrini intendeva farsi editore di tutte queste opere, visto che nella richiesta non è indicato il nome dello stampatore.

Antonio Pellegrini non apparteneva, certamente, ad un livello di cultura media: a parte il talento di traduttore di un latino non semplice, nell'operetta alla quale Cristoforo Da Canal ha dato notorietà pubblicandola ad insaputa dell'autore, *I segni della natura*<sup>34</sup>, le citazioni che vi compaiono, come quella del Poliziano<sup>35</sup> e di Adamantio<sup>36</sup> lo pongono ad un'altezza più che superiore ad un livello medio. Ma non è questa la traccia che rende interessante il Pellegrini, quanto piuttosto la sua familiarità con ambienti governativi veneziani e soprattutto diplomatici. L'operetta del Pellegrini, uscita quando a Basilea (congetturalmente) si ristampava per la terza volta la sua versione della *Moria*, è ambientata a Venezia e si sviluppa da una discussione immaginaria, divisa in due giornate, nella prima delle quali interlocutori sono un medico (Alessandro Dolce) e due ambasciatori, Edmund Harwell<sup>37</sup> e Martin de Cernoza, mentre nel cor-

so dell'opera si fa cenno a Diego Hurtado de Mendoza<sup>38</sup>. A questi tre nomi di ambasciatori, aggiungeremo anche quello – che non siamo riusciti ad identificare – richiamato in una delle "amplificazioni" del traduttore che abbiamo prima citato, oltre al dedicatario della traduzione, Pietro Zen, anch'egli ambasciatore a Costantinopoli. Ora, per trovare un letterato devoto alla famiglia Zen e frequentatore anch'egli di ambienti diplomatici veneziani non si può fare a meno di pensare a Niccolò Franco<sup>39</sup>, il famoso pubblicista scoperto erasmiano dal Cantimori tanti anni orsono<sup>40</sup>.

Niccolò Franco, un anno prima che il Pellegrini facesse stampare la sua versione della *Moria*, datava col 1538 una delle sue lettere, pubblicata più tardi nelle *Pistole vulgari* del 1542, in difesa delle sue bizzarie letterarie, nella quale per l'appunto, citava la *Pazzia* di Erasmo come un precedente illustre<sup>41</sup>: il Franco, cioè, era forse a conoscenza che qualcuno stava traducendo l'operetta erasmiana e colse l'occasione per citarla. La stretta successione cronologica, nel piccolo mondo dei letterati veneziani, non può essere casuale.

Ma ci sono anche delle piccole coincidenze, che fanno pensare ad un qualche sodalizio tra il Pellegrini e il Franco.

La prima è la comune ammirazione per il Sansovino<sup>42</sup>; la seconda è il ricorso, in am-

<sup>34</sup> Lo dice il Da Canal nella epistola dedicatoria a Ottavio Farnese, duca di Camerino. Nel 1544 fu concesso il privilegio: Venezia, Biblioteca Marciana, It. VII.2500 (=12077), cc. 492-494. I Riformatori dello Studio di Padova attestarono che l'opera non era censurabile. Ma l'*Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus* di A. Sotomayor (Madrid 1667) dice: "Antonius Pellegrinus. Eius *Physiognomia naturalis*, prohibita. Qui liber olim italice editus est, sub titulo *I segni de la natura del Huomo* di Antonio Pellegrini" (p. 49, col. 2).

<sup>35</sup> A. PELLEGRINI, *I segni*, p. 29.

<sup>36</sup> È citato lungo tutto il testo.

<sup>37</sup> Su Edmund Harwell si veda F.C. CHURCH, *I riformatori italiani*, I, il Saggiatore 1967, pp. 264-265. Era suo segretario Baldassarre Altieri: A. STELLA, *Guido da Fano eretico del secolo XVI al servizio dei re d'Inghilterra*, in: "Rivista di storia della Chiesa in Italia", a. XIII (1959), p. 212.

<sup>38</sup> A. PELLEGRINI, *I segni*, p. 33.

<sup>39</sup> N. FRANCO, *Le pistole vulgari* (Ristampa anastatica dell'ed. Gardane, 1542) a cura di F.R. De Angelis, A. Forni 1986, pp. 118r-v. Ma si veda anche P. ARETINO, *Lettere*, I, p. 265.

<sup>40</sup> D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 44-46.

<sup>41</sup> N. FRANCO, *Le pistole*, p. 185r.

<sup>42</sup> N. FRANCO, *Le pistole*, p. 235r. Ma si veda anche ARETINO, *Lettere*, passim.

bedue, del nome del miniatore fiorentino Jacopo del Giallo<sup>43</sup>; la terza, infine, è che nelle *Pistole vulgari* del Franco si trova, forse, la spiegazione di quella curiosa invenzione della "stella tramontana", come capostipite di schiatte nobiliari.

Le *Pistole* del Franco sono dedicate a Monsignor Leone Orsini, al quale più avanti nella silloge è indirizzata una lettera che tratta, con una certa ampiezza, vivacità e originalità il problema della nobiltà. La lettera dedicatoria – datata 1 luglio 1538, e dunque precedente alla stampa della *Moria* del Pellegrini – contiene un elogio altissimo di casa Orsini:

"...perchè con l'haver fisse le voglie de l'affetion vera ne i meriti de l'altissima nobiltà vostra, ponno far vista d'haversi fatta scala nel cielo per cotal via, che certamente se ben si guarda, non è cosa per gloria più vicina a le stelle, ne più sublime fra l'antiche memorie: da le quali si fa glorioso, e nobile il nome di tutta Italia, che di sublimità possa stare al pari del legnaggio Orsino..."<sup>44</sup>.

La medesima lettera si chiude con queste parole:

"Ella come fida tramontana vi regga fino a tanto, che la ricca nave, carca di si divini thesori per arricchire il mondo di fama, e di glo-

ria, sicura da tutti scogli, si conduca a quel porto, ove il superno Architetto dispose la vaga et immortal machina de i suoi fortunati influssi"<sup>45</sup>.

Ecco dunque riunite, nello stesso testo, la celeste sublimità del lignaggio Orsini e l'uso metaforico della "stella tramontana".

Non ho per il momento altre spighe da raccogliere e da offrire, se non l'ultima. Si è voluto vedere nel passaggio dalla traduzione della *Moria* all'operetta fisiognomica del Pellegrini una parabola<sup>46</sup>. Forse è così: un'incursione del Pellegrini nel campo della propaganda religiosa, seguita da una ritirata, o meglio da un ripiegamento ispirato alla prudenza. Tuttavia quell'esile testimonianza da noi trovata tra le richieste di privilegio e da noi poco fa prodotta dimostra che il Pellegrini aveva già, al tempo della sua versione erasmiana, interessi assai più larghi di quelli religiosi, avendo tra l'altro composto un'opera di astrologia. Forse quello erasmiano fu solo un episodio connesso ad interessi di filosofia naturale, fondamentalmente medici – com'era accaduto, per citare un caso illustre, al medico Cornelio Agrippa di Nettesheim – e non insolito per uomini di cultura che si richiamavano ad un comune indirizzo umanistico<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> N. FRANCO, *Le pistole*, p. 101r. Ma si veda anche ARETINO, *Lettere*, I, p. 202.

<sup>44</sup> N. FRANCO, *Le pistole*, p. 2v.

<sup>45</sup> N. FRANCO, *Le pistole*, p. 3v.

<sup>46</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus*, p. 291.

<sup>47</sup> Si veda P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica*, in: "Rinascimento", a. XX (1969), pp. 1-59.

## LIBRI E LETTRICI IN TERRA VENETA NEL SEC. XVI. ECHI ERASMIANI E INCLINAZIONI ETERODOSSE

Nel 1545, a Venezia, Vincenzo Valgrisi, stampatore al segno della "Bottega d'Erasmus", pubblicava la prima traduzione italiana dei *Colloqui* di Erasmo da Rotterdam. Un vasto pubblico di lettori poteva così fare conoscenza con Maddalia, colta e brillante signora che in uno dei dialoghi si faceva portavoce delle idee erasmiane perorando la causa dell'istruzione femminile. Se il suo interlocutore, un abate, giudicava la conoscenza del latino pericolosa per la pudicizia di una donna e "la familiarità de i libri" facile causa di pazzia per il già debole intelletto muliebre, Maddalia riteneva al contrario che solo dai libri la donna potesse apprendere la "sapienza", virtù indispensabile al buon governo della casa. L'amore per lo studio, precisava la signora, era condiviso dal marito di lei; e un tale sodalizio, culturale oltre che affettivo, cementava l'unione della coppia.

Il consorte di Maddalia seguiva le esortazioni rivolte a padri e mariti da Erasmo

nella sua *Ordinazione del matrimonio de christiani*, dal 1550 accessibile anch'essa a chi ignorava il latino grazie a una versione in volgare stampata a Venezia: l'umanista olandese raccomandava di non trascurare la formazione culturale delle figlie e delle mogli, anche perché, lungi dall'esserne insidiate, la virtù e la pietà cristiana delle giovani non avrebbero potuto trarre da una buona istruzione altro che beneficio. Avviata su toni altrettanto rassicuranti e pacati, l'argomentazione di Maddalia prospettava però esiti inquietanti. Nella Spagna, in Inghilterra, in Germania, nella stessa Italia abbondavano infatti, a suo dire, donne tanto istruite da poter "contendere di dottrine con qual si voglia uomo dotto", fino a invadere settori da sempre, e per consenso universale, considerati inviolabile monopolio maschile: "la cosa andrà tanto oltre [...] che noi reggeremo le scole, predicheremo nelle chiese, et occuperemo le vostre mirtre"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I ragionamenti, ovvero colloqui famigliari di DESIDERIO ERASMO ROTERODAMO... Vinegia 1549, pp. 228-232 (*Dialogo d'uno abate, et d'una donna nelle scritture sacre dotto*); cfr. *Ordinazione del matrimonio de christiani* per DESIDERIO ERASMO ROTERODAMO... hora dal latino tradotta, e primieramente stampata, Vinegia 1550, cc. 66v-67r e 105r-107r. I *Colloquia* apparivano in versione italiana nel 1545 e nel 1549: si vedano B. CROCE, *Sulle traduzioni e imitazioni italiane dell'"Elogio" e dei "Colloqui" di Erasmo*, in *Aneddoti di varia letteratura*, I, Napoli 1942, pp. 330-331, e A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books, 1465-1550: A Finding List*, Genève 1983, p. 168 (dove si segnala anche un'edizione 1544, che tuttavia Silvana Seidel Menchi mi assicura essere inesistente). Sulla libreria del Valgrisi come "centro di discussioni su temi religiosi controversi", S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino 1987, pp. 344-345.

Al tempo in cui appariva la traduzione in volgare dei *Colloquia*, nessuno a Venezia poteva più fingere di ignorare che la dottrina nelle sacre scritture era per una donna causa o sintomo di distacco dall'ortodossia romana: faceva testo il caso della Germania – proprio uno dei paesi portati ad esempio da Maddalia –, dove, e ciò era noto da tempo, “le donne sanno i Evanzelii et le epistole di San Paulo come un prete; né altri libri de santi se curano...”<sup>2</sup>. Eppure, proprio “donna nelle scritture sacre dotta” diveniva Maddalia – generica “erudita” secondo l'originale erasmiano – nel titolo assegnato alla versione italiana del dialogo. Non doveva essere casuale la scelta compiuta dal traduttore, il filoriformato Pietro Lauro (animato dal proposito di “giovare a molti, che non leggono latinamente”) che nella sua qualità di maestro di scuola si trovava in una posizione privilegiata per consolidare e allargare la rete della dissidenza religiosa clandestina<sup>3</sup>; attribuendo all’“erudita” erasmiana una specifica competenza nel campo della Scrittura, e dedicando la sua fatica a Renata di Francia, egli contribuiva a incoraggiare le non poche donne che anche a sud delle Alpi, e particolarmente in territorio veneto, avevano cominciato a preferire alle agiografie e all’*Officio della Madonna* – letture femminili per eccellenza secondo le opinioni dell’epoca –<sup>4</sup> una letteratura re-

<sup>2</sup> M. SANUTO, *I diarii*, XXXVI, Venezia 1893, col. 395, 8 giugno 1524. Il dialogo erasmiano veniva pubblicato per la prima volta nel marzo di quello stesso anno: cfr. L.-E. HALKIN, F. BIERLAIRE, R. HOVEN, *Introduction a DESIDERII ERASMI ROTERODAMI Colloquia*, in *Opera omnia*, I<sup>3</sup>, Amsterdam 1972, p. 11.

<sup>3</sup> *Abbatiss et eruditae* è il titolo originale del dialogo (cfr. DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Colloquia*, p. 403). Di Pietro Lauro e delle sue amicizie si occupa SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 141, 179, 344, 398 nota 87.

<sup>4</sup> Cfr. P.F. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari 1991, pp. 98-99. L'autore di una biografia tardocinquecentesca di Caterina Corner loda la regina in quanto dedita a letture come “la Vita di Santa Caterina, li Miracoli di San Gerolamo, il Leggendaro delle Vergini, le Vite delli Santi Padri” (BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA DI VENEZIA, ms. It. VII.9 (8182). A. COLBERTALDO, *Historia di D.D. Caterina Cornara regina di Cipro*, c. 122v).

<sup>5</sup> ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA (A.S.V.), *Notarile, Testamenti*, b. 1203, n. 51, 12 maggio 1548; precisi riferimenti al “vestirsi della giustizia di Cristo” nel *Beneficio di Cristo*, pubblicato per la prima volta nel 1543 (cfr. BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI - Documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago 1972, p. 38; il cap. V (pp. 52-58) illustra *Come il cristiano si veste di Cristo*). Per i testamenti anomali, come questo, dal punto di vista religioso rimando a F. AMBROSINI, *Ortodossia cattolica e tracce di eterodossia nei testamenti veneziani del Cinquecento*, “Archivio veneto”, CXXXVI (1991), pp. 5-64.

ligiosa non necessariamente approvata dall'istituzione, se non la stessa Bibbia.

Talvolta la troppo intima familiarità di una donna con questo genere di libri può essere soltanto oggetto di supposizione. È il caso di Creusa, moglie di Giovanni Florido conte di Prata, che nel 1548 scriveva di proprio pugno, con grafia sicura e scorrevole, un testamento anticonvenzionale. Erano inconsueti quel raccomandarsi, come faceva la contessa, non alla Vergine e ai santi, ma a Dio solo “per li meriti dello Unigenito suo figliuolo et salvador nostro Giesu Christo, che vestendomi della iusticia sua et perdonandomi ogni mio peccato mi accetti nelle braccia della sua misericordia”; quel totale silenzio circa le modalità del proprio funerale; quell'assenza di lasciti pii, di richieste di suffragi; quella trasparente predilezione – nelle disposizioni relative alle figlie, alla sorella, anche alla fedele cameriera – per lo stato matrimoniale rispetto a quello monastico<sup>5</sup>.

Creusa possedeva libri. Anche di devozione, molto probabilmente; ma di questi non c'è parola nel suo testamento, nel quale invece la contessa di Prata destina “tutti li miei libri di studio”, insieme con “tutti li miei stromenti di musica”, al fratello Giovan Francesco Dandolo. La testatrice non precisa a quale “studio” servissero questi libri, da lei certo molto amati; poteva trattar-

si di scritti del tutto estranei a questioni di fede (libri di musica, per l'appunto, o forse anche classici latini – Creusa doveva essere donna da saperne affrontare la lettura). Eppure, è difficile credere che nessun “libro di studio” avesse avuto una parte in quel processo di maturazione interiore, di affinamento spirituale così chiaramente leggibile tra le righe del testamento della gentildonna.

Quali che fossero le sue private convinzioni in materia religiosa, Creusa ebbe certo l'accortezza di non richiamare in alcun modo su di sé l'attenzione delle autorità ecclesiastiche. Di assai minore prudenza d'altro lato prova altre suddite della Repubblica. In quello stesso anno 1548 Franceschina, moglie di Zuanne de Anzolo *samiter*, offriva un eccellente esempio dei disastri provocati dalle “scritture sacre” in mano femminile: era infatti sull'autorità del “libro de li Evangelii” che ella dava scandalo a Venezia sostenendo la natura meramente commemorativa del sacramento della Cena, negando la confessione e “dicendo mille altre poltronarie interpretando li Evangelii a modo suo”<sup>6</sup>. Nella coeva Istria, i libri erano – ac-

canto alla parola, e a pari dignità con essa – lo strumento adottato dalle seguaci del vescovo Pier Paolo Vergerio nella loro campagna di proselitismo verso le concittadine ancora legate alla vecchia fede<sup>7</sup>. Tali libri si potranno almeno in parte identificare con quelli appartenenti al marito di una di costoro, Agostino Sereni, piccola ma esauriente silloge dei titoli allora più in voga tra i filoriformati di lingua italiana<sup>8</sup>.

Proprietario indiscusso di questi libri (ricevuti in dono da Pier Paolo Vergerio o acquistati di persona, sempre però dietro consiglio del vescovo), Agostino ne disponeva con la liberalità propria di tutti gli esponenti del dissenso religioso. La letteratura che si faceva portavoce di una spiritualità, se non di una dottrina, alternativa a quella tradizionale era una ricchezza da condividere, da mettere in circolazione, da non condannare alla sterilità confinandola egoisticamente tra le pareti domestiche: “i quali [libri] confesso di haver letto” avrebbe ammesso il Sereni nel gennaio 1561, alla vigilia dell'abiura, “et di averne dato ad altri a leggere”<sup>9</sup>. Chiaretta, la moglie, era stata forse la prima discepola, certo la più efficiente

<sup>6</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 7, fasc. *Contra Franceschinam uxorem Joannis samitarii ac Angelam et Helisabeth sorores...*, 1548; si veda in particolare la deposizione di mastro Bettino *samiter*, 19 settembre 1548. Cfr. E. COMBA, *I nostri protestanti*, II, *Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria*, Firenze 1897, pp. 635-636; J. MARTIN, *Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice*, “Journal of Family History” 10 (1985), pp. 29-30.

<sup>7</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 3, fasc. *Capodistria 1548-49*, deposizioni relative a Chiaretta moglie di Agostino Sereni (14 dicembre 1548 e 9 gennaio 1549) e a Cecilia moglie di Nicolò de Vida (30 dicembre 1548).

<sup>8</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 3, fasc. *Capodistria 1548-49*, 15 dicembre 1548, deposizione di Alvise Zarerio; b. 5, fasc. *Agostino Sereni - Odorico de Theofanio, Processo 1549, Capitoli* (31 ottobre 1560) e scrittura (9 gennaio 1561) di Agostino Sereni. A parte le opere designate con precisione (il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione, il *Beneficio di Cristo*, la *Medicina de l'anima* di Urban Rhegius, il *Dialogo di Mercurio e Caronte* di Alfonso de Valdés, il *Pio et christianissimo trattato della oratione* di Federico Fregoso), nelle altre (“Julio Milanesi, Bernardino Ochyno, [...] un commento sopra la epistola agli Romani senza nome dell'autore”) si possono riconoscere le *Prediche* di fra Giulio da Milano, pubblicate a Basilea in data anteriore al 1547, e quelle di Bernardino Ochino, la prima edizione delle quali appariva a Venezia nel 1541; allo stesso Ochino è probabilmente attribuibile l'anonimo commento all'Epistola ai Romani (*Expositione sopra la Epistola di San Paulo agli Romani*, [Ginevra] 1545). Per questi libri, molti dei quali stampati a Venezia negli anni quaranta del secolo, si vedano JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian... Books...*, pp. 70, 154, 184-185, 284, 315, 319, 370, e S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena 1987, pp. 9-28.

<sup>9</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 5, fasc. *Agostino Sereni-Odorico de Theofanio, Processo 1549, Capitolo* e scrittura del Sereni: i libri da lui acquistati “all'hora [nel 1546] si vendevano pubblicamente in tutte le librerie”, Agostino Sereni abiurava il 27 gennaio 1561.



collaboratrice di Agostino, con piena libertà di attingere al patrimonio librario del consorte.

In tutti questi casi, erano i mariti o altri parenti maschi i responsabili della devianza religiosa femminile: anche la veneziana Franceschina attribuiva il proprio distacco dal cattolicesimo agli ammaestramenti del coniuge. Nel territorio della Repubblica dunque, non meno che altrove, i simpatizzanti per le idee riformate avevano assimilato le concezioni erasmiane che vedevano nella famiglia la primaria e privilegiata sede di educazione alla fede cristiana per le fanciulle e le donne<sup>10</sup>. Una particolare sensibilità in questo senso caratterizzava l'ambiente istriano. A una nipote dodicenne del Vergerio, un servitore del vescovo andava a spiegare il *Beneficio di Cristo*; un imputato ammetteva di aver letto "l'Evangelio volgare" a una cugina; una donna confessava di aver ascoltato con piacere – incapace com'era di leggere e parendole trattarsi di "cose bone" – la lettura di "libri heretici" fattale dai figli. L'ignoto (o l'ignota) desideroso di catechizzare i genitori di Nicolò di Zarsia

aveva ritenuto opportuno differenziare e personalizzare i suoi doni offrendo al marito il *Beneficio di Cristo*, alla moglie la *Medicina de l'anima*<sup>11</sup>.

Nel corso del suo processo per eresia, avviato a Padova nel 1563, il gentiluomo Oddo Quarto ammetteva di aver dato alla moglie, Laura, appartenente all'illustre famiglia padovana dei Dondi dell'Orologio, "uno testamento novo et uno sumario della religione christiana". Oddo era solito ritirarsi con le sue donne – oltre alla moglie, la sorella di lei Cornelia e una nipote – a leggere e a pregare "in una camera" nella quale correva voce non vi fosse "immagine alcuna di Christo né di santi"; talvolta, "la sera leggeva su un libro" spiegandone il contenuto<sup>12</sup>. L'anno successivo, a Venezia, la nobildonna Franceschina Donà veniva accusata di formare insieme al marito – il gentiluomo bergamasco Zuan Giacomo Galuppi – una affiatata coppia di "publici luterani et eretici [...] che ano in casa molte opere et prediche de Erasmo et de molti altri eretici, le qual tien et legie"<sup>13</sup>. E ancora intorno al 1575, a Venezia, in quel covo di "lutherani

<sup>10</sup> Cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 177-180.

<sup>11</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 3, fasc. *Capodistria 1548-49*, 30 dicembre 1548; b. 4, fasc. senza titolo, 23 dicembre 1548, costituito di Domenico Vergerio; ivi, 1° gennaio 1549, confessione di Nicolò di Zarsia, e 6 gennaio 1549, confessione di Antonia de Apollonio; b. 5, fasc. *Pier Paolo Vergerio, De Apollonio Cristoforo, De Apollonio Antonia...*, abiura di Antonia de Apollonio, 27 maggio 1558.

<sup>12</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 21, fasc. *Quarto Oddo - 1563. Contra Odum Quartum processus formatus Padue. I*, c. 6r, 2 gennaio 1563 (a domanda, l'imputato affermava che Laura sapeva leggere) e fasc. *Quarto Oddo - Contra Odum Quartum processus formatus Montessilici et Padue. 1563.2*, cc. 13v-14v, 15v, 10 gennaio 1563. Nel suo testamento, dettato l'8 marzo 1586, Laura non avrebbe richiesto messe né suffragi, né disposto lasciti ai luoghi pii: A.S.V., *Notarile, Testamenti*, b. 293, n. 139. Su Oddo Quarto vedi C. VASOLI, *Il processo per eresia di Oddo Quarto da Monopoli*, in *Monopoli nell'età del Rinascimento. Atti del Convegno internazionale di studio, 22-23-24 marzo 1985*, a cura di D. Cofano, II, Monopoli 1988, pp. 569-624 (pp. 591-592, 615-616 per i libri proibiti fatti circolare da Oddo) e A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma 1992, pp. 284-291. All'epoca del processo, il gentiluomo aderiva ormai alla Riforma; SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 316-318 e 455, nota 41, mette tuttavia in evidenza la matrice erasmiana della sua contestazione all'Indice ("Et ho creduto che li libri non sian quelli che facciano la guerra alla Chiesa, ma la mala vita, et gli abusi"). In un giorno non precisato del dicembre 1562, Ulisse Martinengo gli scriveva da Chiavenna rallegrandosi che i "trastulli" della sua "famiglia" consistessero "non nell'ordinarie vanità mondane, ma nella letione et meditatione della santa legge di Dio" (fasc. *Quarto Oddo*; cfr. VASOLI, *Il processo...*, p. 618).

<sup>13</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 19, fasc. *Pelizzari Nicolò-Trissino Alessandro*, denuncia in data 21 marzo 1564; cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, p. 353. Franceschina era sorella del patrizio Antonio Donà q. Alvise, nel 1572 denunciato a sua volta per irreligiosità: si vedano il fasc. *C.D. Antonium Donato - 1572* in A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 32, e i (peraltro pienamente ortodossi) testamenti di Franceschina in A.S.V., *Notarile, Testamenti*, b. 95, n. 242, 10 giugno 1550 e b. 779, n. 317, 7 giugno 1569.

marzzi" che era la casa di Silvestro Gemma spicier al segno delle Colombine le due figlie adolescenti di Silvestro erano solite "lezer su un libro", che dichiaravano esser "il libro di Evanzelii"<sup>14</sup>.

Poco è dato sapere sugli effetti prodotti da questi libri nell'animo delle lettrici. Qualche testimonianza, però, comunica il senso di gioiosa liberazione suscitato dalla scoperta di un nuovo modo di vivere la fede cristiana: verso la fine del 1548, a Capodistria, si definiva "beata" Franceschina, moglie di Giuseppe Visentino, nel proclamare la propria gratitudine per il non precisato "libro" che le aveva aperto gli occhi riguardo alla vanità, anzi alla peccaminosità della fede nei santi<sup>15</sup>.

Solo eccezionalmente accadeva che il libro proibito o sospetto venisse rivendicato da una donna come sua proprietà personale. Nel 1550, a Venezia, Anna, moglie del sarto vicentino mastro Francesco detto Poetino, tentava di scagionare il marito accusato di eresia garantendo che il consorte "sa lezer, ma non se delecta de lezer libri della Sacra Scrittura de sorte alcuna" e attribuendo invece tali inclinazioni a se stessa: mai, dichiarava, lo aveva visto prendere in mano "uno libro de Evangelii che ho in casa, su el qual io ho piacer de lezer". Il "mio libro di Evangelii", avrebbe tenuto a ribadire poco

più avanti<sup>16</sup>. Rispondesse o meno a verità, la precisazione di Anna cadeva nel vuoto. Solo nella seconda metà del secolo i tribunali inquisitoriali si sarebbero accaniti contro i libri e i loro proprietari e lettori; specie se di condizione laica, costoro, e di sesso femminile per giunta<sup>17</sup>. Al punto di lasciar supporre che incarnasse il modello ideale della credente quella Caterina – pur moglie di un eretico confesso, il medico Teofilo Panarelli – pronta a dichiarare, nel 1572, di saper "legger malamente, ma non [...] scriver" e di possedere, quale unico libro, "l'Officio della Madonna"<sup>18</sup>.

Non altrettanto si poteva dire di Isabella da Passano, moglie del gentiluomo di Portogruaro Marco della Frattina, chiamata nel giugno 1568 a Venezia a disculparsi dall'accusa di nutrire opinioni ereticali e, in particolare, di dilettersi della lettura di libri proibiti. Istruita in ancor tenera età nella "lingua latina" da un precettore di assai dubbia ortodossia come Alessandro Citolini, "studiosa di lettere", "donna" – riconosceva lo stesso inquisitore – "rara per la sua intelligentia", Isabella veniva ora chiamata a dimostrare di non aver fatto cattivo uso della sua cultura, eccezionale e già per questo sospetta. Non era un compito facile. Il Sant'Uffizio veneziano restava freddo dinanzi alla sua esibizione di un "ufficiolo"

<sup>14</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 37, fasc. *Gemma Gio:Batta - Contra d.Jo. Baptistam et Marcum Antonium a Columbinis*, deposizione di Caterina, sorella della nuora di Silvestro, Marietta (17 settembre 1575). Isabetta, altra parente acquisita dei Gemma, due anni prima aveva sentito le ragazze, "che erano de anni dodese in circa et più", ridere di una processione funebre: "fino le pute che non hanno cervello son de quelle opinioni", concludeva (deposizione del 15 settembre 1575). Zuan Battista, uno dei figli di Silvestro, soleva commentare alla famiglia riunita a tavola "el libro de li Evanzelii", condannando come idolatrica la venerazione delle immagini (ivi, e cfr. la deposizione di Giulia, altra sorella di Marietta, 20 settembre 1575).

<sup>15</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 3, fasc. *Capodistria 1548-49*, 11 gennaio 1549. Franceschina, spiega una testimone, diceva che "inanci che la incominciase a leger un certo libro che la lege, ma mi non so che libro sia, la era anche lei dannata, ma che adesso beata lei che ha trovata sun quel libro questa nova fede".

<sup>16</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 8, fasc. *1550. Contra Franciscum Poetinum - Vicenza*, 8 maggio 1550. Era, probabilmente, tutt'altra persona quel vicentino "che si domandava il Poetino", morto a Strasburgo, nominato nel 1568 nel corso del processo contro Alessandro Trissino (OLIVIERI, *Riforma...*, p. 436).

<sup>17</sup> Cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 288-289.

<sup>18</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 32, fasc. *Panarelli Teofilo e Abbioso Lodovico*, 12 gennaio 1572. Il Panarelli sarebbe stato giustiziato a Roma il mese successivo: vedi S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992, pp. 461-462.

della Madonna e di una "corona" del rosario – che Isabella asseriva essere l'unica sua fonte di scienza religiosa –<sup>19</sup> non meno che dinanzi alla sua spontanea professione di fede cattolica riguardante il libero arbitrio, il purgatorio, le indulgenze. E la conclamata umile accettazione da parte di Isabella del ruolo subalterno al quale il suo sesso la destinava ("Io non [...] ho studiato la Scrittura altrimenti [...], perché son donna che ha da tender alla cura di casa mia, né si mi conviene far questi studii, ma riportarmi, come faccio, alli miei superiori") risultava contraddetta dal piglio quasi sprezzante con cui – nemmeno per un istante dimentica del suo rango sociale e del suo "haver dato [...] opera alle lettere" – l'inquisita teneva testa ai giudici, "alterotta" non meno di quanto lo fosse, a detta di vari testimoni, nella vita quotidiana a Portogruaro. Una degna discepola della Maddalia erasmiana; anche se a suo carico non fossero esistiti altri capi d'accusa, questo soltanto sarebbe stato sufficiente a mettere Isabella in pessima luce presso il tribunale.

Ma c'era dell'altro, naturalmente. La giovane gentildonna si vedeva costretta a riconoscere di avere forse, talvolta, "scandalizzato qualche ignorante" con il suo parlare "liberamente", ostentando ironico scetticismo, di certi risibili miracoli, di certe dub-

bie reliquie; e di essere stata spesso "scandalizzata" a sua volta dalla venalità e dall'avidità di molti preti e frati. Ancor più grave la sua ammissione di avere disobbedito agli ordini del confessore tenendo presso di sé "alcuni anni", e leggendone anche "qualche poco", "libri proibiti, parte del Vergerio, alcuni di un Arcimboldo, [...] i dialoghi di Mercurio et Caronte, [...] un Testamento nuovo tradotto da Massimo Theofilo" e altri che non ricordava. Poco contava che la sposa di Marco della Frattina fosse quattordicenne o poco più all'epoca della sua iniziazione agli autori proibiti; perché, le si domandava, quella stessa non comune preparazione culturale che l'aveva resa "curiosa di veder cose et scritture di heretici" non la aveva spinta a rivolgersi con altrettanta curiosità alla produzione di autori cattolici, alla controversistica in particolare? Perché mai uno dei donatori – il conte Muzio di Porcia, suo cognato – le avrebbe messo tra le mani quel Nuovo Testamento, "s'el non avesse creduto che voi studiavi et attendevi a queste cose ecclesiastiche?"<sup>20</sup>

Nel corso del processo, Isabella aveva trovato solidarietà e sostegno nel consorte Marco della Frattina: probabilmente non più saldo nella fede cattolica di quanto lo fosse la moglie<sup>21</sup>, lo si intuisce comunque – proprio come il marito di Maddalia – orgo-

gioso degli interessi culturali e della vivacità intellettuale della sua compagna. Non aveva conosciuto simile fortuna un'altra donna messa in difficoltà da un troppo fervido e incauto amore per i libri: Aquilina Loschi, processata a Venezia nel 1571. Figlia naturale del defunto gentiluomo vicentino Marco Loschi, vedova del primo marito e separatasi dal secondo – il medico Vettor Calvi – in quanto esasperata dall'infedeltà e dalle violenze di lui, Aquilina era abbandonata a se stessa.

Alla burbera domanda "Chi vi ha insegnata a leggere et scrivere?", ella rispondeva di averlo appreso presso le monache di San Giorgio a Padova, pur avendo già "incominciato a imparar lettere avanti che entrasse in ditto monasterio": nelle case dove era stata allevata, dunque, quella del padre Marco e quella dello zio paterno Antonio Nicolò. Come Isabella della Frattina, sebbene un piano assai più modesto, anche Aquilina – che pure aveva cura di dipingere se stessa come una "povera donna semplice" – proveniva pertanto da un ambiente familiare che non trascurava l'istruzione femminile; un privilegio che per lei, come per tante altre, era destinato a rivelarsi assai dubbio.

Interessantissimo a "un certo libricciolo intitolato de i meriti di Christo", che qualcuno l'aveva vista leggere, il tribunale inquisi-

torio riusciva faticosamente a ottenere da Aquilina l'ammissione di avere in effetti "havuto in mano il libro nominato il beneficio di Christo", da lei trovato in una casa che era solito frequentare, quella del patrio Marco Marcello; e di averlo in parte letto. Mai integralmente, però, dal momento che si "delettava" piuttosto di "libri di battaglie" come "il Mambriano, l'Ariosto, [...] li Reali di Franza": tutti volumi che era solita divorare di nascosto dal secondo marito, nascondendoli precipitosamente al suo arrivo. Finché, un giorno, era stata scoperta: "messer Vettor mio marito me li trovò [i libri], et me li tolse, et maxime il merito di Christo" che mai d'altronde Aquilina avrebbe immaginato "fusse proibito, perché l'è stampato in Venetia".

La "febre pestilencial" che l'aveva colpita prima della conclusione del processo procurava all'imputata la commutazione del carcere negli arresti domiciliari in casa di una cugina, la nobildonna Isabetta Boldù. Qui, dopo pochi giorni, Aquilina si spegneva, presumibilmente senza il conforto dei suoi dilette libri: né *Beneficio di Cristo* né romanzi cavallereschi per la prigioniera fortemente indiziata di eresia, che solo in punto di morte – questa essendo la condizione posta dal medico per continuare a visitarla – acconsentiva a confessarsi<sup>22</sup>. In netto con-

<sup>19</sup> I costituiti di Isabella sono in A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 25, fasc. *Frattina Isabella-Portogruaro.I*; il suo rilascio sarebbe avvenuto solo l'11 maggio 1570 (A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 159, reg. *Processi 1569-1570-1571*, c. 32r). Se l'imputata facesse uso di officio e di corona del rosario, simboli per eccellenza di ortodossia femminile, era quesito ricorrente negli interrogatori dei testimoni (fasc. *Frattina Isabella-Portogruaro.I, II e III*. ("Non diceva corona, né officio della Madonna...") denunciava il 30 dicembre 1548 una teste a carico di Ludovica Grisoni di Pola, accusata di "luteranesimo": A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 3, fasc. *Capodistria 1548-49*).

<sup>20</sup> Fasc. *Frattina Isabella-Portogruaro.I*; si vedano le osservazioni di S. PEYRONEL RAMBALDI, *Per una storia delle donne nella Riforma*, introduzione a R.H. BAINTON, *Donne della Riforma in Germania, in Italia e in Francia*, Torino 1992, pp. 18-22. Oltre che dal conte di Porcia, i libri erano stati offerti a Isabella – intorno al 1555, anno del suo matrimonio – dal milanese Angelo Formento, fattore delle ville dei Frattina, e da Faustina di Valvason. "Arcimboldo" potrebbe riferirsi allo scritto in cui Pier Paolo Vergerio polemizza contro l'arcivescovo di Milano Giovanni Angelo Arcimboldo e l'elenco di opere proibite, in quanto protestanti, da costui pubblicato nel 1554 (*Catalogo del Arcimboldo arcivescovo di Melano, ove egli condanna et diffama per heretici la maggior parte de figliuoli di Dio, et membri di Christo... Con una risposta fattagli in nome d'una parte di quei valenti uomini*. Nello anno 1554; si veda G. ALBERIGO, *Arcimboldo Giovanni Angelo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, III, Roma 1961, p. 774). Su Massimo Teofilo e la sua versione italiana del *Nuovo Testamento*, A. DEL COL, *Il Nuovo Testamento tradotto da Massimo Teofilo e altre opere stampate a Lione nel 1551*, "Critica storica" XV (1978), pp. 642-663.

<sup>21</sup> Di lui si legge, in un *Memoriale di alcuni heretici esistenti in Portogruaro* scritto da Francesco Panigai il

1° maggio 1559, "che teneva uno lettore in casa, ch'era lutherano, il quale legeva a lui et alla moglie ritirandosi in una camera" (A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 14, fasc. *Cato Costantino-Della Torre Tommaso-Agostini Giovannini*); forse perciò egli aveva rimproverato Isabella per le sue letture pericolose e stracciato i libri incriminati (cfr. PEYRONEL RAMBALDI, *Per una storia...*, pp. 21-22). Nel suo *Memoriale*, il Panigai ricordava inoltre che molti anni addietro Panfilo, un altro membro della famiglia Frattina, giudicava "coglionarie" le penitenze imposte ai peccatori, e teneva "nel suo studio un libro d'Erasmo intitolato Encomion militis christiani" (per Marco e Panfilo della Frattina cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 178, 395-396 nota 72, 411 nota 11).

<sup>22</sup> A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 35, fasc. *Contra Aquilinam Loschi vicentinam. 1571 et 73*. La passione di Aquilina per i libri è confermata da due testimoni a lei ostili, Corona Fabri (19 novembre 1571) e suor Maria Conchetta del monastero di Santa Maria della Concezione di Piove di Sacco (29 aprile 1572); cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 286-287 e p. 446, nota 2. Il nobile casato vicentino dei Loschi, o Losco, annoverava tra i suoi membri almeno altri due eretici, Antonio e David (A.S.V., *Sant'Uffizio, Processi*, b. 19, fasc. *Pelizzari Nicolò-Trissino Alessandro*, denuncia contro Antonio di Loschi, 15 gennaio 1563; ivi, b. 39, fasc. *Loschi Davide*, denuncia a suo carico in data 10 settembre 1575, e cfr. per entrambi OLIVIERI, *Riforma...*, pp. 399-401, 297-298); ma costoro non vengono menzionati nel processo, e ne ignoro il grado di parentela e gli eventuali rapporti con Aquilina. I testamenti conservati in A.S.V., *Avogaria di comun, Miscellanea civile*, b. 146, fasc. 17, presentano come indenni dalle sevizioni dell'eterodossia il padre della donna, Marco, e altri suoi congiunti.

trasto con i precedenti, il testamento da lei dettato tre giorni prima ridondava di pietà cattolica<sup>23</sup>.

Più o meno in quel periodo veniva convocata dal Sant'Ufficio Virginia Panarelli, sorella di Teofilo e cognata della già ricordata Caterina la quale non faceva mistero dell'"inimicitia" che le divideva. Comprensibilmente: ben poco poteva esserci in comune fra la pia e incolta Caterina, la cui intera biblioteca si riassume nell'*Officio della Madonna*, e l'intellettuale, altera Virginia, della quale si diceva "che la saveva lezer, et che l'haveva lettere bene", "che l'haveva lettere latine", "che la intendeva ogni libro latino" e che fosse per giunta stata promessa, o sposata addirittura, al letterato viterbese Girolamo Ruscelli. Veneziana di nascita, Virginia aveva trascorso infanzia e adolescenza a Cherso e a Veglia, dove il padre si era trasferito con la numerosa famiglia; e alla "gran confusion" allora imperante in Istria in materia di fede, a "certè confusion seguite in Capo d'Histria per causa del Vergerio", ella faceva risalire il suo avere – quindicenne appena – "letto non so che libri". "Prediche dell'Ochino", specificava, confermando in tal modo l'accusa mossale dal fratello stesso, ma negando nel contempo categoricamente di aver mai condiviso le "opinion heretiche" di fra Bernardino e restando quasi sdegnata – pur ammettendo

di poter essere in passato "cascata in qualche parola del libero arbitrio et della predestinatione" – qualsiasi dubbio intorno alla propria totale fedeltà al cattolicesimo.

Su un punto le testimonianze del fratello e della sorella coincidevano: nel delineare un quadretto domestico che conferma come nell'Istria del Vergerio i discepoli del vescovo fossero molto attenti alla formazione religiosa delle loro donne, delle fanciulle non meno che delle adulte, educandole alla consuetudine con il testo stampato. Raccontava Virginia: "queste prediche furono portate in casa nostra, et nostro padre le faceva leggere, et io le leggeva". Precisava Teofilo: "mio padre le faceva leggere in casa nostra, che tutti le udivamo, et alle volte esso mio padre leggeva, et le faceva leggere da mia sorella Virginia [...] per il che io che ero putto ascoltavo ancora io...": Non era dunque a scopo di privata istruzione ed edificazione, come nel caso della giovanissima Isabella della Frattina, che il libro proibito veniva messo in mano alla altrettanto giovane Virginia Panarelli: per volontà del padre, la ragazzina che età e sesso avrebbero dovuto relegare a un ruolo passivo di uditrice veniva elevata alla dignità spettante per consuetudine al capofamiglia, quella cioè di esercitare una funzione docente nella minuscola, clandestina chiesa del dissenso costituita dalla cellula familiare<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> A.S.V., *Notarile, Testamenti*, b. 193, n. 81, 10 marzo 1573. Degli altri sei testamenti a me noti di Aquilina Loschi solo il primo, dettato nel 1547 a Venezia in casa del bassanese Bartolomeo Bonamico, suo primo marito, contiene precise indicazioni di ortodossia (richiesta di messe e di suffragi). Si vedano in A.S.V., *Notarile, Testamenti*: b. 885, n. 14, 1° marzo 1547; n. 783, b. 956, 15 gennaio 1555; b. 252, n. 4, 18 agosto 1560; b. 782, n. 864, 30 novembre 1565; b. 100, n. 7, 20 agosto 1567; b. 903, n. 5, 20 giugno 1572. Nel 1555 e nel 1565 Aquilina si rivolgeva a un notaio più tardi giustiziato come eretico, Girolamo Parto; nel 1560 a un notaio in contatto con esponenti del dissenso religioso veneziano, Francesco Colonna (vedi in proposito AMBROSINI, *Ortodossia cattolica...*, pp. 26-27).

<sup>24</sup> A.S.V., *Sant'Ufficio, Processi*, b. 32, fasc. *Panarelli Teofilo e Abbioso Lodovico*: si vedano in particolare il costituito di Teofilo del 23 novembre 1571, quello di Virginia del 24 gennaio 1572, quello di Lodovico Abbioso del 5 marzo 1572. Trentasettenne all'epoca del processo, Virginia si richiama alla realtà istriana dei suoi quindici anni, quindi del 1549 circa. Lodovico Abbioso aveva sentito parlare di un fidanzamento o matrimonio della donna con Girolamo Ruscelli: questo dato non emerge dall'interrogatorio di Virginia, ma Teofilo qualifica "vedova" la sorella, e vedova del Ruscelli si definisce Virginia stessa nel suo testamento olografo in data 16 aprile 1587 (A.S.V., *Notarile, Testamenti*, b. 583, n. 576; testamento ineccepibilmente cattolico, come il precedente – b. 1266, n. 43, 15 maggio 1582 – e il successivo – b. 49, n. 578, 2 luglio 1607 –, nel quale Virginia si dice maritata al mercante di panni Alvise di Maffei). Il Ruscelli moriva a Venezia il 10 maggio 1566, all'età di 48 anni, secondo A.S.V.,

La padronanza di quelle tecniche ambigue, lettura e scrittura<sup>25</sup>, poteva in effetti risvegliare nella donna una vocazione all'insegnamento: Maddalia era esplicita in proposito. E se anche in circostanze normali una donna in cattedra (fosse pure l'umilissima cattedra costituita da un posto di maestra) poteva ispirare qualche diffidenza, questa diveniva doverosa allorché l'ortodossia dell'interessata lasciava adito a dubbi.

Forse per la rozzezza stessa della sua polemica, forse perché essa poteva contaminare solo allievi di basso ceto, si poteva ancora chiudere un occhio sulla veneziana Marietta, maestra di scuola in Corte del Piombo a San Lio: nonostante il suo parlare delle indulgenze – frutto a suo dire dell'avidità "de preti et frati, che vogliono guadagnare delle gazzette [...] et che cercano perché sono ingordi" – e il suo rammaricarsi di non poter essere "patriarca o vescovo, che la restrengerave questi conventi", non sembra infatti avere avuto seguito la denuncia presentata a suo carico da alcuni vicini nel

1588<sup>26</sup>. Non era nelle invettive di una Marietta che si celavano le insidie più sottili e profonde, quelle da cui mettere al riparo gli animi giovanili.

Era il caso, piuttosto, di domandarsi quale scienza avrebbe trasmesso alle sue eventuali alunne la vedova vicentina Franceschina de Ronchis, rimpatriata nel 1592 dopo un lungo soggiorno oltralpe con il progetto di mettere a frutto il suo saper "molto ben legere, scrivere et cusire" per "trovarsi partito in casa di qualche gentilhuomo in Venetia per insegnare"<sup>27</sup>. I paesi stranieri che per oltre vent'anni l'avevano ospitata erano la Valtellina, la Francia, Ginevra, terre di precario o inesistente cattolicesimo; i suoi amici, italiani esuli per causa di fede a Chiavenna; il marito, un calvinista valtellinese che aveva trovato la morte "nella guerra di Francia". Franceschina stessa, nel corso della sua vita coniugale, aveva serenamente seguito le dottrine e le pratiche religiose "di quelli che andava alla predica".

Il processo per eresia da lei subito a Venezia, conclusosi con la condanna e l'abiura

*Provveditori alla Sanità, Necrologi*, reg. 802: per qualche mese aveva ospitato in casa propria Teofilo Panarelli (A.S.V., *Sant'Ufficio, Processi*, b. 21, fasc. *Contra Dionoram Calia. 1566*, deposizioni di Teofilo Panarelli e di Dionora Calia, 30 (? ma 29) giugno e 16 luglio 1566, e ivi, b. 32, fasc. *Panarelli Teofilo e Abbioso Lodovico*, deposizione del medico Jacopo Pratello, 18 giugno 1568). I rapporti del Ruscelli con Teofilo e con Virginia dimostrerebbero che i "legami eterodossi" del viterbese non conducevano esclusivamente (cfr. invece C. DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma 1988, pp. 220-221) "lontano da Venezia".

<sup>25</sup> Erano buone la grafia di Laura, moglie di Oddo Quarto (lettera non datata in A.S.V., *Sant'Ufficio, Processi*, b. 21, fasc. *Quarto Oddo - 1566. Contra Odo Quarto da Manopoli.3*) e, come risulta dai suoi testamenti, quella di Virginia Panarelli; nessun tratto "femminile" presenta la risoluta mano di una ormai attempata Isabella della Frattina (il suo testamento olografo, privo di elementi specificamente cattolici, è in A.S.V., *Notarile, Testamenti*, b. 1191, n. 315, Venezia, 29 aprile 1598). Riferendosi però ad ambienti socialmente elevati, questi e altri possibili esempi non consentono di affermare che in territorio veneto le famiglie eterodosse ponessero maggiore cura delle altre nell'incoraggiare le donne alla confidenza con la penna. Della capacità grafica femminile mi sono occupata, limitatamente ai testamenti, in F. AMBROSINI, "De mia man propria". *Donna, scrittura e prassi testamentaria nella Venezia del Cinquecento*, in *Non uno iunere. Studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca*, Venezia 1993, pp. 33-54.

<sup>26</sup> A.S.V., *Sant'Ufficio, Processi*, b. 62, fasc. *Marietta maestra di scuola*. Al caso di questa maestra (suggeriva, ma non dimostrabile, l'ipotesi di una sua identificazione con l'omonima che intorno al 1586 insegnava a Venezia a una piccola scolaresca, atipica in quanto composta da allievi di ambo i sessi, "testi in volgare, grammatica elementare latina e un poco di abbaco": GRENDLER, *La scuola...*, p. 101) ben si adatta quanto annota SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 124, 332-335, a proposito delle radicalizzazioni del pensiero di Erasmo in senso prevalentemente anticlericale.

<sup>27</sup> Sono le parole di Caterina, sorella di Franceschina, che l'8 agosto 1592 denuncia la congiunta al vescovo e all'inquisitore di Vicenza: A.S.V., *Sant'Ufficio, Processi*, b. 69, fasc. *De Ronchi Francesca* (sic). Alquanto incerta, però, la mano di Franceschina nel sottoscrivere l'abiura, il 14 gennaio 1593.

nel gennaio 1593, troncarono certamente sul nascere le sue aspettative. Nonostante il suo professato pentimento e le sue assicurazioni di non aver mai ammaestrato alcuno nella fede riformata, come educatrice Franceschina era inaccettabile; il suo professato pentimento e le sue assicurazioni di non aver mai ammaestrato alcuno nella fede riformata, come educatrice Franceschina era inaccettabile; il suo insegnamento sarebbe risultato pericoloso non tanto per un improbabile contenuto apertamente eterodosso, quanto per il potenziale sovversivo insito negli ideali irenici cui si improntava. Erano ideali che la donna aveva assimilato grazie alle passate esperienze di vita e alla lettura di un libro: ancora una volta, il micidiale libro degli "Evangelii". Formatasi a questa scuola, Franceschina poteva essere in grado di esercitare con le sue argomentazioni una notevole seduzione intellettuale nei confronti di uno sprovveduto uditorio femminile, raccontando di un mondo ove la tolleranza e il rispetto reciproco prevalevano sulle

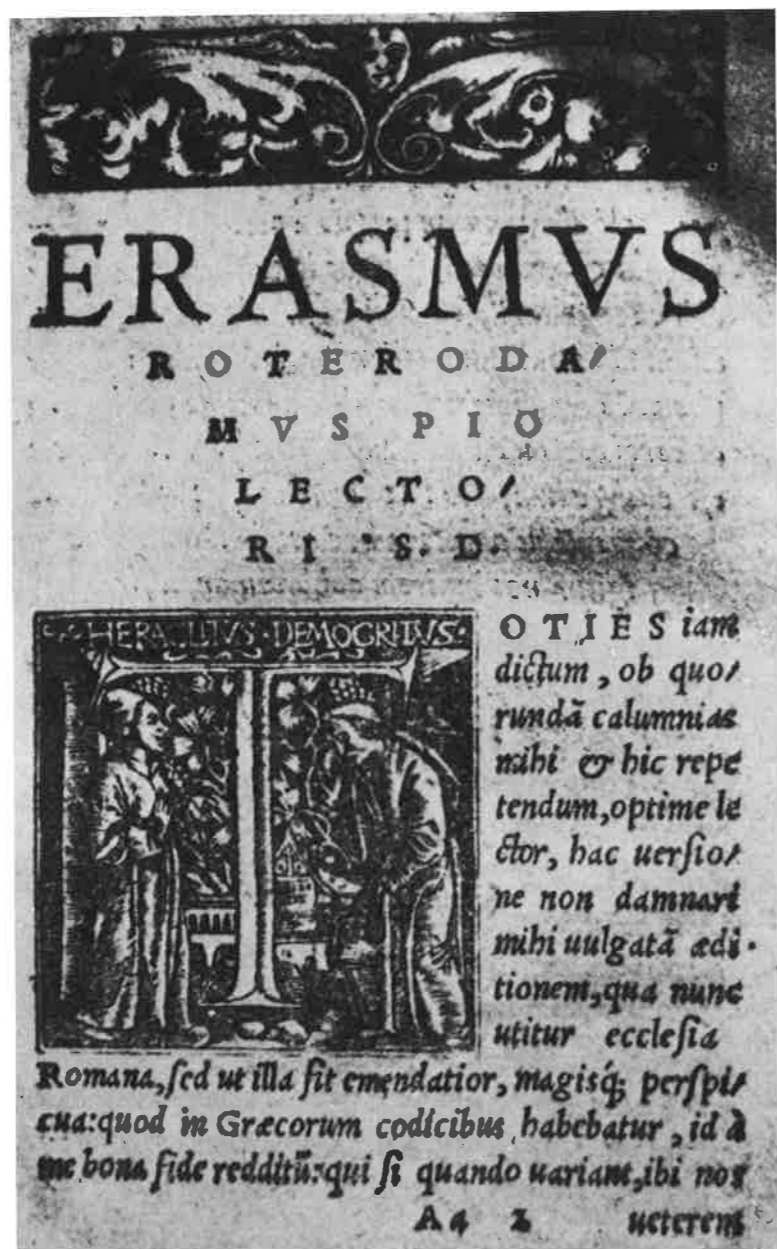
divergenze confessionali al punto di garantire di riflesso alla donna, nello stato matrimoniale, una condizione di ritrovata dignità e autonomia. Questa utopia aveva già palesemente affascinato Isabetta, una ventenne cugina dell'imputata: secondo la sua testimonianza, Franceschina "ragionava delli Evangelii et [...] pareva dotta, et disputava molto bene sopra li Evangelii correnti, et [...] diceva che in quelli paesi ogni uno vive a suo modo, et che il marito lasciava viver la moglie secondo il suo volere...". La favoleggiata "libertà di vivere a proprio modo" – prerogativa, nel vagheggiamento di molti filoriformati italiani, delle terre protestanti d'oltralpe – si estendeva dunque per Franceschina ben oltre la libertà evangelica additata da Erasmo, risolvendosi nell'emancipazione della donna dall'autorità maritale in materia di scelte di fede<sup>28</sup>.

E un qualsiasi "gentilhuomo" veneziano di retto sentire disposto a esporre le proprie figliole al contagio di eresie siffatte, è davvero difficile immaginarlo.

<sup>28</sup> Per la "libertà" dei paesi protestanti, termine che veniva applicato "a quel complesso di valori che oggi designiamo come libertà civili", vedi SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 119-120; per il "prevalere dell'ottica maschile" nella concezione erasmiana del matrimonio, *ivi*, pp. 182-183.



ALBRECHT DÜRER (1471-1528) *Sacra famiglia con tre lepri* (litografia).



Prima pagina del Nuovo Testamento di Erasmo tradotto dal testo greco (Basilea, 1523).

INFLUSSI ERASMIANI SUI RIFORMATORI RADICALI

1. *Filoesmiani e tradizione culturale patavina*

È forse opportuno precisare anzitutto che per 'radicali' qui s'intendono e si considerano, nel significato ormai divenuto convenzionale o almeno prevalente dal 1962 (in seguito all'importante lavoro storiografico di George H. Williams: *The Radical Reformation*), gli eterodossi che già Delio Cantimori aveva definito "ribelli ad ogni forma di comunione ecclesiastica". Quanto poi agli influssi erasmiani sui cosiddetti riformatori radicali, basterà un cenno (fra tanti altri) allo storico inglese Trevor-Roper che non ebbe dubbi nel formulare il suo giudizio conclusivo: "Fausto Sozzini, grazie al quale la teologia 'razionale' tornò nell'Europa occidentale, venne considerato il fondatore di una nuova setta 'polacca', benché in realtà non avesse fatto altro che diffondere le idee dei discepoli svizzeri e italiani di Erasmo, dispersi per una generazione"<sup>1</sup>.

In particolare, quegli influssi erasmiani

appaiono fecondi nel contesto culturale padovano, dove si educarono alcuni tra i più influenti riformatori radicali e lo stesso Lelio Sozzini che fu il promotore dell'illuminismo religioso poi chiamato socinianesimo. La *Patavina libertas* assicurava una tolleranza religiosa per quei tempi eccezionale e, quindi, poté svilupparvisi una cultura di alto livello scientifico che non accolse mai passivamente gli stimoli rinnovatori provenienti da paesi forestieri o anche stranieri transalpini, ma piuttosto li sottopose a critica, pur sempre ben disponibile a discernere e accogliere quanto risultasse valido e non effimero. Continuò, dunque, la tradizione razionalistica padovana con la tendenza averroistica di tenere la filosofia al di fuori della teologia, secondo il principio che la scienza ammette solo quello che è dimostrabile dalla ragione, mentre diverso è il procedimento della fede<sup>2</sup>. D'altra parte, tuttavia, è riscontrabile progressivamente (dapprima in circoli accademici al di fuori dell'Università) un certo indirizzo culturale sincretisti-

<sup>1</sup> H.R. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari 1969 (Universale Laterza, 320), p. 272.

<sup>2</sup> B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, pp. 19-27. Cfr. A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova 1967, pp. 39-44; Id., *Influssi dell'aristotelismo veneto nella genesi del socinianesimo*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Atti del 25° anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, a cura di L. OLIVIERI, II, Padova 1983, pp. 993-1007; C.B. SCHMITT, *L'aristotelismo veneto e le origini della scienza moderna: alcune considerazioni sul problema della continuità*, ivi, I, pp. 79-123.

co di matrice neoplatonica, che si manifestò pure nel cosiddetto agostinismo avicennistico del futuro cardinale Gasparo Contarini<sup>3</sup> (mentre ancora frequentava le lezioni del Pomponazzi, che radicalizzava l'antinomia di ragione e fede mediante l'interpretazione aristotelica della naturale mortalità dell'anima), con l'anelito a ripristinare cristianamente l'unità spirituale dell'uomo poiché "il lume naturale, impresso da Dio nel nostro intelletto, ne dimostra la verità in tutte le cose che sono allui sottoposte: il qual lume è una derivatione del lume divino, inserito nella nostra natura et non estinto in tutto in noi per il peccato"<sup>4</sup>.

Fin dagli albori del '500, specialmente nell'ambito universitario patavino uno "spirito nuovo" si dibatteva "tra dubbi tormentosi e sfiduciate esitazioni, segni forieri di una crisi profonda" che dapprima parve limitarsi alle teorie filosofiche, ma ben presto coinvolse le dottrine religiose "nonostante la caparbia ostinazione degli averroisti in combutta con non meno ostinati e ottusi teologi"<sup>5</sup>. Il radicalismo pomponazziano rifiutò di credere nell'infallibilità di Ari-

stotele ("philosophia Aristotelis et philosophia ut philosophia non convertuntur") e ancor più del suo commentatore, fino allora indiscusso: "iste Averroes qui commentatoris nomen sibi vindicavit et est maxime auctoritatis apud omnes, non apud me". Il dibattito assillante sulla mortalità o immortalità dell'anima e, poi, sulla dottrina avicennistica del "sonno delle anime"<sup>6</sup> (dalla morte naturale del corpo fino al giudizio universale, pervenendo quindi a negare l'esistenza del Purgatorio)<sup>7</sup> intaccò credenze religiose d'importanza non secondaria per il cristianesimo e particolarmente per il cattolicesimo.

La cultura padovana era così predisposta a recepire le opere di Erasmo e la sua stessa "philosophia Christi", tanto più che lo stesso Erasmo durante il soggiorno veneto presso Aldo Manuzio pubblicò gli *Adagia*, divenuti subito ammiratissimi a tal punto da rivalutare pure il precedente *Enchiridion militis christiani*, edito nel 1503<sup>8</sup>. Tralasciando qui le note vicende della fortuna di Erasmo, basterà rilevare che negli anni dal 1520 al 1525, per iniziativa del filologo tedesco Friedrich Nausea che allora studiava

giurisprudenza nell'ateneo patavino, furono ristampate dal tipografo veneziano Gregorio de Gregoriis le opere di Erasmo; anzi non sembra fortuito che quasi tutti quelli che parteciparono al "circolo" erasmiano di Padova siano diventati fautori, più o meno radicaleggianti, di un'effettiva riforma religiosa<sup>9</sup>. Si potrebbe citare, come esempio emblematico di questi filoerasmiani, Lucio Paolo Rosello che nel 1525 dedicò al famoso cabalista Francesco Giorgio (Zorzi) Veneto il suo saggio filosofico, tacciato di assai dubbia ortodossia, *Questiones Joannis de launduno super metaphysicam*; più tardi gli fu sequestrato un suo manoscritto che l'inquisitore riprovò fin dall'introduzione: "Or dopo che Jesu Christo ci hebbe insegnato quello che egli ha voluto et quello che parve a lui necessario per la salute nostra, molti huomini in diversi tempi sopravvenendo hanno voluto fare anche essi de le dottrine, de' articoli de fede, de le leggi et di comandamenti". Non si trattava soltanto del mito, pure erasmiano, della Chiesa primitiva ma anche di una inequivocabile denuncia nei confronti di chi "beve il sangue di poverelli", biasimando aspramente "li pastori nostri [...] parte negligenti et ignoranti, et parte paurosi ad insegnarne il vero [...] pascendo noi di fumi et di spettacoli et poche volte dandoci il pane de l'evangelio, o dandocelo mescolato con mille intrichi et mille veleni"<sup>10</sup>.

Nel complesso, tuttavia, questi filoerasmiani si mantenevano guardinghi nel loro atteggiamento piuttosto nicodemite e lo confermarono due cattedratici padovani: Bernardino Tomitano, docente di Logica, e il giureconsulto Guido Panciroli che in una pubblica lezione aveva formulato giudizi al-

quanto sospetti su questioni di fede, non senza sarcastiche frecciate contro il frate domenicano Adriano da Venezia, divenuto inquisitore dopo essere stato docente di Metafisica e lettore di Sacra Scrittura fino alla primavera del 1554 nello stesso ateneo patavino. Monsignor Giacomo Rota, suffraganeo del vescovo di Padova, si era procurato il testo della lezione da uno degli scolari che "la scrisse per abbreviatura et poi la distese a casa"; così era pervenuta in mano appunto dell'inquisitore che giudicò "tutta luterana l'intention sua" e fece notare che "quella parola *O calumniator* è contra di noi, item destramente detrahe alle opere, alli stati della religione; vol che la remissione dei peccati sia per Christo et da Christo, solamente in noi esistente la fede et la fiducia. Et brevemente costui debbe esser fatto ridir publice". Il 22 agosto 1555, di fronte al tribunale veneziano del Sant'Uffizio, Guido Panciroli si difese abilmente; altrettanto il Tomitano, pur ammettendo che quand'era ventenne "la Philosophia, quasi calamita del mio ingegno, tirava a sé il rugginoso ferro del mio intelletto, et erano tutti i miei pensieri a lei rivolti per abbracciarla" e anzi consentiva con Erasmo "che non si debbano uccidere i falsi propheti né gli heretici", ora invece dichiarava di ritenere che "chiunque ciò crede, meriti quella istessa pena che le leggi danno a gli heretici". Ancor più reticente e sfacciatamente nicodemite poi si mostrò lo stesso Tomitano, dichiarandosi senz'altro "nemico delle nuove opinioni et di quella moderna curiositate, la quale pericolosa ne l'altre cose, così in quelle de la religione suol essere pericolosissima"; anzi soggiunse di non voler affatto "lasciare ne la fede la via aperta et sicura per darmi -

<sup>3</sup> É. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 4 (1930), pp. 74-107; C. GIACON, *L'aristotelismo avicennistico di Gaspare Contarini*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Atti del XII Congresso internazionale di filosofia, Firenze 1960, p. 112; A. STELLA, *Spunti di teologia contariniana e lineamenti di un itinerario religioso*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, Atti del convegno (Venezia, 1-3 marzo 1983), a cura di F. CAVAZZANA ROMANELLI, Venezia 1988, pp. 147-166.

<sup>4</sup> *Quattro lettere di mons. Gasparo Contarino cardinale*, Firenze 1558, pp. 57-76; E. FERRERO - G. MÜLLER, *Vittoria Colonna marchesa di Pescara, carteggio*, a cura di D. TORDI, Torino 1892<sup>2</sup>, pp. 441-454. Cfr. H. JEDIN, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla riforma cattolica*, in *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze 1958, pp. 114-118; G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa: il "De officio boni viri ac probi episcopi" di Gasparo Contarini*, "Studi veneziani", XI (1969), pp. 104, 167-176.

<sup>5</sup> B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, p. 19. Sul diffondersi della "liberté d'esprit qui est avant tout italienne", cfr. A. RENAUDET, *Paris de 1494 à 1517: Église et Université, réformes religieuses, culture et critique humaniste*, in *Courants religieux et humanisme à la fin du XV<sup>e</sup> siècle* (Colloque de Strasbourg, 9-11 mai 1957), Paris 1959, pp. 9-17.

<sup>6</sup> F. LUCCHETTA, *Il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago (+ 1522) traduttore di Avicenna*, Padova 1964 (Contributi alla storia dell'Università di Padova, 2); AVICENNA, *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. LUCCHETTA, Padova 1969, pp. XXIX-XXXVI; F. LUCCHETTA, *Avicenna e la retribuzione corporale nella vita futura*, in *Saggi e ricerche*, a cura di C. GIACON, Padova 1970, pp. 25-41.

<sup>7</sup> Calvino impropriamente la definì psicopannichismo (cfr. G.H. WILLIAMS, *The radical Reformation*, Philadelphia 1962, pp. 21, 580-597; A. STELLA, *Influssi culturali padovani sulla genesi e sugli sviluppi dell'antitrinitarismo cinquecentesco*, in *Antitrinitarism in the second half of the 16th Century*, ed. by R. DÁN and A. PIRNÁT, Budapest 1982, pp. 207-213.

<sup>8</sup> TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, pp. 18-20; cfr. anche A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma 1992 (Italia sacra, 50), pp. 207-209.

<sup>9</sup> T. PESENTI, *Le edizioni veneziane dell'umanista tedesco Friedrich Nausea per gli annali tipografici di Gregorio de Gregoriis*, in *Viridarium floridum: studi di storia veneta offerti a Paolo Sambin*, Padova 1984, pp. 295-316; S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino 1987, pp. 35-37, 361.

<sup>10</sup> K. BENRATH, *Lucio Paolo Roselli*, "Jahrbuch für protestantische Theologie", 1882, pp. 179-184; A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969, pp. 113-115; A. DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo sedicesimo*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 32 (1978), pp. 422-459; SEIDEL MENCHI, *Erasmo...*, pp. 139, 226, 361.

scrisse testualmente in un suo memoriale – a parte dove né orma di savio peregrino si dimostrasse”, lodando proprio per questo Venezia “patria naturalmente nemica delle nove sette”<sup>11</sup>.

## 2. Dal riformismo al radicalismo antitrinitario

Assai controverso storiograficamente appare il caso di Francesco Stancaro, ma non lo si può trascurare né misconoscere e anzi, pur nell'eterogeneità del suo itinerario religioso, è da considerarsi un esempio abbastanza tipico di progressivo sviluppo e di maturazione anche dottrinale, tanto da fornire (sottoponendo ad analisi critica la cristologia tradizionale) alcuni argomenti, almeno implicitamente, utili agli antitrinitari (che per altro egli dichiarava di aborrire)<sup>12</sup> e ancor più determinanti nella genesi dell'unitarismo che, sorto ma poi soffocato in Polonia, mantenne vitalità in Transilvania con il favore del principe Sigismondo Giovanni<sup>13</sup>.

Mancano notizie certe sulla formazione culturale dello Stancaro, che nella *Supplicatio ad ill. Dominum Comitem a Gorka* (conte di Posen) si limitò a pochi accenni: “Ego Mantua, ubi natus sum [1501], Pataviam

profectus, ibi bonas literas publice docui ac profitebar, ubi tandem per summum Dei beneficium ad cognitionem syncerioris doctrinae perveni ac Antichristum Romanum cum suis administris detestari coepi et libellos aliquot edidi lingua Italica, in quibus summam doctrinae Christianae comprehendere abususque perstrinxi et laxavi”<sup>14</sup>. In realtà, Francesco Stancaro fin dalla giovinezza si era distinto come raffinato cultore delle lingue classiche (greco e latino, oltre all'ebraico e al caldaico), ma anche in particolare della teologia biblica e neotestamentaria. Ancora nel 1525 aveva potuto pubblicare un trattato *De modis legendi Hebraice institutio brevissima*, cui poi seguì ed ebbe tre edizioni la grammatica ebraica<sup>15</sup>. Un documento ancora inedito può lumeggiare il preludio della sua conversione religiosa: è una lettera del 22 ottobre 1539 che lo stesso Stancaro, qualificandosi “professore de le tre lingue”, volle indirizzare alla duchessa Margherita Paleologo Gonzaga per farle omaggio di un suo commento (ancora fresco di stampa) al *pater noster*: “Et se conosarò – aggiungeva – che questa expositione piaccia a Vostra Illustrissima Signoria pigliarò animo di far stampare maggior cosa che ho composta, a laude prima del grande Iddio, poi a salute del Christianesimo, et quella consecrarla a Vostra pietà”<sup>16</sup>. Non è do-

<sup>11</sup> STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 140-141; SEIDEL MENCHI, *Erasmus...*, pp. 84-85, 94, 172, 279-80, 309, 378, 410, 445.

<sup>12</sup> WILLIAMS, *The radical Reformation*, p. 715.

<sup>13</sup> L. SZCZUCKI, *Polish and Transylvanian Unitarianism in the second half of the 16th century*, in *Antitrinitarianism...*, pp. 231-241; W. URBAN, *Canones Reformationis Ecclesiarum Polonicarum di Francesco Stancaro*, in *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, 94, Cracovia 1991 (tr. it. di M. Olszańska), pp. 41-52.

<sup>14</sup> T. WOTSCHKE, *Francesco Stancaro*, “Altpreussische Monatsschrift”, 47 (1910), pp. 589-592; il documento originale si trova nell'Archivio di stato di Königsberg.

<sup>15</sup> La supposizione che lo Stancaro fosse di origine ebraica (la famiglia Caro, secondo l'ipotesi di George Williams) non è documentabile, ma era uno dei tanti titoli dispregiativi con i quali lo tacciavano i suoi avversari; cfr. F. RUFFINI, *Studi sui riformatori italiani*, a cura di A. Bertola, L. Firpo, E. Ruffini, Torino 1955 (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze politiche dell'Università di Torino, III), pp. 171-175. È da rilevare, tuttavia, che la contrada Trinitate (ossia di S. Trinità), ove risiedeva la sua famiglia nella parte antica di Mantova, confina con i quartieri Cammello e Grifone che comprendevano il ghetto ebreo mantovano. Cfr. S. DAVARI, *Notizie topografiche della città di Mantova nei secoli XIII-XIV-XV*, Mantova 1975, pp. 8-55, 107-112.

<sup>16</sup> Archivio di Stato di Mantova, *Archivio Gonzaga*, serie E.LXI. 3, busta 1951. Cfr. la tesi di laurea della mia allieva LETIZIA SACCU, *Francesco Stancaro (1501-1574): aspetti ecclesiologici e storiografici*, Università di Padova, Dipartimento di Storia, a.a. 1992-93, pp. 113-115. La lettera è indirizzata “Alla illustrissima et eccellentissima Madama di Monferrato, la signora Duchessa di Mantua, patrona mia osservandissima”: Illustrissima Signora Mada-

cumentabile che lo Stancaro avesse già conosciuto il frate francescano Girolamo Galateo “primo martire della Riforma nel Veneto”<sup>17</sup>, ma trapela un atteggiamento analogo, intenzionalmente ancora cattolico, che credeva di conciliare le proprie idee con l'ecclesiologia cattolica, in una prospettiva ecumenica di riconciliazione fra le diverse confessioni cristiane. Forse un indizio della successiva evoluzione eterodossa si avverte nel detestare l'abuso delle immagini sacre<sup>18</sup> e nel rifuggire dalle pratiche superstiziose, potendosi così prevedere i futuri sviluppi zwingliani piuttosto che luterani; dobbiamo infatti ritenere “certamente errato vedere la presenza di un moto luterano dove si hanno manifestazioni iconoclastiche, perché il luteranesimo non è stato mai iconoclasta”<sup>19</sup>.

Certo è che Francesco Stancaro fu inquisito, come non senza qualche reticenza rife-

rì al conte di Posen: “Primum Mantuae in patria mea, deinde Venetiis diuturnis ac ferme octo mensium carceribus mandatus fui, unde mirabilibus modis et stupendis mediis liberatus”<sup>20</sup>. Più esplicitamente il nunzio pontificio a Venezia, Giovanni della Casa, informò (2 luglio 1547) il cardinale Alessandro Farnese:

Uno Stancaro, che fu già preso qui per eretico e abiurò, ha scritto a questi Signori (come V.S. ill.ma vedrà per le copie incluse in questa) e mandato a lor Signorie un libro suo stampato e intitolato alla illustrissima Signoria, il qual libro ha di molte eresie. Per il che i prefati signori deputati stanno sospesi se debbiano farne querela o sprezzarlo, e hanno detto, così per via di discorso, che sarebbe forse bene che io scrivessi al cardinale d'Augusta per far pigliare il detto Stancaro<sup>21</sup>.

Quel libro, stampato a Basilea il primo

ma, la gratia e pace di Jesu Christo sia sempre con Vostra Excellentia e con il Signor Duca etc. Havendo exposto la oratione Domenica, cioè il *pater noster*, et essendomi Vostra Excellentia patrona, mi è parso di mandarla a quella, tanto più havendo inteso la pietà di Vostra Excellentia: per tanto degnasi Vostra Signoria di accettarla, et non tanto il presente, quanto l'animo del presentante nel Signore pigliareti. Et se conosarò che questa expositione piaccia a Vostra illustrissima Signoria pigliarò animo di far stampare maggior cosa che ho composta, a laude prima del grande Iddio, poi a salute del Christianesimo, et quella consecrarla a Vostra pietà. Et a Vostra Excellentia mi ricomando in Christo, il prosperi la Excellentia di Signor Duca patron mio, et tutto il Stado lo conservi perpetuamente felice. A li 22 Ottobre del 1539, in Venetia ne la Cason de Frizzaria”. Segue un poscritto: “Non bisogna farlo ligare sino a 20 giorni vel circa, perché ne aveva fatto ligare uno, secondo conviene, a una tanta Signora, ma per essere fresca la stampa ho giettato via ogni cosa”. Infine la firma: “Di Vostra Excellentia Illustrissima perpetuo servitor Francesco Stancaro Mantuano, professore de le tre lingue”. È da precisare che manca l'allegato commento al *pater noster*, nel documento d'archivio, ma probabilmente corrisponde alle trentaquattro pagine inserite dallo stesso Stancaro nell'*Opera nuova* citata nelle note successive.

<sup>17</sup> Nato a Venezia verso il 1490, come frate francescano soggiornò e predicò con molto successo a Padova, ma venne accusato di essere filoprotestante e più volte subì la prigionia, finché vi morì il 7 gennaio 1541. Il cronista bolognese Eusebio Salarino raccolse l'*Apologia cioè defensione di Hieronymo Galateo, la quale et scrisse a lo illustrissimo Senato di Vinegia, ne la quale si contengono gli principali articoli del Christianesimo*. Cfr. R. FRESCCHI, *Girolamo Galateo e la sua Apologia*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, XI (1935), pp. 38, 79-84, 96-97; A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, “Rinascimento”, XIII (1962), p. 136; A. STELLA, *Tensioni religiose e movimenti di riforma (durante il dogado di Andrea Gritti)*, in “*Renovatio urbis*” Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523-1538), a cura di M. TAFURI, Roma 1984, pp. 134-147, particolarmente 140-141.

<sup>18</sup> “Certo giudicerei che nelle chiese non si avessero statue, né immagini di sorte alcuna, per evitar la idolatria” ribadì già nell'*Opera nuova*, p. 162; ma poi fu assai più drastico (cfr. URBAN, *Canones Reformationis...*, p. 46).

<sup>19</sup> V. VINAY, *La Riforma protestante*, Brescia 1970, p. 303; cfr. F. SCIUTO, *Zwingli*, Catania 1980, pp. 212-235.

<sup>20</sup> Oltre alla precedente nota 14, cfr. RUFFINI, *Studi sui riformatori italiani*, p. 174.

<sup>21</sup> A. RONCHINI, *Lettere d'uomini illustri conservate in Parma nel R. Archivio dello Stato*, I, Parma 1853, pp. 191-195, cit. da RUFFINI, *Studi...*, pp. 308-309, che aggiunge la risposta inedita del cardinale Farnese al nunzio pontificio: “Quanto alla copia delle due lettere di quel Stancaro eretico, toccando il caso suo non solo l'interessi della religione, ma ancora del Stato proprio della Signoria, credo che si piglierà costì alcuna degna resolutione per il suo castigo, di che mi rimetto al prudentissimo giudicio di quei Signori, certificandoli che da canto di qua non si mancherà d'ogni opportuno ufficio con Monsignor reverendissimo d'Augusta e dove sarà di bisogno”.

aprile dello stesso anno 1547, recava il titolo *Opera nuova della reformatione, sì della dottrina christiana, come della vera intelligentia dei sacramenti: con matura consideratione et fondamento della Scrittura santa, et consiglio de Santi Padri: non solamente utile, ma necessaria a ogni stato et conditione di persone*<sup>22</sup>. Nel frattempo, lo Stancaro non aveva desistito dal fare propaganda filo-protestante, benché "sbandito come eretico et infidele", essendosi rifugiato dal settembre 1540 all'8 marzo 1542 presso i conti di Spilimbergo che lo aggregarono, come docente di ebraico, all'accademia umanistica fondata da Bernardino Partenio: lì appunto ne approfittò per predicare pubblicamente contro i sacramenti della confessione e della comunione eucaristica, nonché i precetti dell'astinenza e del digiuno<sup>23</sup>.

Riesce alquanto difficile discernere nelle sue dottrine un indirizzo filoluterano o zwingliano<sup>24</sup> oppure calvinista, tuttavia vi sono indizi non equivocabili: nel 1548, mentre risiedeva a Chiavenna in Valtellina, lo Stancaro non solo confermò di condividere con Francesco Negri l'ecclesiologia zwingliana, ma nella disputa teologica del pasto-

re calvinista Agostino Mainardi contro Camillo Renato (fautore di una riforma radicale, che collegava spiritualismo, razionalismo evangelico e anabattismo) si schierò con quest'ultimo<sup>25</sup>, che era un fine umanista di tendenza erasmiana<sup>26</sup>. D'altra parte, nel 1550 non dissimulò di prediligere le dottrine zwingliane<sup>27</sup> e, quindi, l'ispirazione evangelico-umanistica erasmiana, nel sinodo polacco di Pińczów come afferma Stanisław Orzechowski nei suoi *Annales*: "Stanca- rus Pinczovii [...] coepit errorem instaurare Zwinglii", dopo avervi convertito il suo protettore Nikolaus Olesnicki e anzi averlo indotto a togliere le immagini dai luoghi sacri e ad adottare pure il rito eucaristico zwingliano<sup>28</sup>.

Ma la più importante disputa l'ebbe con l'Osiander, poiché rielaborò persuasivamente le teorie sulla mediazione di Cristo e sulla Trinità, considerando Cristo mediatore fra il Padre e l'uomo soltanto in virtù della sua natura umana, concludendo dunque che la divinità è unica, indivisibile, non moltiplicabile. Pertanto il Figlio, che assunse l'umanità, la conserva ben distinta dalla natura divina<sup>29</sup>. Appunto con questa interpreta-

zione teologica, che scindeva nettamente le due nature di Cristo, lo Stancaro schiuse in Polonia l'introduzione all'antitrinitarismo da parte dei cosiddetti "eretici italiani"<sup>30</sup>. È da precisare che lo "stancarismo" prese sì le mosse da lui, tuttavia si determinò meglio e si diffuse in Polonia e in Transilvania dopo la morte del teologo mantovano, nel novembre 1574 a Stobnica dov'era ospite del conte palatino di Cracovia Pietro Zborowski<sup>31</sup>.

### 3. "Philosophia Christi" erasmiana e illuminismo religioso sociniano

Se non mancano influssi erasmiani, specialmente tramite l'ecclesiologia zwingliana, nell'evolversi delle dottrine stancariane fino all'unitarismo emergente dalla teoria della mediazione di Cristo (soltanto in virtù della sua natura umana) fra il Padre e l'uomo, ben più numerosi risultano gli influssi di Erasmo nella genesi del socinianesimo. È noto che lo stesso Fausto Sozzini, mentre

escludeva del tutto qualsiasi influsso del cosiddetto "panteismo energetico" di Michele Serveto<sup>32</sup>, ammise invece abbastanza esplicitamente i contatti erasmiani:

Erasmus in omnibus locis, in quibus Christus deus appellari videtur, adeo diligenter omnia verba expendit atque examinat ut non immerito et Trinitariis Arrianismi suspectus fuerit, et ab Antitrinitariis inter eos relatus, qui subobscurae Trinitati reclamaverint, is tamen ingenue fatetur Christum loci aperte vocari deum, quamvis alicubi dicat tergiversationi locum esse posse<sup>33</sup>.

In realtà, fin dalle prime manifestazioni antitrinitarie del giovane Lelio Sozzini trapelava una certa matrice erasmiana e fra i suoi amici si era soliti riconoscere: Erasmo "l'ho laudato perché mi pareva negasse la divinità in Christo" pervenendo infine "a creder che non era la Trinità, ma un solo Dio, che Christo non era Dio, ma che Dio habitava in Christo"<sup>34</sup>.

Sarebbe superfluo riassumere qui miei

<sup>22</sup> Segue la dedica: "Alla illustrissima Signoria di Venetia. Apoc. cap. V: Ecce, vicit leo de tribu Iuda, radix David, ut aperiat librum et solvat septem signacula eius, in Basilea, il primo aprile 1547 (in 16<sup>a</sup>, pp. 55 di dedica, 32 di indice e 697 di testo).

<sup>23</sup> Per non eccedere nelle citazioni, mi permetto di rinviare al mio contributo storico *Influssi e fermenti eterodossi*, in *La Chiesa concordiese 389-1989*, II, *La diocesi di Concordia-Pordenone*, Pordenone 1989, pp. 131-142, particolarmente 133-34.

<sup>24</sup> Cfr. S.F. ROMANO, *Riflessi zwingliani nella divulgazione della riforma protestante radicale nell'Italia settentrionale del Cinquecento*, "Memorie storiche forogiuliesi", LXIV (1984), pp. 69-105.

<sup>25</sup> G.H. WILLIAMS, *Camillo Renato (c. 1500-?1575)*, in *Italian Reformation studies in honor of Laelius Socinus*, a cura di J.A. TEDESCHI, Firenze 1965, pp. 109-152; CAMILLO RENATO, *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. ROTONDÒ, Firenze-Chicago 1968, p. 160.

<sup>26</sup> Cfr. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 44, 57-64.

<sup>27</sup> L. HEIN, *Italienische Protestanten und ihr Einfluss auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Samdomirer Konsens (1570)*, Leiden 1974, p. 71.

<sup>28</sup> S. LUBIENIECKI, *Historia Reformationis Polonicae*, Amsterdam 1685 (copia anastatica, Varsavia 1971), p. 31. Cfr. anche le notizie riferite da Lelio Sozzini a Heinrich Bullinger, il 20 agosto 1550 da Wittenberg: "Polonica comitia hunc finem habuerunt, ut evangelium et finibus pellatur, infulati saeviant in pios et a Francisco Stancaro foeliciter initium sumant, qui iam vincetus detinetur, quia Cracoviae, dum explicat Psalmos, ausus est aliud liberius adversus Lyranum efferre insuperque ad Philippum huc scribere, ut orent Deum, qui a tam tetra Babylonia ipsum liberet ac aliquem certum quietis portum in hac sua ultima senecta assignet" (LELIO SOZZINI, *Opere*, ed. critica a cura di A. ROTONDÒ, Firenze 1986, p. 178).

<sup>29</sup> D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, *Studi e documenti*, Firenze-

Chicago 1970 (Biblioteca del "Corpus Reformatorum Italicorum"), pp. 20-21; URBAN, *Canones Reformationis...*, pp. 42, 44-46.

<sup>30</sup> Cfr. CACCAMO, *Eretici italiani...*, pp. 216-234; L. SZCZUCKI, *L'antitrinitarismo in Polonia (Tendenze della ricerca e prospettive)*, in *Movimenti eretici in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Atti del Convegno italo-polacco (Firenze 22-24 settembre 1971), Firenze 1974, pp. 5-41, in particolare p. 9; URBAN, *Canones Reformationis...*, pp. 47-52.

<sup>31</sup> RUFFINI, *Studi sui riformatori italiani...*, pp. 263-267; HEIN, *Italienische Protestanten...*, pp. 116-118.

<sup>32</sup> "Hoc primum negamus, Servetum fuisse progenitorem nostrum, quippe a quo non parum ab ipso dissidemus, praesertim in explicando quid sit illud verbum aut sermo de quo Iohannes in principio sui evangelii loquitur, sed multo magis in iis interpretandis quae illi ibidem tribuuntur, quae tamen maximi sunt momenti ad recte intelligendum quid de Christo sentire aut possimus aut debeamus". Cfr. F. SOCINI *Opera omnia* (Bibliotheca Fratrum Polonorum, voll. I-II), Irenopoli [Amsterdam] 1656, I, p. 535b, cit. da ROTONDÒ, *Studi e ricerche...*, pp. 90-92.

<sup>33</sup> F. SOCINI *Ad amicos epistolae*, Cracoviae 1618, p. 186.

<sup>34</sup> Per la documentazione archivistica, mi si consenta di rinviare ad *Anabattismo e antitrinitarismo...*, pp. 28-29, 78-81; *Una famiglia di giuristi fra eterodossi padovani e bolognesi: Mariano e Lelio Sozzini (1525-1556)*, in *Rapporti tra le Università di Padova e Bologna. Ricerche storiche di filosofia, medicina e scienze*, Trieste 1988 (Centro per la storia dell'Università di Padova, Contributi - 20), pp. 127-160. Inoltre, L. SOZZINI, *Opere*, ed. critica di ROTONDÒ, pp. 27-28, che cita il costituito dello stesso Giulio Basaltù: «Ho tenuto et creduto che, secondo dice Erasmo [nell'Apologia], per la varietà di testi greci et latini, ci harrebbe possuto esser agionto o manchato, per lo scrivere et storcione di stampa, al Testamento Novo; et per questa cagione si deve credere più al Vecchio, per esser sempre serbato con diligentia. Et questo mi fu persuaso da don Lorenzo [Tizzano] per corroborare che Christo non era Dio, et cossi ho tenuto per dui anni per altre autorità dettemi dal medesimo. De Isaia [VII, 14] "Et ecce virgo concipiet" non se intendeva per la Vergine Maria, ma per altra donna; et altra autorità del medesimo Esaia [XLII, 1] "Ecce servus meus". E anchor per il Testamento Novo dicea che Christo non se morì Dio, ma figliuolo suo. Et ad alcune autorità del detto Testamento Novo dicea intendersi altrimenti che li dottori della Chiesa hanno interpretato, come quello [Iohan., X, 30] "Ego et pater unum sumus", [Idem, I, 14] "Et Verbum caro factum est", et altri simili. Et anchor quello di S. Paolo [Philip., II, 6] "Cum in forma Dei esset, non rapinam", secondo pare che Erasmo l'espone».



precedenti contributi e saggi storici, basterà richiamare la *Confessio fidei* di Lelio Sozzini, su richiesta di Heinrich Bullinger nel 1555, per avvertire ancora una sostanziale analogia con la cristologia erasmiana:

Veruntamen, libere dicam quod sentio, ego modis omnibus probarem, si adhuc verbis Christi, apostolorum et evangelistarum Christiana, apostolica et evangelica fides nobis explicaretur [...]. Multo minus in dubium verito Christianae religionis fundamenta, quae singulis orthodoxis certissima debent esse, ac utinam mihi reddantur certiora, quia non contendo Patrem esse eundem qui Filius et Spiritus Sanctus, non imaginor tres Iehovas deos nostros coessentiales, non discindo in Christos duos unam Christi personam vel naturarum confusionem ullam admitto, sed ingeniorum lasciviam et petulantiam valde metuo, proinde caveo semper ab huius lethiferis paradoxis, necnon etiam Catabaptistarum errores omnes fugio, Serveti dogmata, Arianismum totum execror horreoque<sup>35</sup>.

Lo stesso Lelio Sozzini poi, circa nel 1561, si rifece all'esegesi ermeneutica di Erasmo per interpretare il controverso significato del primo capitolo del vangelo di san Giovanni (particolarmente *In principio e erat verbum*, ossia: "Tempus enim evangelii, quo coeptum est a Christo praedicari" e "Nos vero sermonem seu verbum esse dicimus Christum hominem visibilem ex Maria natum, qui voluntatem paternam homines docuit, unde etiam, quod proloquutor esset paternorum mandatorum, nomen habet sermonis vel verbi")<sup>36</sup>, ma la sua *Brevis expli-*

*catio in primum Iohannis caput* è già un'applicazione radicale dell'esegesi erasmiana<sup>37</sup>, che sarà più tardi completata dalle considerazioni di Fausto Sozzini nella *Defensio animadversioinum in assertiones theologicas Collegii Posnaniensis de trino et uno Deo*<sup>38</sup>.

Non senza fondati motivi Juliusz Domański ha concluso: "Donc dans l'application du principe que la Bible doit s'expliquer par elle-même, Socin est plus 'erasmien' que ne l'était Erasme lui-même"<sup>39</sup>. In realtà, appunto Erasmo aveva attribuito a Origene il merito di aver per primo applicato questo metodo esegetico alla Bibbia, imitato pure da sant'Agostino:

[...] haec non Origeni tantum, sed et Augustino optima ratio est intepretandi divinas literas, si locum obscurum ex aliorum locorum collatione reddamus illustrem et mysticam scripturam mystica, sacra sacram exponat. Qua quidem ex re non solum illud commodi capietur, ut sensus alibi non intellectus percipiatur, verum adiungatur auctoritas. Nam quamvis ubique divinae scripturae auctoritas vel unico verbo nobis satisfacit, tamen aliquando fit, ut de interpretatione possit ambigi, praesertim cum veteres etiam non raro dissentiant. Proinde si plura consentient, ad rem facient; sin dissentiant aut etiam pugnant, excitabunt nos ad exatius scrutinium<sup>40</sup>.

Ma, laddove Erasmo riteneva sufficiente ed esauriente aver restaurato la *lectio* biblica mediante il metodo filologico-critico,

<sup>35</sup> Ivi, pp. 95-97.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 103-106.

<sup>37</sup> J. DOMAŃSKI, *Explicatio primae partis primi capituli Evangelii Iohannis* de Fauste Socin et l'exégèse d'Erasme, in *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia...*, pp. 77-102, particolarmente p. 79; C. ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze 1993 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 4), pp. 175-179.

<sup>38</sup> F. SOCINI *Opera...*, II, p. 647, cit. da L. SOZZINI, *Opere*, ed. critica di ROTONDÒ, p. 106.

<sup>39</sup> DOMAŃSKI, *Explicatio...*, p. 96.

<sup>40</sup> *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, in DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Opera omnia*, ex recensione IOANNIS CLERICI, Lugduni Batavorum 1701-1706 (riedizione fotostatica 1962), V 131BC, cit. da DOMAŃSKI, *Explicatio...*, p. 91.

invece Fausto Sozzini considerava indispensabile proseguire nell'indagine ermeneutica per poter risolvere la *quaestio* teologica, anzi era tanto convinto di dover fare preminentemente teologia biblica che si riferiva talvolta al testo greco e, in pari tempo, anche alle stesse parole inadeguate della Vulgata quando non si tratta dell'espressione linguistica, bensì di metafore e metonimie bibliche meglio comprensibili alla gente comune più semplice ("ut exemplis quam accomodatissimis imperitorum causa utamur")<sup>41</sup>.

Inoltre, mentre l'esegesi erasmiana tendeva a ripristinare il testo e l'impronta patristica della cultura cristiana, non volendo comunque oltrepassare il limite del mistero<sup>42</sup>, invece Fausto Sozzini non ritiene di sottomettersi ad alcuna autorità o "sussidio esterno", poiché se la Sacra Scrittura comprendesse misteri inaccessibili alla ragione si dovrebbe concludere che la rivelazione di Dio è stata inutile ed essa stessa sarebbe privata di significato; infatti risulterebbe incomprendibile e quindi appunto inaccessibile alla ragione, ossia all'unico mezzo o strumento che può esservi confacente.

Pur tuttavia permane un'intima connessione tra l'esegesi di Erasmo e quella di Fausto Sozzini, anzi più adeguatamente e completamente di quanto aveva fatto Lelio Sozzini (*Brevis explicatio in primum Iohannis caput*). Lo si riscontra soprattutto in due spiegazioni del prologo di san Giovanni: la prima su *verbum*, che secondo Fausto Sozzini ha causato l'erronea attribuzione alla Sacra Scrittura di una pretesa "abstrusa natura aut substantia Christi", celata precisa-

mente in questa parola, provocando l'introduzione di "prius inaudita dogmata, Platonica certe magis quam Christiana, in Christi ecclesiam", mentre la stessa Scrittura avverte che l'impertinente "scrutator maiestatis opprimetur a gloria" (*Prov.*, 25, 27)<sup>43</sup>. E prosegue ancora Fausto Sozzini:

[...] dum Graecae philosophiae libentius quam Dei verbo dant operam, partem hanc, unde hominum pendet salus, vel intactam reliquerunt, vel ita frigide et oscitanter tractarunt, ut quidvis aliud egisse videantur. Quorum vestigiis, nos nequiquam insistentes, de Dei essentia disputationes fere omnes relinquamus, minimum siquidem ad pietatem conducere videntur; quid vero nos facere iusserit, quid nobis promiserit, diligenter inquiramus; ubi invenerimus, studiose servemus certoque futura credemus.

Sono espressioni che riecheggiano quelle di Erasmo nella *Paraclesis*:

[...] cum tam ardentibus animis in sua quisque studia mortales incumbant, hanc unam Christi philosophiam a nonnullis etiam Christianis rideri, a plerisque negligi, a paucis tractari, sed frigide; non enim dicam insincere.

Pure la citazione *Proverbi 25, 27* era stata fatta da Erasmo nell'opporsi agli eccessi delle speculazioni filosofiche astratte nella teologia della Trinità; perfino l'espressione *frigide tractare* è una di quelle preferite dallo stesso Erasmo, nel significato d'indifferenza e di non impegno<sup>44</sup>.

Altrettanto si riscontra per spiegare il *comma johanneum*: "Omnia per ipsum fac-

<sup>41</sup> Ivi, p. 89.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 93, 95.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 100-102.

<sup>44</sup> Cfr. *Epistola de philosophia evangelica* (nella cit. edizione della precedente nota 40: vol. VI, f. 4v): "At nescio quo pacto fit, ut hominum curiositas non alibi magis intendat omnes ingenii nervos quam in his, quae et plurimum absunt a captu mortalitatis et ad vitae pietatem quam minimum conducunt. Quod genus fere sunt illa, quae disputantur de essentia divina".

ta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est”, dimostrando che *omnia* non si riferisce alla creazione del mondo visibile, ma alla “spiritualis mundi structura”, creata dall’evangelo (“evangelii verbo constructur”). E lo stesso Fausto Sozzini aggiunge una precisazione, che mancava sia in Erasmo sia nella *Brevis explicatio* dello zio Lelio: quel *sine ipso* non deve intendersi *extra eum*, ma *absque eo* e quindi nel significato “senza che egli vi sia partecipe”:

Omnia haec igitur per Christum facta sunt et sine ipso factum est nihil, quod ad hanc (ut ita dixerim) factionem pertineat. Nam et ipse Apostolis suis dixit: “Sine me nihil pote-

stis facere” (*Io*, 15, 5), qui locus hunc nostrum explicat elegantissime<sup>45</sup>.

La “*philosophia Christi*” erasmiana<sup>46</sup>, dunque, ben continuava e si evolveva nell’illuminismo cristiano di Lelio e Fausto Sozzini, rivendicando e valorizzando la premenza etica del messaggio evangelico e anche riconoscendo i limiti della ragione di fronte alla *maiestas* e *gloria* del Creatore:

[...] si rationem tantum spectes, paucissima sunt principia certa, eaque saepissime ab eo de quo disputatur tam longe absunt, ut vix unquam disputando ad illa perveniri possit<sup>47</sup>.



Caricatura antisociniana.

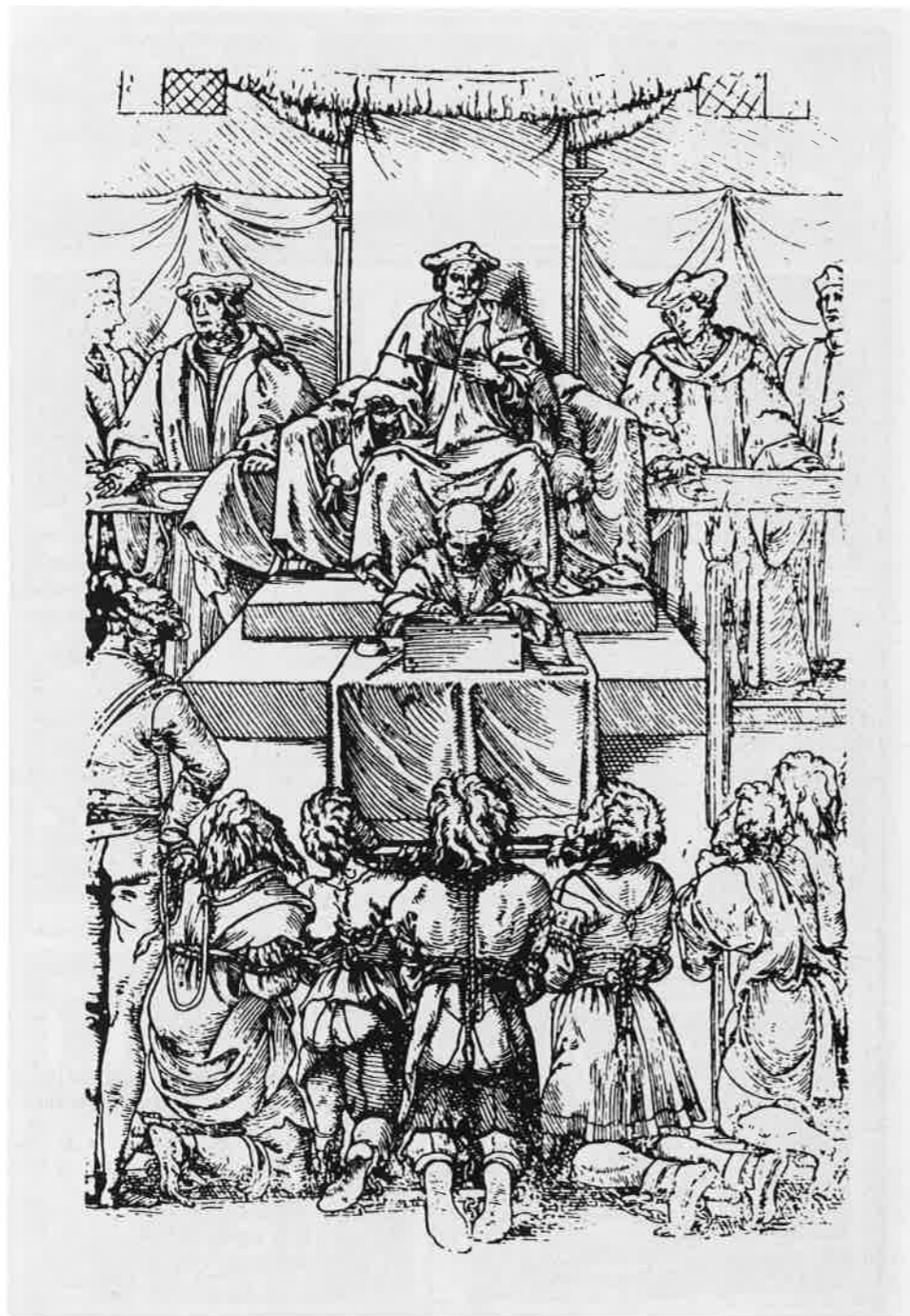
<sup>45</sup> *Explicatio primae partis primi capitis Evangelii Ioannis*, Racoviae 1618 (typis Sebastiani Sternacii), p. 23, cit. da DOMAŃSKI, p. 101.

<sup>46</sup> Cfr. P. GASBARRI, *Il significato storico della “philosophia Christiana” di Erasmo di Rotterdam*, “Rivista di filosofia neoscolastica”, XXXV (1944), pp. 75-114; M. MANN PHILLIPS, *La “philosophia Christi” reflétée dans les “Adages” d’Erasmus*, in *Courants religieux et humanisme...*, pp. 45-51; DOMAŃSKI, *Explicatio...*, pp. 81-83.

<sup>47</sup> *Disputatio inter Faustum Socinum et Christianum Francken de honore Christi*, in *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, F. SOCINI Opera..., II, p. 767a. Cfr. CANTIMORI, *Eretici italiani...*, pp. 415-416; M. FIRPO, *Antitrinitari nell’Europa orientale del Cinquecento*, Firenze 1977, pp. 41-43, 94-95, 110.



Seconda edizione della Bibbia tradotta in italiano da Antonio Brucioli (1538).



Tribunale dell'Inquisizione (incisione del '500).

IN MARGINE AD ERASMO:  
BERNARDINO SCARDEONE E LA "CHIESA PURIFICATA"

La presente comunicazione riguarda Bernardino Scardeone, figura emblematica di storico e canonico patavino, personaggio di rilievo nell'acceso dibattito cinquecentesco, animato dall'opera di Erasmo, relativo al rinnovamento della chiesa.

Lo Scardeone, vissuto tra il 1482 e il 1574, giovanissimo parroco di Murelle dal 1506 e, per un cinquantennio, rettore di tale prepositura, poi, dal 1540, confessore di monache nel prestigioso cenobio di S. Stefano, venne continuamente coinvolto nelle vicende culturali più interessanti della sua città, appunto Padova<sup>1</sup>.

Egli partecipò attivamente agli incontri, numerosi e proficui, dei circoli promossi da Alessandro Bassani, da Lazzaro Bonamico

e da Marco Mantova Benavides, frequentò personalità significative come il Bembo, il Pole, l'Egnazio e Pierio Valeriano ed instaurò stretti rapporti, in particolare, con i membri della cerchia corneliana, come hanno ampiamente sottolineato Emilio Menegazzo e Paolo Sambin<sup>2</sup>.

Il 30 luglio del 1556 lo Scardeone raggiunse l'apice della carriera, divenendo canonico della Cattedrale, con il patrocinio di Paolo IV<sup>3</sup>.

Il Carafa, nel suo soggiorno veneziano, aveva apprezzato i meriti morali e culturali del presbitero, specie dopo la lettura critica del *De castitate*, la prima opera dello Scardeone, edita a Venezia nel 1542<sup>4</sup>.

Nell'ambito del Capitolo, Bernardino

<sup>1</sup> La biografia dettagliata dello Scardeone è ricostruibile solo attraverso documenti d'archivio. I momenti fondamentali qui citati si deducono in particolare da Archivio della Curia vescovile di Padova (in seguito A.C.V.P.), *Diversorum I*, 47, c. 338v (indispensabile per la data di nascita dello Scardeone); *Diversorum I*, 47, c. 364r (per la nomina a parroco di Murelle); B. SCARDEONE, *Lettera esortatoria alla monastica perfezione*, in *Opuscoli padovani*, a cura di A. PIAZZA, Padova s.d., p. 217 (per l'incarico di confessore delle monache di S. Stefano) e Archivio di Stato di Padova (in seguito A.S.P.), *Archivio notarile*, v. 3568, notaio Orfeo Malatini Senior, c. 361r-362r (per la morte dello Scardeone).

<sup>2</sup> Le relazioni tra lo Scardeone e il circolo di Alvise Cornaro sono sottolineate nei seguenti studi: E. MENEGAZZO, *Ricerche intorno alla vita e all'ambiente del Ruzante e di Alvise Cornaro*, in E. MENEGAZZO - P. SAMBIN, *Nuove esplorazioni archivistiche per Angelo Beolco e Alvise Cornaro*, "Italia medioevale e umanistica", 7 (1964), p. 180-220 e da P. SAMBIN, *Altre testimonianze (1525-1540) di Angelo Beolco*, in E. MENEGAZZO - P. SAMBIN, *Nuove esplorazioni archivistiche per Angelo Beolco e Alvise Cornaro*, "Italia medioevale e umanistica", 7 (1964), p. 221-247.

<sup>3</sup> Archivio capitolare di Padova (in seguito A.C.P.), *Acta Capitularia*, t. IV (1553-1561), notaio Gasparo Otello, c. 137r-141r (1556, 30 luglio: canonicato dello Scardeone).

<sup>4</sup> L'amicizia tra il Carafa e il parroco di Murelle è precisata in B. SCARDEONI *De castitate libri septem*, Venetiis 1542, introduzione, c. Ir-IIr: "Io. Petro Carafae T.T.S. Clementis Cardinali Theatino Bernardinus Scardeonius S.P.D. (IV. no. oct. 1538)".

Scardeone ricoprì, nei 18 anni del canonico, numerosi ed importanti incarichi e, in più occasioni, pur restando sempre un uomo "di pace", seppe reagire con giusta fermezza alle prepotenze dei prelati veneziani del consesso, quali Girolamo Diedo ed Alvise Giustiniani<sup>5</sup>.

Lo Scardeone chiuse la sua attiva esistenza il 29 maggio 1574 e fu, come previsto, sepolto a S. Stefano<sup>6</sup>.

Oltre al *De castitate* egli aveva dato alle stampe la *Nave evangelica*, la *Regola di S. Agostino* e, nel 1560, il *De antiquitate urbis Patavii*, l'opera storica cui soprattutto si lega la sua notorietà<sup>7</sup>. Postuma, nel 1576, venne pubblicata la *Lettera esortatoria alla monastica perfezione*, strettamente connessa alla *Nave evangelica*<sup>8</sup>.

Nonostante le numerose pubblicazioni e il consistente e proficuo impegno canonico, la memoria dello Scardeone si perse rapidamente; solo il Tomasini, il Papadopoli, il Tiraboschi, il Dondi Orologio e il Vedova fornirono brevi ed incompleti elementi biografici<sup>9</sup>.

Dalla fine del secolo scorso, però, la figura del presbitero è stata riconsiderata dagli storici, soprattutto alla luce dei suoi rapporti con gli ambienti degli eretici, come evidenziano i saggi di Christian Heinrich Sixt, Giuseppe De Leva, Karl Benrath, Luigi Alberto Ferrai ed Emilio Comba<sup>10</sup>.

Recentemente hanno focalizzato, in modo nuovo e più persuasivo, aspetti significativi della personalità dello Scardeone, Achille Olivieri, Aldo Stella, Ester Zille, Silvana Seidel Menchi ed Ann Jacobson Schutte<sup>11</sup>.

Questi studiosi hanno prospettato gli stretti rapporti intercorsi tra lo Scardeone e i coevi esponenti del pensiero ereticale, tra cui Pietro Cittadella, Francesco Spiera, Pier Paolo Vergerio e Bartolomeo Fonzo, eterodossi che hanno illuminato lo scenario veneto, ricco di suggestioni erasmiane incentrate sul tema epocale della "renovatio ecclesiae", motivo ispiratore dell'opera erasmiana e pensiero dominante dello Scardeone.

Erasmus nel suo breve, ma intenso soggiorno padovano, delineato dal Renaudet e

dal Cervelli, sollecitato dalle veementi proposte del teologo Jean Vitrier, ribadite nell'*Enchiridion militis christiani*, aveva gettato le premesse per il fiorire successivo dell'ideale della chiesa purificata<sup>12</sup>.

Proprio il tema della chiesa rinnovata secondo l'ottica del cristianesimo delle origini è il motivo conduttore della *Nave evangelica*, opera che lo Scardeone meditò nella sua veste di confessore di monache e che diede alle stampe nella versione definitiva a Venezia presso il Valvassorio, il famoso Guadagnino, nel dicembre 1551<sup>13</sup>.

L'opuscolo di ottantatré carte a sistema recto-verso, per un totale di centosessantasei facciate, suddiviso in cinquantotto capitoli, comprende, nei primi due fogli, l'interpretazione della nave suggerita dal sacerdote<sup>14</sup>.

La barca della chiesa, già nei primi secoli della storia del Cristianesimo, aveva caratterizzato numerosi oggetti di arte sacra, piccole sculture, medaglie, candelabri e lampade, come ampiamente attestano le opere conservate ancor oggi nei nostri musei<sup>15</sup>.

Tutta la cultura medievale aveva subito la suggestione del vascello inteso come chiesa, il cui pilota era Cristo e i rematori gli evangelisti.

Sulla scia di S. Agostino e della sua espressione "naviculam istam ecclesiam cogitate" gli scolastici trasformarono l'immagi-

ne in una rappresentazione convenzionale, cui lo stesso Dante amava riferirsi<sup>16</sup>.

Lo Scardeone apre il trattato, nel primo capitolo, con il riferimento al passo del *Vangelo di Matteo*, 8: "Ascendente Jesu in naviculam secuti sunt eum discipuli eius"<sup>17</sup>.

Interessante, proprio nella prospettiva del modo diverso di intendere la simbologia della nave, risulta il secondo capitolo, nel quale l'autore rammenta ben sette interpretazioni della barca di Cristo. Essa è stata, nei secoli, secondo il sacerdote patavino, assimilata alla chiesa militante, all'anima del credente, alla vergine gloriosa, alla natura umana del redentore, alla fede, alla penitenza ed infine alla religione<sup>18</sup>. A quest'ultima accezione si riferisce appunto il parroco di Murelle, che, per esemplificare la sua ermeneutica, ricorre alle parole di Matteo, quando l'evangelista narra la fuga di Cristo dalla folla molesta a bordo dell'imbarcazione<sup>19</sup>.

Il vascello della religione, forte e di legname immarcescibile, in grado di accogliere tutti gli uomini, viandanti pellegrini verso la meta, è l'unico mezzo che assicuri la salvezza<sup>20</sup>. Il riferimento è esplicito alla tesi di S. Paolo, quando l'apostolo rammenta che noi uomini "non habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus", proposta ribadita più volte nell'*Enchiridion erasmiano*<sup>21</sup>.

<sup>5</sup> M. BERENGO, *Padova e Venezia alla vigilia di Lepanto*, in *Tra latino e volgare. Miscellanea in onore di Carlo Dionisotti*, Padova 1974, p. 27-65.

<sup>6</sup> Brevi note biografiche, relative alla sepoltura, si trovano in G. VEDOVA, *Biografia degli scrittori padovani*, II, Padova 1836, p. 256.

<sup>7</sup> Il catalogo completo delle opere si desume da F.S. DONDI OROLOGIO, *Serie cronologico-istorica dei canonici di Padova*, Padova 1805, p. 197-198 e p. 270.

<sup>8</sup> B. SCARDEONE, *Lettera esortatoria alla monastica perfezione*, in *Avvertimenti monacali, e modo di vivere religiosamente secondo Iddio, per le vergini, et spose di Christo*, Venezia 1576, p. 1-12.

<sup>9</sup> L.P.H. TOMASINI *Illustrium virorum elogium iconibus exornata*, Patavii 1630, p. 129-131; N.C. PAPADOPOLI *Historia Gymnasii Patavini*, II, Venetiis 1726, p. 226; G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, VII, parte III, Venezia 1796, p. 919-920; DONDI OROLOGIO, *Serie cronologico-istorica*, p. 196-198 e VEDOVA, *Biografia degli scrittori padovani*, II, p. 255-259.

<sup>10</sup> C.H. SIXT, *Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums. Eine reformationsgeschichtliche Monographie*, Braunschweig 1871, p. 120-152; G. DE LEVA, *Degli eretici di Cittadella. Appendice alla storia del movimento religioso in Italia nel secolo decimosesto*, "Atti del regio Istituto veneto di scienze, lettere ed arti", s. IV, 2 (1872-73), classe di scienze morali, lettere ed arti, p. 719; K. BENRATH, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle 1887, p. 45-52; L.A. FERRAI, *Studi storici*, Padova-Verona 1892, p. 161-162 e E. COMBA, *I nostri protestanti. Durante la riforma nel Veneto e nell'Istria*, II, Firenze 1897, p. 107, p. 273 e p. 281.

<sup>11</sup> A. OLIVIERI, *Una polemica ereticale nella Padova del Cinquecento. L' "Epistola Camilli Cautii ad Bernardinum Scardonium" di Bartolomeo Fonzo*, "Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti", 125 (1966-67), classe di scienze morali, lettere ed arti, p. 491-535; A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova 1967, p. 73-75; E. ZILLE, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Cittadella 1971, p. 59, p. 72-73, p. 90, p. 96, p. 100-102, p. 173, p. 183-186; S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia: 1520-1580*, Torino 1987, p. 305 e A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia (1498-1549)*, Roma 1988, p. 362-372.

<sup>12</sup> Per il soggiorno padovano di Erasmo è particolarmente significativo il lavoro di A. RENAUDET, *Erasmus et l'Italie*, Genève 1954, p. 80.

L'influenza primaria di Jean Vitrier insieme con le sollecitazioni di Jean Colet e Tommaso Moro si deduce da E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, a cura di A.R. DE NARDO, L'Aquila 1973, introduzione, p. XVII-XX.

<sup>13</sup> B. SCARDEONE, *Nave evangelica esposta per la religione*, Venezia 1551.

<sup>14</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, c. 2v.

<sup>15</sup> F. NEGRI ARNOLDI, *Storia dell'arte*, I, Milano 1988, p. 352-353.

<sup>16</sup> E. JOSI, *Nave*, in *Enciclopedia cattolica*, a cura di P. PASCHINI, VIII, Firenze 1952, col. 1696-1697.

<sup>17</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, c. 3r-3v (Lettione dello Evangelio redatto in volgare).

<sup>18</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. II, c. 3v-4r.

<sup>19</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. II, c. 4r.

<sup>20</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. III, c. 4r-4v.

<sup>21</sup> Sotto questo profilo assume particolare rilievo il concetto espresso in E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cap. VIII, canone II, p. 110-111.

Lo stesso Cristo, primo ospite del vascello, fondatore della santa istituzione, ha osservato i tre sacri voti, indispensabili per la retta via, castità, povertà e obbedienza<sup>22</sup>.

Cristo, quindi, diventa sia per Scardeone sia per Erasmo il paradigma di tutti i religiosi, primi passeggeri della nave<sup>23</sup>.

L'autore considera, pertanto, con occhio vigile al suo tempo, la situazione del clero e, consapevole del degrado di un ampio settore di ecclesiastici, propone una divisione dei religiosi in tre raggruppamenti: i mercanti, i corsari e i passeggeri<sup>24</sup>. Solo questi ultimi, però, gli autentici viandanti, sono i chierici destinati al buon porto<sup>25</sup>.

Nella prospettiva scardeoniana sono già dannati gli avari mercanti, preti e frati troppo presi da molestie del secolo e da pensieri di feste e denari, e "i dispietati pirati della chiesa", "appartenenti al demonio", "ministri di Sathanasso", espressioni già usate nei loro scritti da S. Agostino, S. Benedetto e S. Francesco, fonti inesauribili e punti costanti di riferimento per il sacerdote patavino<sup>26</sup>.

Analogo ideale della chiesa purificata anima la produzione erasmiana, soprattutto nell'*Enchiridion militis christiani*, l'opera che più si avvicina alla *Nave evangelica* nel-

lo spirito di una "imitatio Christi", intesa come pratica di virtù cristiana. Tuttavia, anche nell'opera *Paràklesis*, l'*Esortazione allo studio della filosofia cristiana*, Erasmo attinge alle fonti alle quali lo Scardeone continuamente fa riferimento: Cipriano, Ambrogio, Girolamo, Giovanni Crisostomo e Agostino<sup>27</sup>. Soprattutto il vescovo di Ippona rappresenta, per il sacerdote padovano come per Erasmo, l'autorevole interprete del filosofo per eccellenza, Platone, che diventa, quindi, ispiratore di un pensiero cristianizzato<sup>28</sup>.

Lo Scardeone, del resto, riconosce da Origene a Crisostomo le sue indiscusse fonti anche per altri lavori di carattere teologico, primo fra tutti il *De castitate*, opera nata negli anni trenta come risposta alle tesi luterane, contestate alla luce delle proposte della Bibbia e dei padri della chiesa<sup>29</sup>.

La *Nave evangelica*, quindi, dopo un decennio di tensioni e di contrasti, rappresenta i punti fondamentali del pensiero dello Scardeone, sempre più convinto della necessità di percorrere senza peccati il faticoso tragitto dell'esistenza, la cui fugacità invita ad una purificazione precoce per non trovarsi come peccatori e rei al giudizio di Dio<sup>30</sup>.

Il seneciano *De brevitae vitae* ispira

<sup>22</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. IV, c. 4v-6r.

La castità, la povertà e l'obbedienza sono tematiche fondamentali per E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cap. IX, p. 227-233 (castità); cap. X, p. 234-238 (povertà) e cap. XIII, p. 247 (obbedienza).

<sup>23</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. IV, c. 6r.

Lo stesso motivo di Cristo, concepito come unica guida per i fedeli, si riscontra in E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cap. VIII, canone VI, p. 171-172 e in E. DA ROTTERDAM, *La preparazione alla morte*, a cura di A. AUTIERO, Roma 1984, p. 99-100.

<sup>24</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. V, c. 6r-7v.

Nel pensatore olandese si assiste alla dicotomia cristiano-mondano: E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, Cap. VIII, canone II, p. 109-110.

<sup>25</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. V, c. 6v.

Secondo il teologo olandese si salvano coloro i quali si incamminano verso la perfetta pietà: E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cap. VIII, canone V, p. 126-127.

<sup>26</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. V, c. 6r-7v e cap. VI, c. 7v-10v.

<sup>27</sup> E. DA ROTTERDAM, *L'esortazione allo studio della filosofia cristiana*, in *La formazione cristiana dell'uomo*, a cura di E. ORLANDINI TRAVERSO, Milano 1989, p. 427-444.

<sup>28</sup> Sia lo Scardeone sia Erasmo ricordano sovente l'ispiratore Agostino. In particolare SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. XXII, c. 27r-28r ed E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cap. VIII, canone VI, p. 177-178.

<sup>29</sup> DONDI OROLOGIO, *Serie cronologico-istorica*, p. 197.

<sup>30</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. XL, c. 54v-55v.

per tanto l'opera dello Scardeone, vicina all'*Enchiridion* erasmiano, quando l'olandese, ancora nel capitolo ottavo, si ferma a considerare la necessità di non prorogare i tempi del pentimento e della conversione<sup>31</sup>.

Vecchio e Nuovo Testamento del resto suggeriscono incessantemente il bisogno di affrancarsi dal peccato per non essere trascinati nei profondi gorghi della perdizione, come ammonisce il salmo 69, *Il canto dell'angoscia mortale*<sup>32</sup>.

Negli intensi capitoli della *Nave evangelica* lo Scardeone approfondisce la tematica dei tre santi voti, castità, povertà e obbedienza ed il riferimento alla chiesa corrotta, che egli ben conosce, è evidente<sup>33</sup>.

Anche se per Erasmo il valore di tali precetti, castità povertà e obbedienza, assume una gamma di sfumature sicuramente diversa, tuttavia il parametro che accomuna sul piano delle mentalità i due umanisti è certamente l'ideale di una chiesa purificata.

In sintonia con la sensibilità erasmiana è un'ulteriore metafora dello Scardeone che, nei capitoli XV-XVII, interpreta la nave come sintesi delle tre virtù teologali.

La speranza è quindi assimilata alla prua, capace di solcare impavida le procelle degli oceani, consapevole però dell'aiuto imprescindibile di Dio<sup>34</sup>.

La fede è identificata con la poppa, solida, sicura e resistente alle intemperie. Paolo, nella *Lettera agli Efesini*, suggerisce: "Impossibile est sine fide placere Deo"<sup>35</sup>.

La disquisizione dotta ed approfondita, relativa alla fede, avvicina ancora una volta

il prete padovano all'esegesi erasmiana su questa virtù teologale. Lo Scardeone, infatti, come Erasmo, contrappone la sua "dottrina fidei" a quella dei luterani.

La carità, infine, è il corpo stesso della nave, la più consistente fra le virtù, longanime, benigna, non invidiosa, mai superba, pronta a servire, disinteressata, imperturbabile e lieta solo con il vero<sup>36</sup>. Così la rammenta in tanti suoi passi Erasmo, che sovente si rifà, come lo Scardeone, al suggerimento di Paolo, sia nella *Lettera ai Romani*, sia nella *Lettera ai Corinti 13*, dove l'apostolo sostiene appunto: "Fides, Spes, Charitas, tria haec virtutes manent, maior autem earum est Charitas"<sup>37</sup>.

I naviganti, assimilati ai credenti, vivono a bordo, "in navicula Christi", folgorati dalla grazia, suffragata però dal bene operare in una duplice realtà di corpo e di anima.

La grazia diventa "l'argana" del battello, capace di disincagliare qualsiasi imbarcazione arenata nei luoghi sperduti: è l'aiuto divino in grado di risollevarlo dagli abissi gli spiriti più abietti. Nessuno può dimenticare l'ammonimento di Timoteo: "Noli negligere gratiam quae in te est"<sup>38</sup>.

I riferimenti alla Bibbia, costanti nell'opera, convergono nel riconoscimento di una matrice comune, di un leit-motiv spirituale, che ispira i filologi dell'umanesimo cristiano, primo fra tutti Erasmo, ma, su percorsi paralleli, anche lo Scardeone e i suoi "comites" spirituali attingono all'inesauribile fonte del Vecchio e del Nuovo Testamento.

La barca, del resto, è metafora evidente della croce di Cristo: albero e antenna si in-

<sup>31</sup> E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cap. VIII, canone V, p. 169-171.

<sup>32</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. VII, c. 11r.

<sup>33</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. IV, c. 4v-6r e cap. VIII, c. 13v.

<sup>34</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. XV, c. 18r-18v (speranza).

<sup>35</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. XVI, c. 19v-20r (fede).

<sup>36</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. XVII, c. 20r-22r (carità).

<sup>37</sup> E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, cap. VIII, canone V, p. 141-142, p. 159-163; cap. VIII, canone VI, p. 204-206.

<sup>38</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. XXIV, c. 29r-31r.

crociano e offrono la rappresentazione fondamentale già delineata da S. Agostino: "Totus nobis figatur in corde qui pro nobis fixus est in cruce"<sup>39</sup>.

La sensibilità cristiana diventa, così, oltre i dogmi e i riti, vita ispirata dalla fede e vissuta in uno spirito di carità, come esplicitamente ammonisce Erasmo nella sua *Esortazione allo studio della filosofia cristiana*<sup>40</sup>.

I contenuti erasmiani, reinterpretati dall'interno della chiesa dal sacerdote Scardeone, diventano motivo di dibattito per il mite parroco ormai canonico della Cattedrale. Egli, carico d'anni e d'esperienza, è teso a perseguire il suo progetto di chiesa purificata. Accanto a lui altri appoggiano le sue iniziative e proseguono l'itinerario di riforma

della Chiesa secondo prospettive già suggerite dallo stesso Erasmo.

Preziose lettere, infatti, ricollegano l'umanista olandese ad alcune personalità rilevanti del Capitolo padovano, tra cui Ludovico San Bonifacio, Pietro Bembo e Luca Bonfio, legato, questi, al Trissino, a Massimo Massimi e a Niccolò Pellizzari, principali esponenti del movimento riformatore calvinista vicentino<sup>41</sup>.

Stimolante sembra quindi un'indagine che permetta di approfondire l'influenza del pensiero erasmiano su questo gruppo di intellettuali laici ed ecclesiastici, ormai consapevoli della necessità di pervenire alla "chiesa purificata", secondo il progetto di Erasmo<sup>42</sup>.



Riproduzione da I. PH. TOMASINI *Illustrium virorum elogia iconibus exornata*, Patavii 1630.

<sup>39</sup> SCARDEONE, *Nave evangelica*, cap. XXVII, c. 33v-34r.

<sup>40</sup> E. DA ROTTERDAM, *L'esortazione allo studio della filosofia cristiana*, p. 338-340.

<sup>41</sup> A. OLIVIERI, *La riforma in Italia. Strutture e simboli, classi e poteri*, Milano 1979, p. 119 (per il Massimi); A. OLIVIERI, *Eresie, fanglie e società nel Cinquecento: studi, ricerche*, Padova 1988, p. 33-97 (movimento calvinista vicentino); p. 99-114 (per il Trissino); p. 159-169 (per il Massimi) e A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma 1992, p. 246-260 (per i rapporti tra Erasmo, Trissino e il Bonfio).

<sup>42</sup> Oltre ai succitati saggi di A. OLIVIERI risulta suggestiva la lettura di P.S. ALLEN e H.M. ALLEN, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami (1529-1530)*, t. VIII, Oxonii 1934, p. 477-478, epistola 2347 a Luca Bonfio, decano della Cattedrale di Padova.

## MUSICA VOCALE E SCELTE EDITORIALI NELLA VENEZIA DEL PRIMO CINQUECENTO

Nel Cinquecento, per la prima volta rispetto ai secoli precedenti, è possibile indagare e valutare il diffondersi del gusto e dello stile musicali da un punto di vista totalmente nuovo; proprio come avvenne per la cultura in genere (musica esclusa) con la nascita della stampa<sup>1</sup>. Così come con l'invenzione di Gutenberg per l'umanità era iniziata una nuova era, anche per la musica nei primi anni del Cinquecento si concretizzarono possibilità di circolazione che andavano ben al di là delle più fantastiche previsioni grazie all'invenzione della stampa musicale a caratteri mobili. Esempi di stampa musica-

le in incunaboli<sup>2</sup> risalgono agli ultimi decenni del Quattrocento, ma si trattava solo di esperimenti che consentivano di inserire esempi musicali in trattati, brevi melodie in gregoriano nei messali e spesso di stampare solo il tetragramma che successivamente sarebbe stato riempito di note da un amanuense<sup>3</sup>. In alcuni casi si tratta anche di edizioni ottenute mediante l'impiego dei caratteri mobili ma la musica stampata è sempre monodica di tradizione gregoriana.

L'invenzione di un metodo di stampa agevole, ma ben presto migliorato per ottenere una produttività maggiore a fronte di costi

<sup>1</sup> ARMANDO PETRUCCI, *Il libro manoscritto*, in *Letteratura italiana*, II: *Produzione e consumo*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 499-524, in particolare il capitolo *Scrittura e stampa*, pp. 522-524; AMEDEO QUONDAM, *La letteratura in tipografia*, ivi, pp. 555-686. Per una panoramica generale cfr. RUDOLPH HIRSCH, *Stampa e lettura fra il 1450 e il 1550*, in *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica e critica*, a cura di Armando Petrucci, Bari, Laterza, 1977, pp. 1-50 e LUCIEN FEBVRE - HENRI-JEAN MARTIN, *La nascita del libro*, a cura di Armando Petrucci, Bari, Laterza, 1992<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> OTTO KINKELDEY, *Music and Music Printing in Incunabula*, «Papers of the Bibliographical Society of America», XXVI, 1932, pp. 89-118; KATHI MEYER, *New Facts on the Printing of Music Incunabula*, «Papers read by Members of the American Musicological Society», 1946, p. 80 sgg.

<sup>3</sup> Per la stampa musicale quattrocentesca vale la pena di citare le prime testimonianze: *Psalterium* edito a Maganza nel 1457 da Johann Fust e Peter Schöffer (soci di Gutenberg); CHARLIER JEAN DE GERSON, *Collectorium super Magnificat*, Esslingen, Conrad Fyner, 1473; *Graduale Costantinense* con neumi gotici edito nella Germania meridionale (1473); *Missale*, Roma-Milano, Michael Zarotus, 1476; *Missale secundum consuetudinem Curie Romane*, con neumi quadrati, stampato a Roma da Ulrich Han nel 1476; FRANCISCUS NIGER, *Grammatica brevis*, Venezia, Theodor von Würzburg, 1480; BARTOLOMEO RAMIS DE PAREJA, *Musica Practica*, Bologna, Baldassarre Riberia, 1482; NICOLA BURZIO, *Musices Opusculum*, Bologna, 1487; SEVERINO BOEZIO, *De Musica*, Venezia, Giovanni e Gregorio de Gregori, 1492; JOHANNES TRINCTORIS, *Terminorum musicae diffinitorium*, Treviso, Gerardo de Lisa, 1495; FRANCHINO GAFFURIO, *Practica Musicae*, Milano, Giovan Pietro Lomazzo, 1496. Cfr. CLAUDIO SARTORI, *Dizionario degli editori musicali*, Firenze, Olschki, 1958; ID., «voce» *Stampa musicale* in *Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti. Il lessico*, IV, Torino, UTET, 1984, p. 384 sg. e *Cinque secoli di stampa musicale in Europa*, Napoli, Electa, 1985, pp. 17-24.

minori, si deve a Ottaviano Petrucci da Fossombrone<sup>4</sup>, stabilitosi a Venezia nel 1490<sup>5</sup>. Nel 1498 ottiene il privilegio ventennale di stampa e vendita nei territori della Repubblica di musica mensurale, intavolature per liuto e musica per organo, a seguito di una petizione rivolta alla Signoria di Venezia il 25 maggio 1498<sup>6</sup>. Inizia così con Petrucci l'epoca della stampa a caratteri mobili finalmente applicata al repertorio polifonico vocale – sacro (ma non gregoriano) e profano – e strumentale; in questa particolarità consiste la sua innovazione piuttosto che nell'invenzione dei caratteri mobili in musica che già erano stati impiegati nella seconda metà

del Quattrocento sebbene in forma molto più elementare e rozza<sup>7</sup>. I prodotti della sua officina saranno inizialmente il risultato dell'associazione con i librai Amedeo Scotto e Niccolò di Raphael con il sostegno dei letterati Girolamo Donato e Bartolomeo Budrio dedicatari dell'opera della prima edizione di Petrucci<sup>8</sup>. In breve la sua produzione sarà la testimonianza delle relazioni fra musica franco-fiamminga e italiana nei primi anni del XVI secolo<sup>9</sup>. Nel 1501<sup>10</sup> Petrucci pubblica l'*Harmonice Musices Odhecaton*<sup>11</sup> grazie alla collaborazione dei librai Scotto e Raphael, pietra miliare dell'editoria musicale che raccoglie, assieme ai *Canti*

<sup>4</sup> Cfr. BRUCE PATTISON, *Notes on Early Music Printing*, «The Library», IV, 1939, pp. 239-421; STANLEY BOORMAN, *Petrucci at Fossombrone: Some new Editions and Cancels*, in *Source Materials and the Interpretation of Music: a memorial volume to Thurston Dart*, a cura di Ian Bent, London, Stainer & Bell, 1981, pp. 129-153; Id., *Petrucci's Typesetters and the Process of Stemmatology*, in *Formen und Probleme der Überlieferung mehrstimmiger Musik im Zeitalter Josquins Desprez*, a cura di Ludwig Finscher, Quellenstudien zur Musik der Renaissance I (= Wolfenbütteler Forschungen, 6), Monaco, Kraus International, 1981, pp. 245-280; F. COVIELLO, *Dalla tradizione manoscritta all'invenzione dei caratteri mobili della musica: Ottaviano de' Petrucci - Inediti della Biblioteca Passionei*, Fossombrone, 1986.

<sup>5</sup> Per un quadro pressoché esaustivo sulla produzione petrucciana si rimanda a C. SARTORI, *Bibliografia delle opere musicali stampate da Ottaviano Petrucci*, Firenze, Olschki, 1948 (Biblioteca di bibliografia italiana, 18); Id., *Nuove conclusioni aggiunte alla «Bibliografia del Petrucci»*, «Collectanea historiae musicae», I, 1953, pp. 175-210. Inoltre: GIUSEPPE CECCARELLI - MARIO SPACCAZOCCHI, *Tre carte musicali a stampa inedite di Ottaviano Petrucci*, Fossombrone, s.e., 1976.

<sup>6</sup> ANTON SCHMID, *Ottaviano dei Petrucci da Fossombrone, der erste Erfinder des Musiknoten druckes mit beweglichen Metalltypen*, Vienna, Rohmann, 1845; G. CECCARELLI, *Note biografiche di Ottaviano de' Petrucci*, Fossombrone, 1966. Per una puntuale traccia sulla biografia e sull'opera dello stampatore si veda la relativa «voce» redatta da FRANCESCO LUISI nel *Dizionario enciclopedico* cit. *Le biografie*, V, Torino, UTET, 1987, p. 678 sg. Inoltre: RICHARD AGEE, *The Venetian Privilege and Music Printing in the Sixteenth Century*, «Early Music History», III, 1983, pp. 1-42. Per una panoramica sull'editoria veneziana si veda RINALDO FULIN, *Documenti per servire alla storia della tipografia veneziana*, «Ateneo veneto», XXIII, 1882, pp. 84-212, 390-405 e A. QUONDAM «Mercanzia d'onore» «Mercanzia d'utile», *Produzione libraria e lavoro intellettuale a Venezia nel Cinquecento*, in *Libri, editori e pubblico* cit., pp. 51-104 (e la relativa bibliografia).

<sup>7</sup> KATHI MEYER - EVA JUDD O' MEARA, *The Printing of Music 1473-1934*, «The Dolphin», II, 1935, pp. 171-207.

<sup>8</sup> S. BOORMAN, *Early Music Printing: An Indirect Contact with the Raphael Circle*, in *Renaissance Studies in Honor of Craig Hugh Smyth*, a cura di A. Morrogh, Firenze, Giunti Barbera, 1985, I, pp. 533-550; Id., *Early Music Printing: Working for a Specialized Market, in Print and Culture in the Renaissance: Essay on the Advent of Printing in Europe*, a cura di G. P. Tyson e S. S. Wagonheim, Newark, The Univ. of Delaware Press, 1986, pp. 222-225.

<sup>9</sup> ANNE-MARIE BAUTIER-REGNIER, *L'édition musicale italienne et les musiciens d'outremer au XVI<sup>e</sup> siècle (1501-1563)*, in *La Renaissance dans les provinces du Nord*, a cura di François Lesure, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1958, pp. 27-49; CLAUDIO GALLICO, *Dal Laboratorio di Ottaviano Petrucci: immagine trasmissione e cultura della musica*, «Rivista Italiana di Musicologia», XVIII, 1982, pp. 187-206.

<sup>10</sup> 15 maggio 1501, testimonianza il colophon.

<sup>11</sup> GUSTAVE REESE, *The First Printed Collection of Part-Music: The Odhecaton*, «The Musical Quarterly», XX, 1934, p. 39 sgg.; HELEN HEWITT, *Harmonice Musices Odhecaton A*, Cambridge, Massachusetts, The Medieval Academy of America, 1942; Stanley Boorman, *The "First" Edition of the Odhecaton A*, «Journal of American Musicological Society», XXX, 1977, pp. 183-207.

*B*<sup>12</sup> e *Canti C* (1502, 1504), il meglio del repertorio franco-fiammingo di chansons a 3 e 4 voci dove i musicisti «oltramontani» fanno la parte del leone: Josquin Despres, Obrecht, Isaac, Agricola, Compère, Buisson, Ockeghem ed altri, ma nessun musicista italiano. Anche in campo sacro la presenza fiamminga è notevole: sin dai 33 *Motetti A* del 1502 la totalità dei nomi è fiamminga (Josquin, Brumel, Weerbecke, Compère, Agricola, Ghiselin ecc.) e probabilmente i pochi numeri anonimi prima o poi saranno attribuiti a musicisti fiamminghi. La stampa di intavolature inizia invece nel 1507, forse stimolata dall'analogo privilegio, in questo caso decennale, concesso nel marzo 1505 dal Senato veneziano a Marco Dall'Aquila che peraltro non produsse mai alcuna intavolatura<sup>13</sup>; Petrucci ne pubblicherà quattro libri fra il 1507 e il 1509<sup>14</sup> oltre al *Primo libro di frottole intavolate*<sup>15</sup>.

Un dato tecnico merita di essere rilevato nelle edizioni petrucciane. La musica profana è interamente stampata in fascicoli uni-

ci con le parti disposte «ad apertura di libro» (libro corale), ossia con il Cantus (o Superius) e Tenor sulla pagina di sinistra e l'Altus e Bassus sulla pagina di destra, derogando da una prassi immediata che non richiedesse l'atto di copiare le parti o prevedendo un'esecuzione domestica<sup>16</sup>; da non tralasciare poi la prassi di «sonare a libro», ossia realizzare su uno strumento polivoco musiche polifoniche le cui parti non sono poste in partitura ma separate su due pagine (*verso-recto*)<sup>17</sup>. Il repertorio sacro, segnatamente alle messe e ai mottetti, è pressoché interamente stampato in fascicoli separati – uno per ogni voce – presupponendo un uso rigorosamente pratico nel luogo sacro<sup>18</sup>.

La produzione veneziana dello stampatore si conclude nel 1509 con il primo libro di frottole intavolate per voce e liuto dal Bossinensis<sup>19</sup>, dopodiché, dal 1511, opererà nel suo paese d'origine<sup>20</sup> per concludere nel 1520<sup>21</sup> la sua attività di stampatore musicale con l'edizione delle musiche di Ber-

<sup>12</sup> *Canti B numero Cinquanta*, a cura di Helen Hewitt, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1967.

<sup>13</sup> Per le vicende biografiche e per la fondamentale documentazione archivistica relativa a Petrucci si veda C. SARTORI, *Bibliografia* cit., pp. 14-26 e Id., *Commemorazione di Ottaviano de' Petrucci. Conferenza tenuta in Fossombrone il 16-X-1966*, Fossombrone, 1966.

<sup>14</sup> ALFRED EINSTEIN, *Das Elfe Buch des Frottole*, «Zeitschrift für Musikwissenschaft», X, 1927-28, pp. 613-624; M. GARROS, *Un exemplaire du 5<sup>e</sup> livre des Frottole de Petrucci à la Bibliothèque Sainte Geneviève*, «Revue de musicologie», XXXII, 1953, p. 172 sg.

<sup>15</sup> Per tale produzione si rimanda all'articolo di Franco Rossi nel presente volume.

<sup>16</sup> Unica eccezione la *Musica di messer Bernardo Pisano sopra le canzone [sic] del Petrarca*, 1520, edita in parti separate.

<sup>17</sup> BENVENUTO DISERTORI, *La leutista di Brera o del sonare a libro*, in Id., *La musica nei quadri antichi*, Trento, Manfrini, 1978, pp. 29-32.

<sup>18</sup> Si adeguano a questa prassi editoriale tutte le raccolte di messe e quasi tutte quelle di mottetti (*Motetti C*, 1504; *Motetti libro quarto*, 1505; *Motetti a cinque libro primo*, 1508 e i quattro libri di mottetti *De la corona*, 1514, 1519).

<sup>19</sup> *Tenori e contrabassi intabulati col sopran in canto figurato per cantar e sonar col lauto Libro primo. Francisci Bossinensis Opus* (27 marzo 1509).

<sup>20</sup> La prima stampa edita a Fossombrone (10 maggio 1511) è il secondo libro delle frottole intavolate dal Bossinensis (C. SARTORI, *Little Known Petrucci Publication: The Second Book of Lute Tablatures by Francesco Bossinensis*, «The Musical Quarterly», XXXIV, 1948, p. 234 sgg.). Claudio Sartori (*Bibliografia* cit., p. 29) rileva la superiorità delle edizioni veneziane rispetto a quelle prodotte a Fossombrone sia per la qualità della carta che per l'accuratezza e l'eleganza della stampa, in particolare per i frontespizi e le iniziali ornate del testo.

<sup>21</sup> Proprio sul volgere del secondo decennio del secolo l'istriano Andrea Antico, approfittando del vuoto lasciato da Petrucci, si trasferirà da Roma a Venezia per stampare (o ristampare proprie edizioni romane) in proprio o in collaborazione con Luca Antonio Giunta, una volta ottenuti i prescritti privilegi di stampa. La sua attività era iniziata nel 1510 con un'edizione «pirata» *Canzoni nove con alcune scelte de varii libri di canto* (edizione nata dal-

nardo Pisano su testi di Petrarca<sup>22</sup>. È uno dei tanti esempi tra il 1520 e '30 di canzoni prossime alla forma del madrigale<sup>23</sup>, termine che musicalmente apparirà solo nel 1530 nei *Madrigali de diversi excellentissimi musici* editi a Roma da Valerio Dorico a parti separate, ognuna con il proprio testo poetico. Fra il 1501 e il 1520 Petrucci pubblica musica sacra, profana, intavolature di liuto in forma antologica e monografica mentre la stampa musicale acquisisce sempre più una specifica funzione nella diffusione della cultura musicale del primo ventennio del secolo. La sua produzione – 59 edizioni, ristampe comprese, di musica vocale e strumentale – è prevalentemente concentrata negli anni 1503-1508, ossia nel pieno della sua attività veneziana con 39 stampe<sup>24</sup> mentre solo 6 numeri si contano nel 1501-02 e 1509<sup>25</sup>; le restanti 14 edizioni, prevalentemente di musica sacra, vanno ascritte all'attività svolta a Fossombrone nel periodo 1511-20<sup>26</sup>. Grazie a lui il repertorio frottolistico, che già vantava un quarto di secolo di vita nell'ambito cortigiano, diviene fruibile e trova nuovi cultori anche nell'Italia del centro-sud<sup>27</sup>. Maestri fiamminghi come Josquin, Obrecht, Brumel, Ghiselin, de La

Rue, de Orto, Agricola, Isaac, Weerbecke, Martin, de Févin, Mouton divengono accessibili e penetrano sempre più negli ambienti musicali, mentre la letteratura per liuto entra ufficialmente nella tradizione scritta favorendo la crescita e l'affermazione del repertorio<sup>28</sup>. La circolazione delle edizioni musicali favorisce l'accelerazione del processo conoscitivo della musica italiana e d'oltralpe; l'inverso di quanto accadde nel secolo precedente in cui tale produzione era custodita gelosamente entro ambiti ristretti e condannata ai tempi della vita manoscritta. Grazie anche all'opera di Petrucci negli anni Venti si giunge a una maturazione artistica che spinge le nuove generazioni a un ripensamento estetico e favorisce la rinascita della musica italiana grazie anche al madrigale che trova una significativa testimonianza nell'edizione delle musiche di Bernardo Pisano (cit.), agendo sempre più nella sfera culturale umanistica alla pari dei coevi editori Manuzio, Giunta, Sessa, Griffio e Torresano.

Tra i musicisti che godranno di particolare fortuna grazie anche all'invenzione di Petrucci figura Josquin Despres<sup>29</sup>, destinato a divenire in breve uno dei compositori

più rappresentati nelle prime edizioni antologiche petruciane di chansons<sup>30</sup> e di motetti<sup>31</sup>. Josquin sarà il primo autore edito in forma monografica, con la pubblicazione di sei messe, sin dagli esordi dello stampatore<sup>32</sup> e l'unico ad essere ripreso in altre stampe monografiche e in ristampe<sup>33</sup>. Andrea Antico include tre messe nel *Liber quindecim missarum electarum* (Roma, 1516). La stampa tedesca, invece, dapprima ignora le musiche di Josquin<sup>34</sup> e solo dopo la sua scomparsa lo considererà con particolare intensità tra il 1536 e il '46 con successive pause e riapparizioni<sup>35</sup>. Un altro musicista fiammingo che pubblicherà presso Petrucci una raccolta monografica di cinque messe a quattro voci sarà Heinrich Isaac (1506), preceduto da sei messe a 4 voci di de Orto nel 1505. A questi si aggiunge Jacob Obrecht – maestro del coro di fanciulli a Utrecht dove forse Erasmo fu uno dei suoi allievi negli anni 1477-78 – del quale Petrucci pubblicherà cinque messe a 4 voci (1503) due delle quali su cantus firmus di altrettante chansons di Antoine Busnois (*Fortuna desperata* e *Je ne demande*). Assieme a Josquin, Antoine Brumel è uno dei più importanti musicisti alla fine del XV secolo e sue musiche verranno pubblicate da Petrucci nel 1503<sup>36</sup> e in altre antologie. Andrea Antico pubblica a Venezia nel 1520 una raccolta di vari auto-

ri *Mottetti novi e Chanzoni francoise a quattro* e il nome di Brumel figura accanto a Josquin, Pierre de La Rue, Mouton, Willaert ed altri celebri oltramontani. Inoltre altre cinque messe in edizioni veneziane e romane (Petrucci e Antico) e d'oltralpe (Grapheus a Norimberga).

Nel 1508, l'epoca in cui Erasmo frequenta la tipografia di Aldo Manuzio per seguire la stampa degli *Adagia*<sup>37</sup>, Petrucci edita due libri di laudi prevalentemente a 4 voci<sup>38</sup> che costituiranno un primo riferimento dello stile palestriniano e soprattutto si porranno quale modello dal quale prenderà avvio lo sviluppo armonico dei secoli successivi, ovvero una serie di accordi uniti funzionalmente tra di loro. Tale scrittura era già apparsa più volte nelle musiche fiamminghe tardo quattrocentesche (nelle invocazioni ai santi e nelle preghiere) e si andava diffondendo in molti autori italiani che risentivano dell'esempio transalpino. La lauda polifonica, la cui struttura musicale non è troppo discosta da quella della frottola essendo i compositori per lo più impegnati anche nel campo frottolistico, è una delle forme musicali che più sono debitorie della propria diffusione alle edizioni di Petrucci, stante la debole tradizione manoscritta che caratterizzò questa espressione devozionale nella fisionomia polifonica<sup>39</sup>.

la società con il miniatore G. B. Columba e il tipografo Marcello Silber) - che, per la metà, era costituita di brani tolti da edizioni di Petrucci.

<sup>22</sup> *Musica di messer Bernardo Pisano* cit. Petrucci, su invito del Senato veneziano, tornerà a Venezia nel 1536 per dedicarsi alla sola stampa di classici latini e italiani.

<sup>23</sup> FRANK A. D'ACCONE, *Bernardo Pisano and the Early Madrigal*, in *Internationale Gesellschaft für Musikwissenschaft: Report of the Tenth Congress*, a cura di Dragotin Cvetko, Ljubljana, 1967, pp. 95-107.

<sup>24</sup> 1503 (7), 1504 (5), 1505 (8), 1506 (4), 1507 (8), 1508 (7).

<sup>25</sup> 1501 (2), 1502 (2), 1509 (2).

<sup>26</sup> 1511 (1), 1512 (1), 1514 (3), 1515 (5), 1516 (1), 1519 (3), 1520 (1). Solo quattro edizioni sono di musica profana.

<sup>27</sup> KNUD JEPPESEN, *La Frottola: Bemerkungen zur Bibliographie der ältesten weltlichen Notendrucke in Italien*, Copenhagen, 1968. Sulla diffusione della frottola, con riferimenti alle edizioni, cfr. FRANCESCO LUISI, *Apografo miscellaneo marciano*, Venezia, Ed. Fondazione Levi, 1979, pp. XIX-XXX e *passim*.

<sup>28</sup> Per una panoramica europea sulla musica nel Rinascimento cfr. GUSTAVE REESE, *Music in the Renaissance*, New York-London, Norton & Company, 1952, trad. it. di Alberto Batisti e Alberto Carotto: *La musica nel Rinascimento*, Firenze, Le Lettere, 1990; segnatamente al fenomeno vocale profano in ambito italiano: F. LUISI, *Del cantar a libro...o sulla viola. La musica vocale nel Rinascimento. Studi sulla musica vocale profana in Italia nei secoli XV e XVI*, Torino, ERI, 1977.

<sup>29</sup> JEREMY NOBLE, *Ottaviano Petrucci: His Josquin Editions and Some Others*, in *Essays Presented to Myron P. Gilmore*, a cura di S. Bertelli e G. Ramakus, Firenze, La Nuova Italia, 1978, II, pp. 433-445; THOMAS LEE NOBLITT, *Textual criticism of selected works published by Petrucci*, in *Formen und Probleme der Überlieferung mehrstimmiger Musik im Zeitalter Josquins Despres*, a cura di Ludwig Finscher, Quellenstudien zur Musik der Renaissance I (= Wolfenbütteler Forschungen, 6), München, Kraus International, 1981, pp. 201-244.

<sup>30</sup> *Harmonice Musices Odhecaton*, 1501; *Canti B*, 1502; *Canti C*, 1502.

<sup>31</sup> *Motetti A*, 1502; *Motetti de Passione*, 1503; *Motetti C*, 1503; *Motetti libro quarto*, 1505; *Motetti a cinque libro primo*, 1508. Cfr. MARTIN PICKER, *The Motet Anthologies of Petrucci and Antico published between 1514 and 1521: a Comparative Study*, in *Formen und Probleme* cit., pp. 181-199.

<sup>32</sup> *Misse Josquin*, 1502.

<sup>33</sup> *Missarum Josquin Liber Secundus*, 1505; *Liber Tertius*, 1514 e le ristampe dei primi due libri (1515, 1516).

<sup>34</sup> Unica eccezione: 8 motetti inseriti nell'antologia *Liber selectarum cantionum*, Augsburg, Grimm & Wyrung, 1520.

<sup>35</sup> In particolare gli stampatori tedeschi dimostreranno il loro interesse nei confronti della produzione mottettistica mentre in un solo caso prenderanno in considerazione le messe di Josquin: *Missae tredecim*, Nürnberg, Johann Ott, 1539.

<sup>36</sup> L'edizione comprende cinque messe di Brumel.

<sup>37</sup> Cfr. l'Introduzione di Silvana Seidel Menchi a ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, *passim*.

<sup>38</sup> Cfr. KNUD JEPPESEN, *Die neuent-deckten Bücher der Lauden des Ottaviano dei Petrucci und andere musikalische Seltenheiten der Bibliotheca Colombina zu Sevilla*, «Zeitschrift für Musikwissenschaft», XII, 1929, pp. 73-89.

<sup>39</sup> GIULIO CATTIN, *Il Quattrocento*, in *Letteratura italiana, VI: Teatro, musica, tradizione dei classici*, Torino, Einaudi, 1986, p. 317 sg.



Proseguendo nella produzione petrucciana, si pongono all'attenzione gli undici libri di frottole (l'ultimo è andato perduto) apparsi tra il 1504 e il 1514 che si caratterizzano per la predominanza di autori di area padana tra i quali spiccano i veronesi Bartolomeo Tromboncino e Marco Cara, con qualche presenza centro-meridionale<sup>40</sup>. Nonostante si tratti di una forma semplice d'origine popolare essa non tarda a risentire dell'influenza fiamminga in particolare nell'impiego di una tecnica contrappuntistica. Con maggior frequenza si abbandona il consueto impianto accordale a quattro voci in favore della seguente condotta: il Tenor ha carattere di vagans (ossia la sua estensione si sovrappone a quella di una delle tre parti); i due Superius procedono parallelamente (l'inizio è talvolta imitativo) mentre il Bassus procede per gradi fondamentali. Molto più modesta era la forma originaria della frottola: a tre voci con andamento prevalentemente omofono senza alcuno dei melismi tipici del Superius petrucciano.

Le scelte di Petrucci, che peraltro ricalcano il gusto e la specificità della creatività musicale dell'epoca, si rivolgono ad autori

fiamminghi per la musica sacra e per le chansons<sup>41</sup>, mentre per frottole, laudi e forme premadrigalistiche lo stampatore preferisce attingere al patrimonio nazionale e non di rado padano, ambito quest'ultimo in cui la frottola trova un terreno quanto mai fertile. È indubbio che Petrucci confidava nel successo commerciale delle edizioni di raccolte individuali solo se si trattava di musicisti d'oltralpe segnatamente alla messa, mentre si conta una sola raccolta di inni<sup>42</sup>, esperienza questa che coinvolgerà una dozzina di musicisti cui corrisponderà l'intera produzione monografica dello stampatore<sup>43</sup>. Secondo questa chiave di lettura si spiega anche la preponderante presenza fiamminga nelle edizioni miscelanee di mottetti<sup>44</sup>, lamentazioni<sup>45</sup> e messe<sup>46</sup>. Ciò sta a confermare ulteriormente i riscontri storici che vedono le più importanti cappelliche musicali dirette da maestri d'oltralpe e popolate da cantori di scuola fiamminga con il conseguente risultato che durante il Quattrocento la creatività italiana sarà pesantemente condizionata dallo sperimentalismo contrappuntistico tipico di questi musicisti.

<sup>40</sup> Cara e Tromboncino operano in ambito mantovano; sempre di origine veronese: Michele Pesenti, Giovanni Brocco, Antonio Rossetto, Pellegrino Cesena, Giorgio Della Porta. Degni di nota anche i padovani Niccolò Pifarò, Onofrio Antenoreo, Antonio Stringari, G. B. Zesso e i veneziani Francesco D'Ana (organista a San Marco fra il 1490 e il 1503) e Giovanni Lullino e molti altri gravitanti nelle diverse corti dell'Italia settentrionale. I nomi dei musicisti citati nelle stampe petrucciane si leggono in C. SARTORI, *Bibliografia* cit. Per un dettagliato e aggiornato resoconto, con nuove attribuzioni, sui rimatori legati alla tradizione polifonica italiana che prelude agli eventi cinquecenteschi si rimanda a G. CATTIN, *Nomi di rimatori per la polifonia profana italiana del secondo Quattrocento*, «Rivista Italiana di Musicologia», XXV, 1990, pp. 209-311. I testi poetici recano la firma di aristocratici letterati dilettanti quali Gaspare Visconti, Niccolò da Correggio, Galeotto del Carretto, Veronica Gambarà, oppure rimatori attivi nelle corti settentrionali: Antonio Tebaldeo, Panfilo Sasso, Olimpo da Sassoferrato ecc. per passare nella seconda metà del Cinquecento a Bembo, Petrarca, Sannazaro, Ariosto e Michelangelo.

<sup>41</sup> LAWRENCE F. BERNSTEIN, *La Couronne et fleur des chansons a troy: a mirror of the French chansons in Italy in the year between Ottaviano Petrucci and Antonio Gardano*, «Journal of American Musicological Society», XXVI, 1973, pp. 1-68.

<sup>42</sup> È del 1507 l'edizione del primo libro di inni di Johannes Martini.

<sup>43</sup> Despres (1502, rist. 1516; 1505, rist. 1515; 1514), Obrecht (1503), Ghiselin (1503), La Rue (1503), Agricola (1505), De Orto (1505), Isaac (1505), Weerbeke (1507), Mouton (1515), de Févin (1515). Unica eccezione, in campo profano, è la cit. raccolta di Bernardo Pisano.

<sup>44</sup> S. BOORMAN, *Petrucci at Fossombrone: A Study of Early Music Printing, with Special Reference to the Mottetti de la Corona (1514-1519)*, Ph. D. dissertation, Univ. of London, 1978.

<sup>45</sup> Si tratta di due libri editi nel 1506. Il secondo presenta dieci numeri di Bartolomeo Tromboncino, una di Weerbeke e due di Erasmus Lapidica.

<sup>46</sup> Per un quadro esaustivo si rimanda alla cit. *Bibliografia* di Sartori.

Diversamente Petrucci guarderà anche alla produzione di stile nazionale e alle innovazioni estetiche che l'esperienza fiamminga aveva stimolato, quasi per reazione, entro i confini della penisola e prevalentemente al nord. Infatti, imbarcandosi in una rischiosa impresa editoriale con la pubblicazione di frottole e di musiche dal contrappunto molto elementare, lo stampatore, emancipandola dalla circolazione manoscritta, dà voce

alla nuova musica che si contrappone alla dominazione fiamminga e che traduce la sensibilità e il gusto italiano più propenso alla melodia accompagnata, magari da un piccolo gruppo vocale, piuttosto che alla scienza artificiosa del contrappunto fiammingo che aveva comunque contaminato la sensibilità italiana considerato che nel Cinquecento anche molti musicisti di origini italiane erano allievi di maestri fiamminghi.

Compere

Tenor

Alons ferons

Bassus

Alons ferons la barbe

Alons ferons la barbe

LOYSET COMPÈRE, *Alons ferons la barbe*, in *Harmonice Musices Odbeaton A*, Venezia, Ottaviano Petrucci, 1501.

Sup.

Sue

Sanctus Sanctus Sanctus Dominus Deus Sabaoth

Gloria in excelsis Deo

Gloria tua Offanna in excelsis

p. 20 11

JOSQUIN DESPRES, *Sanctus* dalla messa *Ave maris stella* (parte del Superius), in *Misse Josquin*, Venezia, Ottaviano Petrucci, 1502

ANT. CAP.

**Tenor**

Ritornata e la speranza Che da me fera partita E cò lei anchor se unita La fidel perseveràza Ritornata e  
 la speràza Che da me fera partita Chi de questa ognithor si fida Sempre agiuge in secur porto  
 Questa e quella in cui sanida Ogni bene ogni conforto  
 Dunque questa uitio e morto Seguir uoglio cù còstàza Ritornata e la speràza Che da me fera partita  
 Ritornata e la speranza

**Altus**

Ritornata e la speranza

**Basses**

Ritornata e la speranza

Per collei da me si ferra Ogni duol infesto e grave Questa sola chiude e ferra El mio cor con fida chiave Dir non so quanto e fuaue L'esser suo chognatro auanza Ritornata	Non sia alcun mai più che dica Che speranza sia fallace Chogni cor pace e ruerica D'umorosa e calda face E sol ha riposo e pace Quel che alberga in la sua stanza Ritornata	Mentre fui de speme primo Trista sempre fu mia uita Hor che ognithor sperando uitio Sento l'ama al ciel salita Perché amor sempre me inuita A gloriella sua danza Ritornata
--	---	---

ANTONIO CAPREOLO, *Ritornata è la speranza*, in *Strambotti, Ode, Frottole, Sonetti. Et modo de cantar versi latini e capituli. Libro quarto*, Venezia, Ottaviano Petrucci, 1505.

PARTE SECONDA

GLI INTELLETTUALI  
DI FRONTE AD ERASMO

- JOSEF IJSEWIN  
Università Cattolica di Lovanio, Belgio
- CESARE VASOLI  
Università di Firenze
- AMEDEO QUONDAM  
Università La Sapienza, Roma
- PAOLO CHERCHI  
Università di Chicago, U.S.A.
- ELISABETTA SELMI  
Università di Padova
- UGO ROZZO  
Università di Udine
- LUCA D'ASCIA  
Università di Pisa
- VALERIO MARCHETTI  
Università di Bologna
- OTTAVIA NICCOLI  
Università di Bologna
- ENNIO STIPČEVIĆ  
Accademia delle Scienze e Arti, Zagabria
- FRANCO ROSSI  
Conservatorio di Musica, Castelfranco Veneto

I RAPPORTI TRA ERASMO  
L'UMANESIMO ITALIANO, ROMA E GIULIO II

Da più di cento anni illustri studiosi del Rinascimento si occupano dei rapporti tra Erasmo e l'umanesimo italiano. Ricordiamoci, per es., i nomi di Pierre de Nolhac, Alphonse Renaudet, Delio Cantimori, Raymond Marcel e Paul Oskar Kristeller<sup>1</sup>. Meno di due anni fa un giovane studioso italiano, Luca d'Ascia, ha pubblicato la sua tesi di laurea su *Erasmus e l'Umanesimo romano*<sup>2</sup>, discussa a Pisa nell'anno accademico 1986/87. Non so se dopo tutte queste ricerche, senza dubbio fondamentali per conoscere l'iter spirituale di Erasmo, sarò in grado di offrire qualche novità nello spazio limitato di questa relazione. Comunque sia, invece di ricapitolare quanto già scritto dai miei predecessori, ho creduto opportuno presentare alcune riflessioni sui rapporti tra Erasmo e gli umanisti italiani, basandomi innanzitutto su una rilettura e uno scrutinio nuovo dei testi erasmiani. Difatti, nel caso di un autore tanto discusso quanto Erasmo, c'è il rischio di leggere piuttosto la letteratura secondaria e di non tornare abbastanza ai testi dell'autore stesso nella loro lingua, - sia chiaro! - originale.

All'inizio di questa relazione desidero, inoltre, precisare che, parlando di "Erasmo e l'umanesimo italiano", intendo discutere gli influssi subiti da Erasmo e le sue reazioni agli stessi influssi. Un tutt'altro discorso sarebbe da fare sull'influsso esercitato da Erasmo in Italia, sia quale umanista che quale scrittore religioso, ma questo argomento preferisco lasciare ad altri specialisti come la professoressa Silvana Seidel Menchi, che ne ha trattato magistralmente nel suo libro fondamentale ed indispensabile su *Erasmus in Italia 1520-1580*<sup>3</sup>.

Il libro di Silvana Seidel-Menchi prende giustamente inizio dall'anno 1520 e ci rammenta così molto opportunamente che nello studio di Erasmo in generale, e di Erasmo e l'Italia in particolare, bisogna fare una netta distinzione tra gli anni prima della bufera luterana da un lato, e gli ultimi quindici anni della sua vita dall'altro. Difatti, nella prima fase che è anche, e di molto, la più lunga, domina un contatto diretto con l'umanesimo italiano e prevale un'attitudine molto positiva e ammirativa nei confronti dello stesso. Nella seconda fase (e

<sup>1</sup> Per la bibliografia riferiamo all'articolo di quest'ultimo, "Erasmus from an Italian Perspective", *Renaissance Quarterly* 23 (1970), 1-14.

<sup>2</sup> Firenze, Olschki, 1991.

<sup>3</sup> Torino, Bollati-Boringhieri, 1987.

questo è importante per capire il *Ciceronianus*) Erasmo lavorò piuttosto da ricordi, ovviamente poco esatti dopo tanti anni – si pensi alla notizia storicamente confusa sulla predica nella Capella Sistina<sup>4</sup> –; inoltre scrisse in una situazione gravemente sconvolta da conflitti che con l'umanesimo ebbero ben poco da vedere, ma che ne intorbidirono lo sviluppo regolare. Finalmente, nelle discussioni su Erasmo e Roma sarà prudente, come intendo dimostrare, lasciare da parte argomenti tratti dal famoso dialogo *Julius Exclusus*.

Nelle pagine seguenti parlerò innanzitutto del primo periodo della vita di Erasmo. Per il secondo dovrei discutere a lungo l'importante libro di Luca d'Ascia, del quale condivido molte idee e conclusioni, ma lo spazio concesso non basta affatto per un tale compito. Inoltre, posso rinviare ad un mio articolo, pubblicato nel 1989 nei *Miscellanea Moreana* per Germain Marc'hadour, precisando però che dopo la lettura del libro di Luca d'Ascia alcuni particolari dovrebbero essere ripensati<sup>5</sup>.

Alla formazione intellettuale e spirituale e all'elaborazione delle opere di Erasmo nella sua fase giovanile hanno concorso due influenze fondamentali, che domineranno vicendevolmente tutta la sua vita ed operato. In primo luogo c'è da rilevare la religiosità nordica della *Devotio Moderna*, in seguito rinforzata da influssi provenienti da amici come l'inglese John Colet e il francescano artesiano Jean Vitrier. L'altro corrente gli è venuto dalla letteratura classica e quella umanistica italiana, rese accessibili dalla nuova arte tipografica, che nei Paesi Bassi si è sviluppata a partire dal 1473, cioè

esattamente durante gli anni scolastici del piccolo Erasmo. In Erasmo, secondo l'opera che scrisse o secondo l'ambiente in cui si mosse, spiccò l'uno o l'altro influsso e non di rado si mescolarono in modo quasi perfetto. Il Kristeller ha creduto di scorgere influssi platonici, cioè ficiniani nel famoso *Enchiridion Militis Christiani*<sup>6</sup>, ma è anche vero che nella stessa opera Erasmo ha attinto largamente da Tommaso a Kempis<sup>7</sup>. L'uno, naturalmente, non doveva escludere l'altro.

Ciò che salta agli occhi di chi legge le opere giovanili di Erasmo è l'entusiasmo quasi illimitato per le lettere classiche e umanistiche, cioè italiane. Già nei primi anni a Stein, Erasmo in una lettera a Cornelio Aurelio, suo amico meno appassionato di quelle lettere, elencò gli autori che furono le sue guide: Virgilio, Orazio, Ovidio, Giovenale, Stazio, Marziale, Claudiano, Persio, Lucano, Tibullo e Propertio per i poeti; Cicerone, Quintiliano, Sallustio e Terenzio per la prosa. Aggiunse poi il nome di Lorenzo Valla, somma autorità "in elegantiarum observantiis", precisando che egli non conobbe altro autore di più acuto ingegno o di più tenace memoria<sup>8</sup>. In altre occasioni elogiò, o mostrò di aver studiato il Poliziano, Ermolao Barbaro, Pico della Mirandola, Leonardo Bruni, Giannantonio Campano, Enea Silvio, Francesco Filelfo, il greco Georgio Trapezunzio e altri ancora. Come li ha conosciuti? Siccome Erasmo non ha potuto andare in Italia prima della sua piena maturità, cioè a quaranta anni circa, è indiscutibile che i contatti con l'umanesimo italiano si siano stabiliti attraverso codici, libri stampati e, da non dimenticare, eruditi tornati a casa dall'Italia come Rodol-

<sup>4</sup> Vedi sotto, la nota 45.

<sup>5</sup> J. ISEWUN, *Erasmus in Rome: a Clash of Humanist Cultures*, "Miscellanea Moreana Essays for Germain Marc'hadour = Moreana" 100, Edited by Claire M. Murphy, H. Gibaud, M.A. Di Cesare (Binghamton, N. Y., 1989), pp. 139-151.

<sup>6</sup> Art. cit. (nota 1 sopra), pp. 9-11.

<sup>7</sup> Su questo aspetto dell'opera ha chiamato la mia attenzione l'amico Johan Ickx.

<sup>8</sup> Lettera Allen I 20, 11. 96-103.

fo Agricola, oppure Italiani venuti al Nord come Fausto Andrelini da Forlì.

Cominciamo dai codici e dai libri stampati. Come ho già detto, le prime tipografie cominciarono a funzionare nei Paesi Bassi quando Erasmo era scolaro a Deventer e a 's Hertogenbosch. Il 1473 segnò l'inizio della nuova tecnica a Utrecht nel Nord ed a Aalst nel Sud. Quattro anni più tardi la stampa entrò anche a Deventer, grande centro scolastico dell'epoca che presto diventò un'importantissimo centro tipografico. Tra i primi libri stampati nei Paesi Bassi figura un discreto numero di testi umanistici italiani: alcune opere del Petrarca, il *De claris mulieribus* del Boccaccio, il *De duobus amantibus* di Enea Silvio, il *De voluptate* di Lorenzo Valla e testi scolastici di Agostino Dati, Guarino, Niccolò Perotti e Stefano Fieschi. Ma nella totalità della produzione tipografica furono soltanto una piccola minoranza tra un mucchio impressionante di libri di teologia, di diritto, di pietà, di traduzioni e di letteratura in volgare. Molti altri testi umanistici arrivarono da officine italiane, innanzitutto veneziane, e parigine, e così Erasmo ha potuto informarsi abbastanza bene sullo sviluppo contemporaneo dell'umanesimo al di là delle Alpi. E non si può nutrire alcun dubbio sul fatto che esempi umanistici italiani stiano all'origine di opere ed idee fondamentali di Erasmo. Bastano tre esempi per dimostrarlo.

1. Lorenzo Valla è stato per Erasmo la guida da seguire nel campo del buon stile latino. Lo ha studiato a fondo in Olanda e a Parigi insieme ad amici quale Guglielmo Hermansz. *Le Elegantiae linguae Latinae*

erano il loro libro prediletto e vademecum. In seguito, Erasmo ha scritto un libro *De Copia*, il cui argomento ricorda un passo del *De vero bono* II 1.1: "Inter omnes orationis virtutes... copia... multo est praestantissima". Notiamo pure che Luca d'Ascia ha rilevato numerose convergenze tra l'*Elogio della Pazzia* e questo dialogo<sup>9</sup>. Ma c'è di più: presso il Valla Erasmo ha trovato finalmente la sua vocazione di filologo biblico. La scoperta di un manoscritto delle *Annotationes in Novum Testamentum* nella biblioteca dell'abbazia premostratense di Park fuori le mura di Lovanio<sup>10</sup> costituisce un momento nevralgico nella carriera scientifica di Erasmo. Mi preme di sottolineare la straordinaria singolarità di questo fatto: il codice si trovava in una delle grandi abbazie del Brabante, a due passi di una università senza biblioteca ma con tanti teologi e contatti con l'abbazia; però, chiaramente nessuno aveva mai mostrato alcun interesse per il lavoro del Valla<sup>11</sup>. Solo Erasmo, che ebbe la mente e l'interesse puntati sull'Italia – questo fu il fattore decisivo – ha capito subito il valore straordinario della sua scoperta, e (significativo anche questo!) pare che non abbia avuto nessun problema a portar via a Parigi il prezioso manoscritto. A meno che si creda ad un furto o trafugamento disonesto da parte di Erasmo, il che mi sembra poco probabile alla luce della pubblicità data all'origine del testo nell'edizione parigina, dobbiamo pensare che per i monaci di Park il Valla contava poco, una cosa assai probabile a quest'epoca nel Brabante.

2. Il mio secondo esempio si riferisce

<sup>9</sup> L. D'ASCIA, o.c., p. 56.

<sup>10</sup> Cf. Allen I 182, e i versi del epigramma di Giodoco Badio, editore del testo a Parigi (13 Aprile 1505), che segue il colofone del libro: "Multa quoque Erasmo debebitur ingenioso, / Multaque *Parcensi* gratia *coenobio*". Erasmo quando parla nella sua lettera di una "caccia" allude all'origine di Park: l'abbazia è stata fondata nel 1129 nel recinto ("park", parco) di caccia del duca di Lovanio donato all'ordine religioso.

<sup>11</sup> Non sappiamo quando il manoscritto sia entrato nella biblioteca. Si potrebbe pensare all'abate Diederik van Tuldel / Teodorico da Tuldel (1462-1494), procuratore generale del suo ordine a Roma prima del 1462 ed amico di Pio II. Tra i suoi amici troviamo Enrico da Zomeren, professore famoso di teologia (1460-1472) a Lovanio, che era stato a Roma dal 1449 in poi e che lasciò la sua biblioteca all'abate di Park.

agli *Adagia*, la cui importanza per i lavori di Erasmo non si deve dimostrare. Nella prefazione della prima edizione parigina (1500) Erasmo mise in rilievo il ruolo di adagi e altre figure con essi connesse per l'acquisizione di un buon stile latino. Si appoggiò, come è naturale, sull'autorità e l'esempio degli autori classici, ma poi si affrettò ad aggiungerci un terzetto umanistico italiano, Ermolao Barbaro, Pico della Mirandola e Angelo Poliziano. Benché "neoterici", cioè autori moderni, non ebbe paura di collocarli tra gli scrittori più grandi e di farne rivali degli antichi, magari superiori a molti tra i "veteres". Secondo Erasmo specialmente il Barbaro con le sue *Castigationes Plinianae* (Roma 24 XI 1492) e il Poliziano con i *Miscellanea* (Firenze 14 IX 1489) ebbero mostrato tutta l'importanza dell'uso di adagi e proverbi in opere erudite. Adagi non sono soltanto la roba di qualche filologo meschino ("grammatista"), ma fanno parte integrante della vera erudizione e scienza<sup>12</sup>. Siamo autorizzati dunque a pensare che la spinta per raccogliere adagi sia venuta ad Erasmo in buona parte dallo studio di testi umanistici italiani.

3. Il terzo e ultimo esempio, che desidero citare, riguarda l'uso dell'"ornatus" mitologico-retorico paganeggiante nelle opere di cristiani. In una lettera scritta da Parigi il 7 novembre 1496 al suo protettore, il vescovo Enrico da Bergen, Erasmo sostenne la tesi seguente: "Io non disapproverei l'uso della suppellettile egizia [nel linguaggio del tempo vuol dire l'apparato mitologico classico], ma non mi piace trasferire tutta l'Egizia. In questa materia a mio giudizio il famo-

so poeta Battista Mantovano ha compiuto un'opera perfetta"<sup>13</sup>.

Orbene, per apprezzare tutto il significato e la portata di queste parole dobbiamo ricordarci che tra Erasmo e il suo amico e confratello Cornelio Aurelio da Gouda ci fu una discussione sulla poesia da praticare da cristiani. Questo Cornelio aveva biasimato il Battista Mantovano precisamente a causa dell'uso di elementi paganeggianti nella sua *Parthenice mariana*: asportato dal furore poetico il monaco italiano aveva dimenticato la sobrietà evangelica ed aveva applicato uno stile sconveniente alla santa Vergine e il bambino Gesù. E Cornelio aveva avvertito: "Cymbricos nos esse, non Italianos": noi siamo Olandesi, non Italiani<sup>14</sup>.

Erasmo, pur essendo Olandese anche lui, lo vide diversamente, e ancora una volta stette dalla parte dell'Italia. Per chi conosce il giovane Erasmo questo non desta nessuna meraviglia. Era, si può dire, un umanista italianizzato che, non avendo né i mezzi né la possibilità di recarsi in Italia, andò alla ricerca dell'amicizia e della compagnia di Italiani nel suo ambiente. È un aspetto importante ma poco osservato nel comportamento di Erasmo prima del suo viaggio in Italia. Lo rivelano le sue amicizie.

Nel 1498, per la prima volta, visitò Lovanio. Chi fu il suo ospite? Francesco da Crema, umanista italiano e "rhetoricae artis professor", che Erasmo tratta da "vir egregie litteratus"<sup>15</sup>. Può darsi che Erasmo lo conosceva attraverso qualche relazione con la corte di Bruxelles. Nondimeno, resta il fatto che questo Francesco non era assolutamente un personaggio di spicco nell'ambien-

te accademico, dove la sua cattedra umanistica certamente non godeva di grande rispetto o successo. La scelta di questo ospite – piuttosto di, per es., i suoi confratelli agostiniani del convento di Lovanio – dice più, e di lungo, su Erasmo alla ricerca dell'umanesimo italiano che non sul oscuro Cremonese.

Pare che Francesco da Crema era il fratello di un "famulus" di Fausto Andrelini, poeta umanista ben noto e, dal 1495, amico molto caro di Erasmo non solo a Parigi – l'editore parigino dei *Adagiorum Collectanea* si rivolse proprio a lui per una lettera-prefazione all'opera erasmiana – ma ancora negli anni seguenti quando viveva per lo più in Inghilterra. Nella famiglia del vescovo Enrico da Bergen, Erasmo e l'Andrelini avevano un altro amico italiano in comune, il messinese Pietro Santeramo<sup>16</sup>. A Londra, finalmente, vediamo ancora una volta come tra gli amici più intimi di Erasmo c'è un piccolo umanista italiano, Andrea Ammonio da Lucca. Tutte queste relazioni e amicizie non furono, credo, il frutto del puro caso. Erano certamente ricercate e diverse dalle relazioni con ricchi studenti tedeschi ed inglesi. Degli ultimi abbisognava per vivere, degli Italiani per imparare e cavarsi la sua grande sete della nuova cultura umanistica. Difatti, attraverso le sue letture Erasmo aveva concepito un grandissimo amore per la cultura umanistica italiana e, siccome non gli era concesso di andare nella patria dell'umanesimo prima del 1506, cioè non prima dell'età matura e secondo i termini dell'epoca dell'imminente vecchiaia, sembra del tutto normale che corteggiò gli Italiani del suo ambiente ricercandone la compagnia, e ciò nonostante l'ostilità di molti

monaci e teologi verso l'umanesimo. Questa ostilità la incontrava dappertutto nel suo mondo. La possiamo intravedere in alcune lettere del suo amico Aurelio. O pensiamo a certi problemi del suo amico londinese John Colet, che si lamentò di un vescovo per cui la scuola fondata dal cristianissimo Colet con l'aiuto di Erasmo fu una "domus idololatriae"<sup>17</sup>. Il fatto che in questa scuola venissero letti i poeti latini bastò per bollarla come un riparo del diavolo.

Agli occhi di Erasmo l'Italia apparve dunque come un paese di cultura ideale al contrario dell'ambiente gotico e barbaro di Parigi e dei Paesi Bassi. Con tale immagine nello spirito partì verso il Sud nell'anno 1506. Dire che era una ingenuità è troppo facile. Non si dimentichi che esisteva un divario enorme tra la realtà quotidiana della vita nel Nord, ancora tutta tardomedievale, gotica e scolastica da una parte, e la cultura classica idealizzata e immaginaria che i pochi umanisti ricavarono dalle pagine dei loro libri. La civiltà borgognona era tutt'altra che barbara nel senso comune di questa parola, ma certo è che il bel latino classico ne esulava. I duchi di Borgogna leggevano i testi classici in traduzione francese, l'università parlava il gergo scolastico, ben lontano dalle "eleganze" propagate dal Valla e dagli altri umanisti italiani. Vuol dire che Erasmo ed i suoi amici umanisti vivevano quasi in un sogno, isolati dalla vera cultura del loro ambiente in un compartimento stagno fatto da testi latini di un'altra epoca e di un'altra terra. Si capisce così che per i suoi confratelli di Stein Erasmo era un uomo strano e che, viceversa, loro erano per lui tipi rozzi con cui non poteva vivere. Inoltre, gli umanisti settentrionali all'inizio

<sup>12</sup> Vedi Allen I 126, 11. 127-143.

<sup>13</sup> Allen I 49, 11. 93-96: "Neque improbaverim Aegyptiam adhiberi supellectilem, verum totam Aegyptum transferri non placet. Qua in re Baptista ille Mantuanus palmariam meo iudicio operam navavit".

<sup>14</sup> A proposito di questa disputa e delle opinioni di Cornelio Aurelio vedi J. IJSEWIL, *Erasmus ex poeta theologus sive de litterarum instauratarum apud Hollandos incunabulis*, in J. Coppens (ed.), «Scrinium Erasmianum», vol. I (Leida 1969), pp. 375-389 (specialmente p. 388 §§ 23-25).

<sup>15</sup> G. TOURNOY, *Franciscus Cremonensis and Antonius Gratia Dei: Two Italian Humanists, Professors at Louvain in the Fifteenth Century*, Lias 3 (1976), 33-73.

<sup>16</sup> "Fuit olim iuveni mihi cum Petro Santeramo Siculo, homine non minus festivo quam erudito, familiaritas in aedibus incliti viri Henrici, vulgari cognomento de Bergis, episcopi Cameracensis". Segue poi la storia di uno scherzo fatto all'Andrelini a Parigi. Allen II 326 (Basilea, marzo 1515 = dedica delle *Opera Sancti Hieronymi*), 11. 7-27.

<sup>17</sup> Allen I 258, del marzo 1512.

del Cinquecento erano gruppuscoli insignificanti. Nel 1505 Erasmo se ne andò a Londra perché li furono cinque o sei persone che conoscevano le lingue classiche<sup>18</sup>. Vuol dire che altrove ne erano ancor meno!

Lo scopo del viaggio in Italia era innanzitutto lo studio approfondito del greco: "Italiā adivimus Graecitatis potissimum causa" scrisse da Bologna il 16 novembre 1506 a Servatio Rogero, il suo vecchio amico e da due anni priore del convento di Stein, cioè, il suo superiore nel convento<sup>19</sup>. Purtroppo, il primo incontro con la realtà italiana non fu tanto entusiasmante. Erasmo arrivò a Bologna ad un momento molto penoso, cioè quando infuriava il conflitto tra Giulio II e la città. All'inizio il disinganno di trovare gli studi quasi estinti fu grande<sup>20</sup>, e pensò di tornare in patria prima del previsto. Almeno è questo quanto scrisse a Servatio. Ma poco a poco si è adattato alla situazione (tra i suoi amici c'era anche Francesco Alidosi, il Cardinale Bononiense), ha stabilito contatti con Aldo Manuzio in Venezia ed ha svolto una attività umanistica febbrile traducendo Luciano, rimaneggiando e ampliando gli *Antibarbari*, lavorando sodo agli *Adagi* ed adempiendo finalmente il suo anelito più ardente che era appunto lo studio del greco. Poi, alla fine del 1508, per la prima volta ha potuto andare a Roma, dove arrivò un mese appena dopo Raf-

faello e mentre Michelangelo stava affrescando la Capella Sistina. Date le amicizie di Erasmo con i cardinali più famosi deve aver sentito parlare e, probabilmente, anche aver visto l'opera di questi artisti, ma non ne parla mai. Oggi, i loro nomi non appaiono nemmeno nel repertorio dei *Contemporaries of Erasmus*, un indizio sintomatico di certi limiti nell'interesse anche dei più grandi degli umanisti. D'altra parte, non possiamo dubitare nemmeno un attimo del entusiasmo enorme suscitato in Erasmo dal soggiorno nella città eterna. L'impressione che si ricava dalla lettura delle sue lettere, anche da quelle scritte parecchi anni dopo il suo ritorno al Nord, e dal fatto incontrovertibile che ha voluto tornare a Roma almeno fino al 1520, è in contrasto assoluto con il contenuto del *Ciceronianus* del 1528. Nel frattempo l'atmosfera letteraria e religiosa era profondamente cambiata. Nel 1528 il sogno di un tempo era finito, sogno che era ancora intatto nella primavera del 1515, quando scrisse ai Cardinali Raffaello Riario e Domenico Grimani, vecchi amici del soggiorno romano: "Ho una nostalgia ardente per la città di Roma ogniqualvolta mi ricordo quale libertà della parola, quale vista, quale luce, quali passeggiate, quali biblioteche, quali dolcissime conversazioni con uomini eruditissimi vi ho lasciato, quando sono partito per la Britannia"<sup>21</sup>. La no-

<sup>18</sup> Allen I 185, 11. 13-15; cf. anche 188, 11. 15-17. Il suo entusiasmo (finto o reale è difficile di dire, perché stava scrivendo al suo superiore di Stein, Servatius Rogerus) lo porta a dichiarare che forse in quei giorni neanche l'Italia aveva eruditi uguali a loro. Ma è un caso rarissimo dove pone il Nord al di sopra dell'Italia. Quasi sempre sottolinea quanto sia arretrato il Nord rispetto all'Italia.

<sup>19</sup> Allen I 203, 1. 2.

<sup>20</sup> "Nam in praesentia quidem in Italia mire frigent studia, fervent bella", in una lettera a Girolamo Busleiden, da Bologna, 17 novembre 1506 (Allen I 205, 11. 37-38).

<sup>21</sup> Vedi le lettere Allen II 333, 11. 30-38: "Et tamen non possum non discruciarī Romanae urbis desiderio, quoties animo recursat quam libertatem, quod theatrum, quam lucem, quas deambulationes, quas bibliothecas, quam mellitas eruditissimorum hominum confabulationes, quot mei studiosos orbis proceres relicta Roma reliquerim. Atque adeo nonnumquam ipse mihi quovis infortunio dignus videor, qui te tantum ac talem Maecenatem, sic de me meritum, sic ad ornandum et evehendum me modis omnibus propensum et expositum, cum quavis fortuna commutandum duxerim. Sed quid facerem? Montes aureos, imo plusquam aureos suis litteris pollicebantur amici..." Parole simili si leggono nella lettera 334 al Grimani, nella lettera 243 ad Ammonio, ecc. Per "libertas" come "libertà di parole" vedi per es. la dedica del *Novum Instrumentum* a Leone X del 1 febbraio 1516 (Allen II 384, 11. 9-15).

stalgia dell'Italia e di Roma gli è nata poco tempo dopo il suo ritorno in Inghilterra. Già l'11 novembre del 1511 scrisse da Cambridge al suo amico Ammonio che si credeva degno di ogni mala fortuna ogniqualvolta pensò quale Italia, quale Roma a lui tanto favorevole avesse abbandonato; e aggiunse in greco: "ahimé! che cambiamento! Ma dobbiamo far il meglio del presente". "*Denique nullo infortunio non dignus mihi videor, quoties succurrit qualem Italiam et quam mihi ardentem Romam reliquerim*: ΟΔΜΟΙ ΤΗΣ ΑΜΟΙΒΗΣ, ΑΛΛΑ ΤΕΡΑ ΤΟ ΤΡΑΠΟΝ ΕΣΘΕ ΑΙ. Se avesse avuto l'occasione di tornare, molto probabilmente avremmo trovato il suo nome tra i poeti e soci Coriciani, esattamente come quello di Hutten e di altri umanisti "germani", visitatori dell'Urbe a partire del 1512<sup>22</sup>. Ma non è andato così e il conflitto ha finalmente avvelenato perfino i rapporti umanistici.

L'inasprimento dei rapporti tra Erasmo e una parte degli umanisti romani negli anni venti non deve farci dimenticare però che per Erasmo il viaggio in Italia e a Roma è stato una vera acme nella sua carriera di umanista. Se omettiamo i pochi mesi a Torino, dove ha preso il titolo di dottore in teologia su consiglio di certi amici<sup>23</sup> - questo almeno quanto scrive ripetutamente nelle sue lettere - tutto il suo operato in Italia riguarda gli studi umanistici: traduzioni di Luciano, riedizione delle sue traduzioni di Euripide, stesure fondamentalmente nuove di scritti come gli *Antibarbari* e gli *Adagi*, declamazioni pro e contro la guerra a Roma, il tutto culminante nel suo opere più famoso, l'*Elogio della Pazzia*, che ne è come il

frutto maturo e la sintesi di tanti spunti ricevuti da Luciano e da testi umanistici italiani quale i *Dialoghi* del Pontano. Inoltre è un esempio concreto e clamoroso dell'uso degli adagi, ai quali avevo dedicato tanto tempo e lavoro a Venezia.

Giunto a questo punto qualcuno ci chiederà: "E il *Iulius Exclusus*? Non sarà anche un frutto notevole del *Iter italicum* erasmiano?" È una domanda pienamente giustificata e alla quale è doveroso rispondere.

Nonostante il parere contrario di molti studiosi illustri di Erasmo, dirò, subito che stento a credere alla paternità erasmiana del dialogo ferocemente satirico contro Giulio II, almeno nella stesura che ci è stata tramandata dalla stampa. Ritengo probabile, però, che in un qualche modo Erasmo sia stato coinvolto nelle prime origini della satira. I motivi per mia presa di posizione sono diversi.

Mi piace l'idea che la trovata abbastanza spiritosa di Giulio che arriva davanti alle porte del cielo accompagnato dal suo genio o angelo custode possa risalire ad Erasmo. Sarà stato forse uno scherzo tra umanisti provocato dalla lettura del *Ludus de morte Claudii* uscito per la prima volta a Roma nel 1513, l'anno della morte del papa. Per capire questo tipo di scherzo "da tavola" sarà utile leggere un passo della *Spongia* (1522/23), testo molto importante sotto questo riguardo<sup>24</sup>. Spiega Erasmo come a tavola o tra amici lui ed altri spesso abbiano scherzato su tutto e tutti: quante volte, chiede, abbiamo fatto da Giulio un imperatore e da Massimiliano un papa! Ma sono cose che ci si deve "scrivere nel vino"<sup>25</sup>. Purtroppo

<sup>22</sup> J. ISEWJN, *Poetry in a Roman Garden: the Coryciana*, in P. Godman and O. Murray (edd.), "Latin Poetry and the Classical Tradition" (Oxford 1990), pp. 211-231.

<sup>23</sup> D'altra parte, in una lettera scritta da Orléans a J. Batt all'incirca del 12 dicembre 1500 aveva fatto notare che "nec usquam doctoris titulum rectius accipi posse quam in Italia..." Ma era un argomento per convincere la sua protettrice, la pia signora di Veere, a dargli i soldi necessari per andare in Italia.

<sup>24</sup> Vedi l'edizione di C. AUGUSTIN nell'*ASD IX* 1, p. 172, 11. 139-151.

<sup>25</sup> Chiara allusione ad un verso di Catullo (70.4): le parole di un amante "in vento et rapida scribere oportet aqua". Nello stesso modo parole di bevitori non devono esser prese sul serio.

po, ci sono sempre state delle persone che in seguito ce le rinfacciano dopo avervi aggiunto molte cose e dopo averle distorte<sup>26</sup>. È esattamente la situazione che possiamo immaginarci quale origine del dialogo. Sono propenso, quindi, a credere che uno scherzo del genere abbastanza innocuo sia appunto il tanto discusso *Iulii genius*, che è rimasto con Tommaso Moro sotto la forma di un abbozzo manoscritto. Difatti, questo titolo non conviene del tutto al dialogo stampato, nel quale il genio figura in ordine assolutamente secondario e non primario come lo suggerisce il titolo.

A mio parere qualcun altro ha in seguito rimaneggiato e ampliato il testo originale introducendovi idee e critiche che non convengono del tutto con i pensieri e sentimenti di Erasmo quali li troviamo negli scritti autentici. In questo contesto desidero far notare alcuni punti significativi che, se non forniscono una prova irrefutabile contro la paternità erasmiana, almeno destano seri dubbi da non scartare senza ulteriori discussioni.

1. Ad Erasmo sono stati attribuiti volta

per volta tutta una serie di opere che facevano scalpore come l'*Utopia* di Tommaso Moro, il *Nemo* e il *Febris* del Hutten, la *De unica Magdalena* del vescovo Giovanni Fisher, la *Oratio* di Pietro Mosellano e addirittura l'*Assertio* di Enrico VIII di Inghilterra<sup>27</sup>. Ovviamente, addossare un'opera ad Erasmo conveniva sempre a certe persone o editori.

2. L'argomento a favore della paternità erasmiana tratto dall'epigramma anonimo contro Giulio II è falso. Per cominciare non ne esistono due copie autografe, come da qualche tempo lo scrivono certi eruditi<sup>28</sup> che hanno capito male un articolo in olandese del Reedijk. In questo articolo<sup>29</sup> Reedijk riferisce il recupero del foglio volante dal quale J.B. Pineau aveva pubblicato l'epigramma del 1925 e che da allora era disperso. Il nome di Erasmo non figura sul foglio scritto, questo è vero, dal mano di Erasmo. Vuol dire che il foglio dimostra un certo interesse per l'epigramma da parte di Erasmo, ma non può provarne la paternità. Altrimenti noi tutti saremmo autori di ogni testo che mai abbiamo trascritto<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Mihi placet haec libertas in conviviis et familiaribus colloquiis, qua saepe utor immodice, aliorum animos ex meo aestimans. Ac ne me vitii omnibus liberem: hoc mihi vitium est praecipuum, sic insitum ut aegre possim vincere, quum non semel expertus sim quosdam oblitos quam multa ipsi liberrime dixerint, quod a nobis dictum fuerat meminisse ac referre et per occasionem impingere, multis interim (ut fit) affectis ac depravatis. Atqui decebat ea quae inter pocula dicuntur in vino scribere. Quoties in conviviis imperium transtulimus in Iulium pontificem et summum pontificium in Maximilianum Caesarem! Deinde collegia monachorum matrimonio copulavimus collegiis monacharum. Mox descripsimus ex illis exercitum adversus Turcas, deinde colonias ex iisdem in novas insulas. Breviter universum orbis statum vertebamus. Sed haec senatusconsulta non inscribebantur aereis tabulis, sed vino, sic ut sublatis poculis nemo meminisset quid a quo dictum esset".

<sup>27</sup> Ch. H. DE VOCHT, *History of the Collegium Trilingue Lovaniense*, vol. I (Lovanio 1951), p. 357, n. 2.

<sup>28</sup> *The Julius Exklusivus of Erasmus*. Translated by P. Pascal. Introduction and Notes by J. Kelley Sowards (Bloomington - London, 1968), p. 17; *Julius Excluded from Heaven: a Dialogue*. Translated and Annotated by M.J. Heath, in A. H. T. Levi, *Collected Works of Erasmus. Literary and Educational Writings 5* (Toronto 1986), p. 157.

<sup>29</sup> C. REEDIJK, *Een schimpdicht van Erasmus op Julius II*, in "Opstellen... aangeboden aan Dr. F. J. H. Kossmann (L'Aia 1958), pp. 186-207.

<sup>30</sup> Vale la pena di chiamare l'attenzione su un caso simile riguardante una poesia molto famosa, Roma prisca, di Giano Vitale (Roma 1553). Nel 1989 J. R. C. Martyn ne scopre una copia in un codice contenente poesie per lo più, ma non soltanto scritte dall'umanista porthoghese Andrea Resendio e ne conclude che quest'ultimo ne fosse l'autore. Giustamente H. Tucker nel suo articolo "Roma rediviva", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 54 (1992), 731-736 respinse questa conclusione dicendo: "The manuscript... is presumably subsequent to the death of Resende (1573) and not an autograph. Even if it were, or the copyist were transcribing an autograph collection in the hand of Resende, this still would not constitute proof that Resende himself had composed it (rather than just copying it out for his own purposes). 3 (pp. 733-734). Esattamente lo stesso discorso vale per l'epigramma contro Giulio II e Erasmo!

Faccio, inoltre, notare che il Reedijk nel suo articolo, nonostante il titolo un po' pubblicitario e una più grande inclinazione da parte sua per riconoscere la paternità erasmiana del *Iulius Exklusivus*, rimane nondimeno molto prudente sulla *quaestio vexata* di questa paternità.

3. Di recente è tornata alla luce una lettera scritta a Lovanio il 10 dicembre 1520 da Giovanni Hovio, domestico di Erasmo<sup>31</sup>. Il Hovio manda ad un amico di Bruges una relazione particolareggiata dell'ostilità dei teologi di Lovanio, che stanno attaccando Erasmo con tutti i mezzi. Scrive tra altre cose: "Olim infesta illis fuerat Moria. Iam malis avibus illis prodiit liber Antibarbarorum". Gli *Antibarbari* circolavano a partire dal Agosto 1520, dunque quattro o cinque mesi prima della lettera. Orbene, salta all'occhio che l'Hovio non menziona il *Iulius Exklusivus*, vuol dire che i teologi alla ricerca di argomenti contro Erasmo o l'ignoravano - cosa del tutto improbabile, visto che il dialogo era uscito due o tre anni prima - o non lo consideravano un'opera di Erasmo. Altrimenti non mi spiego come mai abbiano lasciato sfuggirsi l'arma di un testo ancora più criticabile della *Moria*.

4. Infine, e per me è la riflessione più fondamentale: il *Iulius Exklusivus* nella sua ostilità feroce contro il papa non corrisponde affatto allo spirito erasmiano come lo ritroviamo negli scritti autentici. Direi che questi scritti non di rado sono stati letti ed interpretati partendo dall'immagine giuliana tramandata dal dialogo, mentre è di buon metodo fare l'inverso: chiedersi cosa dice, e come lo dice Erasmo nei testi della

stessa epoca, la cui paternità non è discussa, e poi vedere se quell'Erasmo può corrispondere all'autore del dialogo.

Quale, allora, era l'attitudine di Erasmo verso Giulio II durante gli anni italiani e quelli immediatamente dopo? Se leggiamo attentamente i testi dobbiamo dire: abbastanza reticente, ma non veramente ostile. Studiamo un po' da vicino due aspetti del papato aspramente criticato nel dialogo: il concilio romano convocato da Giulio e le sue imprese belliche.

Erasmo, per quanto sappiamo, non si è opposto al concilio. Al contrario, in Inghilterra si mostra deluso perché ha perso l'occasione di tornare a Roma con il vescovo Giovanni Fisher, rappresentante designato dal re inglese al concilio<sup>32</sup>. E a proposito di Roma disse allora: "per dimenticare l'Urbe, dovrei cercare un fiume Lete, affinché la nostalgia per Roma non mi tormenti più"<sup>33</sup>. Altro che ostilità o avversione profonda per la Roma giuliana! Più tardi parla del concilio con parole assolutamente spassionate, anzi lo ricollega non solo a Giulio II ma anche al suo successore Leone X, per es., nel *De esu carnium* (1522): "Proximi Concilii Laterani, quod sub Iulio secundo coeptum, sub Leone decimo perfectum est"<sup>34</sup>.

Sulle guerre parla con più sfumature. Naturalmente, Erasmo da uomo e cristiano ama la pace e teme o odia la guerra. Ma non era il pacifista fanatico del dialogo e non era ancora il pacifista più convinto degli anni posteriori. Prima del 1515, quando scrisse l'adagio 2201 (*Sileni Alcibiadis*) non condannò perentoriamente l'idea di un papa che fa la guerra: alcune circostanze,

<sup>31</sup> Al momento della stesura di questa relazione, la lettera era ancora inedita ma stava per uscire sulla rivista *Humanistica Lovaniensia* 42 (1993), 11-15 (Ep. 35). Posso aggiungere che neanche in altre lettere riscoperte insieme con quella di Hovio e dove si parla degli attacchi contro Erasmo si trova una allusione al dialogo.

<sup>32</sup> Cf. Allen I 253 e 254.

<sup>33</sup> Allen 253: "Ut Urbis liceat oblivisci, quaerendus est mihi fluvius aliquis Lethes, ne me diutius cruciet eius desiderium".

<sup>34</sup> ASD IX 1, p. 42, 11. 683-684.



certi diritti possono giustificarlo<sup>35</sup>. Basta che non dimentichi i suoi doveri di paterna carità cristiana, e lo faccia "iuxta speciem aeternam", con l'occhio diretto alla vita eterna. Ancora nel 1530, nel commentario al salmo XXII, a proposito dei papi, scrisse questo: "Obequitet pastor eximiis caballis, gestetur sublimis, cingatur regio satellitio, ducat armatas acies iuxta speciem aeternam, modo in animo sit paterna sollicitudo, summa modestia et Christi vicario digna charitas"<sup>36</sup>. Quindi, nella lettera a Servatio Rogero, scritta da Bologna il 16 novembre 1506, non sorprende il tono distaccato con il quale referi la situazione: "Il giorno della festa di San Martino il papa Giulio è entrato in Bologna e la Domenica seguente ha fatto la messa nel duomo. Si aspetta l'arrivo del imperatore e si prepara la campagna contro Venezia nel caso i Veneti non abbandonino i luoghi dovuti al Papa. Nel frattempo per gli studi sono ferie"<sup>37</sup>. Questo sicuramente non è un rapporto critico, ma una notizia spassionata e oggettiva, come lo fu anche la lettera precedente inviata dodici giorni prima da Firenze<sup>38</sup>, dove aveva cercato riparo quando Giulio e i truppe francesi posero l'assedio a Bologna.

Il 17 scrisse un'altra lettera a Girolamo Busleiden<sup>39</sup>, nella quale si riscontra la frase che secondo molti interpreti dimostrerebbe la grande ostilità di Erasmo verso Giulio. La cito testualmente: "Nam in praesentia quidem in Italia mire frigent studia, fervent bella. Summus Pontifex Iulius belligeratur,

vincit, triumphat planeque Iulium agit". Se proviamo un attimo a capire questo testo senza pensare al *Iulius Exclusus*, scritto molti anni dopo, ma tenendo presente lo stato d'animo umanistico di Erasmo in quell'epoca, noteremo subito che ancora una volta si tratta di una semplice narrazione di fatti conclusa da un confronto che in termini umanistici è tutt'altro che negativo: Giulio Cesare fu, difatti, uno di quelli grandi Romani ammirati e lodati e non un personaggio ignobile. E dobbiamo mettere questo testo accanto ad un altro, molto simile, scritto da Cambridge il 9 maggio, non si sa se del 1512 o del 1510, a suo amico Ammonio: "Si quid est certi rumoris apud vos, queso ut nobis impartias. Nam magnopere velim audire num vere Iulium agat Iulius et num Christus antiquum obtineat morem ut quos maxime suos videri velit, eos maxime adversae fortunae procellis exercent. Ego... pro felici rerum ecclesiarum successu votum suscepi"<sup>40</sup>. In questa lettera Giulio è visto come il difensore della Chiesa quando si comporta come Giulio Cesare e Erasmo ha promesso di andare alla Vergine di Walsingham per pregare per il suo successo. In un'altra lettera della stessa epoca chiama Giulio "invictissimus" senza una parola di biasimo<sup>41</sup>. Se critica le imprese di Giulio, come lo fa in un'altra lettera ad Ammonio<sup>42</sup>, scritta anche da Cambridge il 26 novembre 1511, il motivo non è l'orrore della guerra, ma la paura che Giulio diventi la vittima della propria prepotenza con conse-

<sup>35</sup> Tornerà a questa idea nella *Consultatio de bello Turcico* (1530) a proposito di Clemente VII. Vedi ASD V 3, p. 68, 11. 755-757.

<sup>36</sup> Vedi l'edizione critica di Ch. Béné in ASD V 2, p. 370, 11. 397-399.

<sup>37</sup> Allen I 203, 11. 8-12: "Natali Divi Martini Iulius summus pontifex Bononiam ingressus est, proximo die Dominico sacrum in summo templo fecit. Expectatur Imperatoris adventus, paratur et in Venetos expeditio, ni cedant locis Pontifici debitis".

<sup>38</sup> Allen I 200.

<sup>39</sup> Allen I 205, 11. 37-39.

<sup>40</sup> Allen I 262.

<sup>41</sup> Allen I 233 (Cambridge 16 ott. 1511): "Cupio scire... quid procedant res Italiae, quid agat invictissimus Iulius".

<sup>42</sup> Allen I 245, 11. 19 sgg.

guenze disgraziate per la Chiesa. Perfino nella lettera a Leone X scritta da Londra il 21 maggio 1515 (più o meno contemporanea quindi all'adagio *Sileni Alcibiadis*), nella quale lusingò la vanità del nuovo papa mettendo a confronto le guerre di Giulio e il carattere pacifico di Leone, ammette che il comportamento di Giulio poteva esser dettato dalle circostanze del tempo: "Denique ut pro tempore necessaria fuerit Iulii severitas..."<sup>43</sup>.

Se vogliamo accettare il fatto che Erasmo, almeno allora, non era un pacifista ad oltranza, non deve destare meraviglia che due anni dopo Bologna, Erasmo a Roma, nell'immediato ambiente del papa, accettò di fare una doppia declamazione, una pro e l'altra contro la guerra coi Veneti<sup>44</sup>. Nel suo comportamento a Roma non era quindi tanto diverso dal Fedra Inghirami, l'oratore romano che nella letteratura moderna spesso ci viene presentato come il polo contrario di Erasmo, ma che in verità era l'amico di Erasmo a Roma<sup>45</sup>. Lo stesso tema declamatorio tornò ancora nel *De Copia*, pubblicato nel 1512, dove Erasmo presenta a mo-

di esempio un dibattito sulla tesi: "Giulio non deve attaccare i Veneti", concludendo: "nello stesso modo si potrebbe sostenere la causa di Giulio". E non è tutto: nella revisione del 1514, più o meno contemporanea dunque al dialogo, aggiunse un argomento "e circumstanciis personae", che cito ancora testualmente: "Ut alium pontificem deceat, Iulium tamen non deceat, si is sit Iulius, cuius mite ingenium et singularis vitae sanctimonia a bello videatur abhorrere"<sup>46</sup>. Naturalmente, qualcuno obietterà che Erasmo sta parlando ironicamente. Anche se fosse vera questa interpretazione di un testo didattico e non satirico, resta il fatto che Erasmo riconobbe la possibilità di una campagna militare intrapresa da un papa. E questo corrisponde perfettamente con il fatto che lui non ha mai criticato nominatamente imprese belliche di altri prelati quali i suoi amici poi diventati papi sotto i nomi di Leone X e Adriano VI<sup>47</sup>. Corrisponde anche con il fatto che si rallegrò, in modo esuberante, con l'amico Ammonio quando nel 1513 gli Inglesi furono vittoriosi in una campagna contro i Francesi<sup>48</sup>. Finalmente, no-

<sup>43</sup> Allen II 335, 11. 122-123.

<sup>44</sup> Vedi la famosa lettera autobiografica a Botzheim, Allen, I, p. 37, 11. 7-14: "Romae quum agerem, in gratiam R. D. Raphaelis [= Riarii] Cardinalis S. Georgii dissuasi bellum suscipiendum adversus Venetos, qui hoc a me flagitabat Iulii nomine. Nam id tum agebatur in senatu cardinalicio. Rursum suasi bellum in Venetos. Posterior oratio vicit, tametsi ego priorem maiore studio magisque ex animo tractaveram". Sarà anche vero che abbia parlato con più zelo contro la guerra; rimane il fatto che ha voluto argomentare anche a favore della guerra, e che questa argomentazione è stata seguita.

<sup>45</sup> L'immagine negativa dell'Inghirami nella letteratura erasmiana proviene dall'ipotesi storicamente insostenibile che era lui l'oratore romano criticato nel *Ciceronianus*. Vedi J. W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521* (Durham, N. C., 1979), p. 30 e p. 114. E conviene ricordare le parole simpatiche sull'Inghirami nella lunga lettera che Erasmo scrisse da Basilea a Giodoco Gaverio il primo marzo 1523 (Allen V 1347) e nel quale parla dei suoi amici italiani e romani. Cito il passo (11. 263-271) sull'Inghirami: "Ibidem cognovi et amavi Petrum [qui come nel *Ciceronianus* sbaglia il nome e scrive "Petrus" invece di Thomas"] Phedrum, lingua verius quam calamo celebrem. Erat mira in dicendo tum copia, tum auctoritas. Magna felicitatis pars est Romae innotuisse. Ille primum innotuit ex Senecae tragoedia cui titulus Hippolytus, in qua repraesentavit personam Phedrae, in area quae est ante palatium Cardinalis Raphaelis Georgiani. Sic ex ipso Cardinale didici, unde et Phedro cognomen additum. Is obiit minor annis, ni fallor, quinquaginta, dictus sui seculi Cicero". Questo testo è un elogio, non una critica. Se critica c'è, riguarda soltanto il fatto che Fedra era migliore oratore che scrittore.

<sup>46</sup> Vedi l'edizione di Amsterdam, ASD I 6, pp. 224-226, 11. 685-715.

<sup>47</sup> Si pensa, per quanto riguarda Giovanni de' Medici alla parte presa nella battaglia di Ravenna (1512) o, quando era già papa, alla sua guerra con Urbino; e per Adriano alle sue campagne al servizio di Carlo V durante la guerra civile in Spagna nel 1520-21!

<sup>48</sup> Allen I 273, 11. 27-28: "Rem [= bellum] nostris succedere in tantum gaudeo ut nec lingua nec litteris liceat explicare."

tiamo che nei famosi passi su Giulio II nelle *Adnotationes ad Acta Apostolorum* e nella *Apologia ad blasphemias Iacobi Stunicae* ciò che viene criticato non erano tanto le guerre, ma il grande fasto dei trionfi che non convenivano a un successore di Pietro e degli apostoli. Ma perfino qui si affrettò di aggiungere che contro questi trionfi “nihil scribo contumeliose”<sup>49</sup>.

Non ignoro naturalmente che in altri testi Erasmo si mostrò assai critico verso le guerre di Giulio, specialmente quando fece il confronto – poco storico e non disinteressato, a dir il vero – tra Giulio II e Leone X, il nuovo papa “pacifico”, dal quale sperava ottenere la conferma e l’allargamento dei privilegi ottenuti da Giulio II. Ma non si dimentichi che in questi testi mai diede sfogo a quell’odio tanto tipico dell’autore del dialogo; non si dimentichi pure che il dialogo è una satira feroce “ad personam”, quale Erasmo non era abituato a scrivere, come lo asserisce giustamente rispondendo al suo amico Dorpio<sup>50</sup> a proposito della *Moria* e nell’adagio *Sileni Alcibiadis*, nel quale leggiamo per altro la critica più mordace del fenomeno dei prelati guerrieri. Dopo aver scritto: “Fortassis et episcopus aliquot reperias, quorum solennem illam consecrationem si spectes, si novum ornatum inspicias, ... coelestem quempiam et homine maiorem

virum expectes. Inverte Silenum, nihil interdum invenies nisi bellatorem, negotiatorem, denique tyrannum...”, si affretta di aggiungere: “Rursum admoneo neminem his offendi oportere, cum nullius designetur nomen”<sup>51</sup>. Qualcuno obietterà che Erasmo ha approfittato dell’anonimato per derogare a questa regola nel *Iulius Exclusus*. Può darsi, ma faccio notare che Erasmo non era abituato a nascondersi sotto il velo dell’anonimato.

Arrivo alla mia conclusione: Se non lasciamo influire il nostro pensiero dall’odio furioso dell’autore del *Iulius Exclusus* verso il papa morto, l’Erasmo dell’epoca giuliana si presenta molto più moderato e filoromano di quanto solitamente si dice, molto più tollerante per es. del suo amico Ammonio, che non vuol nemmeno datare una lettera dal mese di luglio, ma preferisce l’arcaico “quintile” perché, spiega, “Odi enim Iulianum nomen”<sup>52</sup>. Questo, Erasmo non l’ha fatto mai!

Chi abbia scritto il dialogo come lo conosciamo oggi, non lo saprei dire e mi pare che qualsiasi ipotesi resterà gratuita. Ma di fronte al dubbio legittimo sulla paternità del dialogo dobbiamo escluderlo dalle discussioni sul pensiero erasmiano e sui rapporti tra Erasmo e Roma. Meglio essere un po troppo prudente che correr il rischio di

<sup>49</sup> Manca ancora l’edizione critica di questi testi. Li trascivo dall’edizione di J. Clericus, e prima quello *Ad Acta* (LB V 455F): “Omnia sunt in Christo multo splendidiora quam hic mundus praebere possit. Ceterum alio modo. Nec ea communicat, nisi qui contemptis ceteris huic regno toto pectore sese addixerit. Ipse spectavi primum Bononiae, deinde Romae Iulium Pontificem Romanum, eius nominis secundum, splendidissimos agentem triumphos ac prorsus tales ut cum Pompeianis aut Caesarianis triumphis conferri possent. Verum quid illi ad hanc Petri maiestatem, non armis, non copiis, non machinis, non auro, sed sola fide totum orbem in sui miraculum convertentis? Atque eadem magnificentia et hodie sequeretur Apostolorum successores, si pares essent spiritu”. Nell’*Apologia* scrisse (LB IX 361A): “Quamquam hoc loco per sacerdotes notabam episcopos quosdam, sed praecipue Iulium... Quodsi impius est, cui non placent omnia facta Pontificum, mihi in Iulio et alia multa displicebant, at non mihi solum, sed optimis quibusque. Ex occasione loci, qui est in Act. cap. V confero triumphos, quos me spectante Iulius II agit Bononiae primum, post Romae, cum maiestate Apostolorum, qui coelesti doctrina converterent orbem... et hanc magnificentiam apostolicam praefero triumphis illis, in quos ipsos tamen nihil scribo contumeliose, tametsi – ut ingenue dicam – tum spectaban non sine tacito gemitu”.

<sup>50</sup> Allen II 337.

<sup>51</sup> ASD II 5, p. 168, 1.200 - p. 170, 1. 213.

<sup>52</sup> Allen II 429 (Westminster 26 VI 1516), datata: “Sexto Calen. Quintiles”, cui viene aggiunta la spiegazione: “Odi enim Iulianum nomen”.

introdurre elementi spurii nel dibattito. Anche senza il *Iulius* il tema di Erasmo e l’Italia è un campo di studio ricco e affascinante che vale la pena esplorare ancora.



A. DÜRER, *Il Cavaliere, la Morte e il Diavolo*, (incisione in rame, 1513).



Encomio della Pazzia, (frontespizio Part.) Basilea, 1761.

TRACCE ERASMIANE IN FRANCESCO PATRIZI

Francesco Patrizi fu il tipico rappresentante di un nuovo tipo di uomo di cultura, formatosi – è vero – nello Studio patavino, ma presto trasformatosi in “letterato” e vissuto, sino alla tarda maturità, tra le varie esperienze di una vita difficile ed avventurosa, prima di approdare alla corte ed all’università ferrarese come maestro di “filosofia platonica”. Fu pure un uomo nato in una terra di confine, tra il mondo veneto e le terre slave, figlio, con grande probabilità bastardo, di una famiglia di piccola nobiltà provinciale, non estranea alla crisi religiosa del tempo e dalla quale era anzi uscito uno dei più interessanti protagonisti del movimento anabattista veneto, Giorgio Patrizi<sup>1</sup>. Ma fu un intellettuale i cui studi, interessi e letture raggiunsero alcune tra le maggiori esperienze del tempo, un lettore e critico pedantesco, ma acuto dell’immane “enciclopedia” peripatetica, un teorico sottile e innovatore della “poetica” cinquecentesca, un conoscitore di tutte le tradizioni platoniche e neoplatoniche, “ermetiche” e “caldaiche” e, ancora, un “filosofo” che aveva ben presenti le dottrine di Machiavelli e non igno-

rava davvero certi aspetti essenziali della battaglia umanistica di Erasmo e della sua tecnica letteraria e retorica. Né s’ignorano altri aspetti della sua biografia, come la frequentazione di ambienti e personalità “riformate”, operanti a Padova, i suoi legami con alcuni dotti protestanti di Basilea, Theodor Zwinger e Pietro Perna, e i suoi tentativi di “convertire” ad un programma di radicale riforma della politica culturale cattolica uomini tra i più potenti della curia romana e, addirittura, il cardinale Ippolito Aldobrandini, il futuro Clemente VIII.

Si tratta, dunque, di un autore di grande interesse, il cui studio permette di indagare alcuni aspetti ancora non bene individuati della crisi filosofica e religiosa dell’ultimo Cinquecento. Si comprende che sulla sua personalità e le sue opere si siano rinnovate, specie nel corso degli ultimi decenni, ricerche ed analisi che, senza dubbio, hanno permesso di accertare la presenza implicita o dichiarata d’influenze quanto mai significative e, soprattutto, la partecipazione del Patrizi alla critica delle tradizioni dominanti nel suo tempo, dal classicismo ciceronia-

<sup>1</sup> Sul Patrizi e la sua formazione, mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in *Un mito storiografico: l'adolescenza di Francesco Patrizi*, in *Immagini umanistiche*, Napoli 1983, pp. 527-557. Per la bibliografia generale, v. i dati raccolti in L. BOLZONI, *L'universo dei poemi possibili. Studi su Francesco Patrizi da Cherso*, Roma 1980 e in C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma 1989.

no all'artistotelismo "scolastico", dalla teoria dell'"imitatio" nell'ambito della "poetica" al rovesciamento dell'immagine cosmologica dell'universo "finito"<sup>2</sup>.

In una personalità di questo genere non potevano certamente mancare anche le tracce di una presenza diretta o indiretta di temi e di idee erasmiane, magari filtrati attraverso altri intermediari che ebbero parte notevole nella fortuna italiana di Erasmo, come il Doni, il Franco e il Lando, (dai quali sono ripresi atteggiamenti e talvolta giudizi critici, proposti sotto la forma "socratica" del dialogo elenchistico)<sup>3</sup> e, naturalmente, tenuti ben celati dietro rielaborazioni e adattamenti, imposti dalla particolare temperie degli anni tra il '50 e il '62, quando la polemica ortodossa antierasmiana aveva avuto una così sintomatica ripresa<sup>4</sup>. Del resto, conformemente alla sua disposizione a peccare, piuttosto, "in filosofico umore" che ad intromettersi in discussioni teologiche, il Patrizi non dà spazio a questioni o dubbi in materia dogmatica, e concentra la sua polemica in un ambito apparentemente letterario, che lascia però spesso trapelare evidenti intenzioni politiche ed una critica di fondo della situazione intellettuale del suo campo. Il che non toglie che già a partire dal suo primo scritto dato alle stampe nel '53, ma composto nel '51, *La Città felice*<sup>5</sup>, si possano individuare anche brevi ac-

cenni ad una concezione della "religio" e della sua funzione civile, derivata piuttosto dal More, ma non lontana anche da certi accenti erasmiani.

Mi riferisco – com'è ovvio – al ruolo esercitato in questa singolare "utopia" dai sapienti-sacerdoti, culmine ed ultima ragione di tutto l'ordinamento sociale, il cui compito consiste nel far sì che "col favore e con la grazia divina", "esca questo popolo della solitudine e del deserto, e pervenga alla terra piena di quell'acque (sovracelesti), che sono assai più che 'l latte e che 'l melle saporite e soavi"<sup>6</sup>. È stato detto, equivocando sul significato attribuito dal Patrizi alla "opere" sacerdotali di quei sapienti che simili parole mostrerebbero la sua piena adesione allo "spirito religioso" del tempo, configurando una sorta di Stato ierocratico di evidente vocazione controriformista<sup>7</sup>. Ma, in realtà, ne *La Città felice*, si parla soltanto del loro insegnamento delle "leggi divine", dell'esplicazione dei "misteri" e della celebrazione di "sacrifici" che "ne facciano benigni e placabili i Dei"; e si tratta di compiti che si adattano perfettamente a quella religione di "Utopia" nella quale anche chi nutre credenze diverse concorda, convinto com'è che "quicquid id sit, quod ipse summum ducit, eandem illam prorsum esse naturam, cuius unius numini ac maiestati, rerum omnium summa, omnium consensu

<sup>2</sup> Sulla proposta patriziana di un'immagine infinita dell'universo, cfr. C. VASOLI, *Francesco Patrizi e l'infinità del mondo*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. CILIBERTO e C. VASOLI, Roma, 1991, I, pp. 277-308.

<sup>3</sup> Cfr. a proposito di questi autori, oggetto oggi di particolari studi, il lavoro d'insieme di P. GRENDLER, *Critics of Italian World 1530-1560. Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando*, Madison, Milwaukee and London 1969, e, soprattutto, S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino 1987, ad ind. Resta ancora da approfondire il rapporto tra il Patrizi e questi personaggi, così operanti nella cultura e nell'editoria veneziana e veneta al tempo della sua giovinezza.

<sup>4</sup> Cfr. SEIDEL MENCHI, *op. cit.*, pp. 228 sgg.

<sup>5</sup> Cfr. di M. FRANCESCO PATRIZIO, *La Città felice. Del medesimo dialogo dell'honore, il Barignano. Del medesimo Discorso della diversità de' furori poetici. Lettura sopra il sonetto del Petrarca La gola, il sonno e l'ociose piúme*, in *Venetia, Per Giovanni Griffio*, MDLIII.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 13v-14r.

<sup>7</sup> Cfr. *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento. A.F. Doni - U. Foglietta - F. Patrizi - L. Agostini*, a cura di C. CURCIO, Bologna 1941, p. XVI.

gentium tribuitur"<sup>8</sup>. Una "religio", insomma, che la "ratio" considera superiore ad ogni altra e che i sapienti debbono accogliere, sulla fede del Ficino, di Erasmo e di Thomas More, per farne il fondamento di una città rivolta al solo fine della felicità contemplativa.

Alcuni anni più tardi, nel 1560, tornato a Venezia, dopo diverse traversie e amare delusioni, il Patrizi pubblicò i *Della Historia diece dialoghi*<sup>9</sup>, un'opera che reca certamente il segno dei suoi stretti rapporti con l'"Accademia della Fama"<sup>10</sup>, ma che nasce dal proposito di confutare l'ispirazione ciceroniana e aristotelica del *Dialogo della Historia* di Sperone Speroni e la *De historica facultate disputatio* di Francesco Robortello<sup>11</sup>. Non voglio adesso ripetere quanto ho scritto altrove, analizzando particolarmente questo testo. Mi sembra però che uno dei temi centrali del primo dialogo ("Il Gigante ovvero della Historia") sia, appunto, la confutazione della definizione ciceroniana della storia (narrazione di "ogni cosa fatta") e la dimostrazione che la sua effettiva riduzione al racconto di "cose fatte da Re o da repubbliche" coglie soltanto una minima parte dell'"infinita materia storica", perché

non v'è dubbio che si possa fare anche la storia di "contadini, naviganti, romiti, et altre simiglianti creature", così come si può trattare delle macchine costruite da Archimede, della navigazione dei Portoghesi e dei Castigliani o, magari, della vita dei "Santi Padri"<sup>12</sup>. Ma questa critica dell'immagine ciceroniana della storia (che sarà subito estesa ai testi di Luciano e del Pontano) mira, in realtà, a denunciare che una considerazione retorica degli eventi storici non riesce mai ad uscire da una confusa selva di precetti disordinati, senza mai stabilire i rapporti tra la "veritas rerum", la memoria e il "discorso" o chiarire l'effettiva natura di un'attività di cui s'ignora il vero "fine"<sup>13</sup>.

Sono motivi questi che inducono a considerare, in connessione con alcuni aspetti vulgatissimi della critica erasmiana del "modello" ciceroniano, anche la discussione di quel concetto dell'"arte oratoria" che la cultura umanistica aveva derivato da Cicerone e da Ermogene, con l'esplicita intenzione di fare di essa il fondamento e, insieme, lo strumento di tutte le dottrine, discipline ed arti. Anche su questo punto, l'attacco del Patrizi è preciso e rigoroso: l'oratoria, così come l'ha definita Cicerone e l'hanno teorizzata

<sup>8</sup> Cfr. THOMAS MORE, *Utopia. Testo latino. Versione latina, traduzione e note* a cura di L. FIRPO, Vicenza 1978, p. 204.

<sup>9</sup> Cfr. *Della Historia, diece dialoghi* di M. FRANCESCO PATRIZIO, *ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all'istoria et allo scriverla et all'osservarla*, in *Venetia*, appresso Andrea Arrivabene, MDLX.

<sup>10</sup> A proposito di questa Accademia, cfr. principalmente L. BOLZONI, *L'Accademia Veneziana. Splendore e decadenza di un'utopia enciclopedica*, in *Università e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, a cura di L. BOEHM e F. RAIMONDI, Bologna 1981, pp. 117-161; ma v. anche P.L. ROSE, *The Accademia Venetiana. Science and culture in Renaissance Venice*, in "Studi veneziani", II (1969), pp. 191-242.

<sup>11</sup> Cfr., a questo proposito, VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, cit., pp. 29 sgg.

<sup>12</sup> *Della Historia*, cit. pp. 1v-2r. Per la concezione della storia in Erasmo, rinvio a P.G. BIETENHOLZ, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Genève 1966, ove, in particolare si legge: "Erasmus was hardly the writer to shun commonplaces, yet he must be singled out from his entire surroundings for never having repeated Cicero's torrential exclamation: 'historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis...'. Not that he doubted the usefulness of the single example chosen from history; but how could he have accepted a statement that clearly valued secular history as a system, a method? It seemed to him that even the individuals in history kept changing faces, as it were, and therefore he never tried to mould his biographical sketches into pieces of coherent history. Especially lux veritatis would seem incompatible with Erasmus' ideas. Human history most emphatically not the avenue by which truth could be arrived at", pp. 19-20. Ma si veda anche la successiva discussione sul tema della "veritas filia temporis" e il riferimento all'importante saggio di F. SÄXLI, *Veritas filia temporis*, in *Philosophy and History. Essays presented to E. Cassirer*, edd. R. Klibansky and H.J. Paton, Oxford 1936, pp. 207. sgg.

<sup>13</sup> *Della Historia*, cit., pp. 2v-3v.

altre celebri "auctoritates" dell'antichità è soltanto una tecnica di carattere "politico" e "giudiziario", connessa oltre a tutto, a un particolare momento della storia civile greca; insomma, la tecnica del dibattito di tribunale o della "discussione di consiglio"<sup>14</sup>. Eppure, e al tempo stesso, essa vuole presentarsi come una "persuasione" estensibile a tutti gli ambiti della conoscenza e mira a sostituire l'"opinione" alla "scienza" o, comunque, a fornire una "credenza inferma" che può essere falsa o vera, ma che, comunque, è "mutabile" di contro al vero "sapere" che dovrebbe essere "fermo" e "stabile"<sup>15</sup>. Certamente, il Patrizi non nega che la retorica abbia una parte determinante nella vita degli uomini e che essa fornisca loro criteri pratici e forme di persuasione utili per orientarsi nel difficile pelago dell'esperienza quotidiana e delle scelte vitali. Però ricorda che essa ha tratto origine dalla tecnica dei "discorsi contrari" elaborata da Prodicò di Ceo e dalla "polimata" di Gorgia, i quali vollero che un'arte nata nei tribunali e negli arenghi politici diventasse una sorta di scienza universale, perseguita allo scopo di acquisire ricchezza, prestigio sociale e potere. Nonostante la condanna di Socrate e di Platone, una tale arte piacque ad Aristotele ed ai suoi discepoli e divenne, prima in Grecia e nelle altre regioni soggette, e poi nella Roma di Cicerone, assai prestigiosa e potente; e tale rimase finché l'avvento del regime imperiale non la fece lentamente tacere e prima che i "barbari" la sterminassero "col ferro e col fuoco"<sup>16</sup>. Certo, dopo secoli di oblio, la retorica e l'arte ciceroniana

dell'oratoria erano risorte, in tempi ancora recenti, in Italia e, poi, in Spagna, in Francia, in Germania, in Polonia, in Ungheria, tornando a godere di un loro effimero dominio<sup>17</sup>. Ma il Patrizi non dubita – e lo scrive, con estrema decisione nel suo *Dialogo della Rettorica*, pubblicato nel '62 – che il loro preteso predominio sia presto finito, e che, anzi, ai suoi tempi, esse sopravvivano soltanto "tra que' maestri... e tra' cortigiani... et tra gli huomini, che si addimandano galanti"<sup>18</sup>. È significativo che, alludendo proprio a Giulio Camillo Delminio, autore da lui pure ammirato, ma invisò ad Erasmo, constatò il fallimento del suo tentativo di fare uscire la retorica ciceroniana ed ermogeniana "nella grande ampiezza del mondo", e di mutarla in una sorta di scienza universale, per concludere che "le mani dell'oratore" sono davvero "troppo piccole" perché possano contenere l'universo e siano capaci restringerlo entro i tre generi della sua arte<sup>19</sup>.

Il "fiero vento della ragione" sembra così spazzar via tutte le illusioni che hanno permesso il pur lungo "regno" dell'oratoria. Ma il Patrizi estende e radicalizza la critica ben misurata di Erasmo, quando riconosce che le radici di simili errori risiedono nel carattere stesso dello stile e del discorso oratorio e nel suo carattere fondamentalmente metaforico, fonte inevitabile di confusione e d'inganni, dal quale è derivata la stessa incertezza connotativa del vocabolo "oratoria", esteso indebitamente da Cicerone e da Aristotele a significare ogni forma di discorso, da quello dei poeti a quello dei filosofi, dal "parlare" dello scienziato e del-

<sup>14</sup> Cfr. *Della Retorica dieci dialoghi* di M. FRANCESCO PATRITIO, In Venetia, appresso Francesco Senese, MDLXII, pp. 7v-8r.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 28r-30v.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 16r-17r.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 42v. Anche per il Patrizi autore di questa rinascita era stato il Petrarca, secondo un tipico "topos" umanistico accettato anche da Erasmo; e cfr. *Ciceronianus*, éd. P. MESNARD, in *Opera omnia* Desiderii Erasmi Rotodami *recognita*, I, t.II, Amsterdam 1971, p. 661.

<sup>18</sup> *Della Retorica*, cit., p. 17r.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 17r-v.

lo storico a quello del matematico o del sofista. Il fatto che la "parola" non coincida mai con la "cosa" e, quindi, non possa "denotarla" perfettamente con esattezza ha imposto l'utilizzazione della "copia verborum", ossia il perenne giuoco dei traslati, delle metafore e delle analogie, dei termini polisemantici, insomma, dei tanti "ornamenti del discorso" di cui l'oratore è il "tecnico" specifico, ben disposto a fare dell'"imitatio" di un linguaggio e di uno stile l'accesso alle fonti del sapere<sup>20</sup>.

Si dirà che, in tal modo, il Patrizi riprende, a distanza di vari decenni, un'antica disputa che aveva impegnato direttamente Erasmo, ma che risaliva, nel tempo, a personalità del mondo umanistico italiano, come i due Pico ed il Poliziano. Ed è vero. Ma il fatto più interessante è che, nel *Dialogo della retorica*, l'uso di simili procedimenti è connesso all'oscuro dominio della paura, dei conflitti umani, della violenza e del potere. Basta leggere una pagina di grande effetto, per intendere come la polemica patriziana abbia di mira proprio la funzione "mistificante" esercitata dagli "ornamenti del discorso" e da un loro uso che ha per scopo l'"occultamento" della realtà: "E poi dico che uno un saggio e gran Mago già mi disse. Che beato il mondo, s'egli non vi fosse, ro introdotti tanti ornamenti de' parlari, e' quali ci hanno oscurato la scienza delle cose... Perciocché dicea il gran Mago, s'egli si fosse conservata l'antichissima proprietà de' nomi delle cose, non ci haremmo conservato anche la scienza loro. Ma è ella ita tanto avanti, l'eleganza e la dolcezza del favellare, et dello scrivere, che disfrozando, et pulendo, et addolcendo più di continuo gli antichi nomi, i quali secondo che la natura na gli formava, haveano il più dello aspro et dello strepitoso, si sono informati in gran di-

versità. E di naturale, et d'una forma, che era il parlar da prima, in tutti gli uomini divisi, secondo il diletto della dolcezza altrui, ha partorito le migliaia delle favelle. Intanto che noi ci siamo hoggimai, della naturale lingua dimenticati affatto, e non riconosciamo più, sol'una delle primiere voci. Et cotanto danno ci siamo noi avanzati dalla vaghezza et dalla dolcezza della pronuncia, la quale nacque di molto avanti a que' tempi, che gli huomini, perduto il vivere in santa pace d'oro, misero ad uso i tribunali, et le consulte. Perciocché la licenza di rimutare et d'addolcir le voci, crescendo a poco a poco et disperdendosi il natural significato loro, fece perdere loro la cognitione delle cose. La quale, sendo caduti gli uomini in ignoranza, non pur dell'altre cose, ma di se stessi et dell'utile et del vero, et del diritto, chiamò tra loro gli odi et le nemistà.

Et quindi le fraudi, et l'ingiurie, et la liti, et i giudici, et le consulte, et le leggi, i tribunali, et gli Oratori". Con tutto ciò, neppure i "tropi", i "traslati", le "figure", le "proprietà" e "qualità" sono, per il Patrizi, opera propria dell'oratoria; anzi, hanno esse pure un'origine più antica, perché il loro uso sembra derivare da un tempo più lontano, alle origini del linguaggio umano, nelle prime forme della parola poetica e filosofica, avanti ancora che essi si trasformassero negli strumenti della persuasione politica e giudiziaria. L'oratoria di tradizione "ciceroniana" non possiede di proprio neppure quegli ornamenti di cui mena gran vanto, ma che le derivano, se mai, da esperienze ben precedenti alla degradazione del linguaggio umano<sup>21</sup>.

In realtà, il filosofo è convinto che il prestigio dell'oratoria e la valutazione unica, formale ed eccessiva del suo "stile" derivi sempre e soltanto dai limiti della conoscen-

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 28r-30v.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 31v-32v.

za umana, cioè dal fatto che pochissime sono, per noi, le cose certe, mentre infinito e senza limiti è il gran mare dell'incertezza e del dubbio, delle conoscenze erronee, confuse e limitate, nel quale si muove l'esperienza quotidiana, assai più proclive alla opinione che alla scienza. E, inverò, assai spesso ciò che gli uomini fanno si riduce alla pronuncia di meri "nomi" dai quali vengono tratte idee e nozioni del tutto aliene all'effettiva natura delle cose, "derivazioni" linguistiche alle quali non corrisponde alcuna verità. Sicché, prima di ogni altra cosa, chi parla mirerà spesso a combattere le opinioni altrui e a far prevalere la propria, usando prove ed argomenti che talvolta possono essere anche veri, ma che più spesso e quasi sempre non sono "apparenti". Inverò, tutti i discorsi umani hanno per unico fine o il piacere di chi parla o ascolta oppure la propagazione e/o il discredito di talune opinioni e la lotta e la relativa vittoria di chi le sostiene. Non solo: i modi del discorso ("narrazione", "prova", "ampliamento", "diminuzione", "ornamento", "alzamento" o "abbassamento") hanno il solo proposito di perseguire un "dominio" ed una "vittoria". Ma gli oratori hanno potuto appropriarsi di essi, distogliendoli dalle loro funzioni originarie, poetiche, filosofiche e narrative, e trasformandoli in strumenti di forza e di domi-

nio pubblico solo "con l'aiuto de' Principi et repubbliche loro amiche"<sup>22</sup>. Ed hanno così potuto pretendere di esercitare un dominio assoluto non solo sulle tecniche linguistiche, ma attraverso di esse, anche su tutte le azioni umane (che sono invece, materia precipua del filosofo civile, dello storico e del poeta), per manipolarle e ridurre ai loro disegni.

Nel settimo dialogo della *Rettorica*<sup>23</sup>, intitolato a Flavio Maresio, continuo e insistente è, quindi, il proposito del Patrizi di trasformare la cauta diffidenza erasmiana verso il discorso retorico esclusivamente chiuso nella rete linguistica, stilistica e precettistica della tradizione ciceroniana nella ricerca delle cause che ne hanno prodotto il puro limitato trionfo e d'individuare nella condizione storica di società ancora prive di leggi certe e d'istituzioni "stabili", quando il linguaggio poteva, appunto, esercitare con forza il suo dominio nel mondo delle passioni, dominando e sottomettendo gli uomini. Citando Cicerone e Longino, il filosofo osserva che "il mestiere dell'oratore" fu sempre "signore" in tutti i popoli liberi, ed massimamente nelle città quiete e tranquille e che d'altra parte la sua eclissi coincide con l'avvento di altri, ben più stabili regimi; e scrive che, nata nella Sicilia greca, quando "estinti i tiranni... i popoli si diedero a ri-

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 34r sgg. La polemica del Patrizi sembra non ignorare la critica di Erasmo all'inutile "amplificatio" oratoria ed all'uso smodato della "copia verborum" che contrasta con il principio fondamentale del "decorum": e cfr. *De duplici copia verborum ac rerum commentaria duo*, ed. by B.I. KNOTT, in *Opera omnia*, cit., I, t. VI, Amsterdam, New York, Oxford, Tokyo 1988, p. 26: "Ut non est aliud vel admirabilius vel magnificentius quam oratio, diuite quadam sententiarum verborumque copia aurei fluminis instar exuberans ita res est profecto quae non mediocri periculo affectetur, propterea quod, iuxta proverbium, Non cuius homini contigit adire Corinthum, Unde non paucis mortalibus usu venire videmus, ut diuinam hanc virtutem sedulo quidem, sed parum feliciter aemulantes, in fulem quandam ac deformem incidant loquacitatem, dum inani citraque delectum congesta vocum et sententiarum turba, pariter et rem obscurant, et miseris auditorum aures onerant". Ma si v., soprattutto, l'introduzione-dedica di *Lingua* (in *Opera omnia*, cit., IV, t.IA, Amsterdam, New York, Oxford, Tokyo 1989), ed. J.H. Waszink, sul "fatalem linguae morbum" che "miro contagio totum orbem occupavit", diffondendosi ovunque e che Erasmo paragona, addirittura, alla "pandemia" sifilitica del suo tempo. E *Ibid.*, pp. 60: "Nunc is morbus ingens malorum agmen secum adducit, insatiabilem de rebus frivolis garrandi libidinem de negociis alienis, quae nihil attingit nec ad illum qui refert nec ad eos qui audiunt, periculosos linguae lapsus quos vitare difficillimum est semper garrienti, futilitatem in efferendis arcanis plerumque cum periculo dicentis, nonnunquam et illorum apud quos efferuntur, vanitatem quae fere comes est loquacitati, obtreccionem alienae famae, delationem ac sycophantiam".

<sup>23</sup> *Della Rettorica*, cit. pp. 38 r sgg.

chiamarsi in giudizio, de' beni tolti loro, e da' Tiranni, et da' loro familiari". L'oratoria si affermò e crebbe sempre in città di "stato popolare", in Atene come in Roma repubblicana, sino a quando, sotto l'Impero lentamente scomparvero anche le ultime vestigia degli antichi ordinamenti<sup>24</sup>. Ma questo potere così esercitato dagli oratori sui popoli, i loro magistrati ed i loro giudici non fu mai un potere della ragione, bensì un'imposizione esercitata sui moventi irrazionali e spesso volta a suggestionare gli ascoltatori con l'abile disposizione delle "figure" e delle parole. Affidato così alla fascinazione dei suoni o all'attrazione delle immagini, un tale discorso impone, infatti, la riduzione del linguaggio a strumento non del "sapere", ma dell'utilità, del piacere, della fama e del dominio. Sicché chi lo adopera è quasi sempre "huom violento e di lignaggio di tiranno", anzi "bugiardo" e "truffatore", quando non sia soltanto un "huom vile" e "ignorante" che voglia procacciarsi facilmente una "fama" indebita<sup>25</sup>.

Una condanna così radicale dell'oratoria classica, presentata come la forma più insidiosa del potere, sembra davvero diretta a rovesciare i "loci communes" più tenaci di una cultura così a lungo dominata dall'immagine ciceroniana dell'"orator, vir bonus dicendi peritus". E, inverò, ad una tradizione che aveva esaltato nell'"orator" non solo il difensore del "bene comune", ma il tipico patrono della "humanitas" e della "dignitas" che essa possiede, si contrappone l'immagine non più solo caricaturale del Nosoponos erasmiano, ma quella assai più in-

quietante ed equivoca di chi usa il potere della parola per i fini suoi propri e per il dominio suo o altrui.

Certo, il Patrizi sa bene che all'oratore ed all'arte oratoria non rimane spazio in quegli Stati che hanno ormai un potere duro e permanente, a cominciare da quello "tirannico", dove non si fa questione di giusto o d'ingiusto o di utile pubblico, perché l'unica legge è quella imposta dall'utilità di chi comanda con la violenza<sup>26</sup>. E qui proprio immagini, "figure" e forme espressive tipiche di alcuni celebri testi erasmiani dall'*Encomion* all'*Institutio* e a passi notissimi degli *Adagia*, gli vengono in soccorso per ricordare che anche i tiranni hanno i loro "persuasori", ma che costoro non possono "gridare", com'è costume degli oratori, e bensì solo parlare con discorso "basso", affinché "non sieno i consigli suoi uditi da' cittadini, a cui danno essi si formano". Neppure un "governo regio" potrà servirsi degli "oratori", perché in esso il re o "deciderà con la propria prudenza, se "sarà di quegli ottimi che non si trovano" fuor dei miti platonici, oppure avrà un "consiglio segreto", nel quale, di nuovo "non si grida, ma si passano i negotij, con sommessa voce, e fra pochi, et di tali, che per avventura dell'orator si riderebbero". Né gli Stati aristocratici o quegli oligarchici, buoni o cattivi che siano, hanno bisogno dei discorsi oratori che i "pochi" non amano. Sembrerebbe, dunque, che solo le "repubbliche" ancora sopravvissute possano dar ricetto agli oratori. Però quelle che, come Firenze (già, del resto, principato, quando il Patrizi scriveva), Luc-

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 38r-v.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 39r-40r.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 40v-42r. E cfr. *Ciceronianus*, cit., p. 654: "Eloquentia, quae nihil aliud quam delectat, non est eloquentia, nimirum in aliud reperta, quod nisi praestat, nec decora videri debet bono viro. Verum ut olim fuerit utilis eloquentia Ciceronis, hodie quis est illius usus? An in iudiciis? Ibi res agitur articulis ac formulis, per procuratores et aduocatos, quidvis potius quam Ciceronianos apud iudices, apud quos barbarus esset Cicero. Neque molto maior usus in conciliis, ubi singuli paucis aperiunt quod videtur, idque Gallice, aut Germanice. Maximae vero res hodie per consilium, quod arcanum vocant conficiuntur: ad id vix tres homines adhibentur, illitterati fere: reliquis licet consultare".

ca, Genova e Ragusa, o i cantoni svizzeri e tedeschi, si governano con leggi scritte, magistrati stabili e giudizi affidati ai "dottori" pongono limiti insuperabili al discorso dell'oratore. Dunque, il solo tempo in cui il loro potere può essere compiutamente esercitato è quello delle rare società in cui il governo è ancora affidato apparentemente alle "moltitudini", senza che esistano leggi scritte o norme definitive. Sono Stati sui quali Patrizi, teorico - come s'è visto - di una società affidata al governo dei "sapien- ti" pronunzia un giudizio durissimo, coerente con il suo dispregio dell'"huom di plebe" che ha una fiera in cuore di molti capi", la cui oscura violenza impedisce di udire la voce della ragione. Ma, soprattutto, la sua condanna è sempre rivolta agli oratori ed alla loro arte di turbatori e "dominatori" non dell'"ottimo", e bensì del "pessimo popolo" di cui sono, di fatto "tiranni", grazie al prestigio della parola<sup>27</sup>.

Pensando a tempi ancora vicini, il Patrizi sottolineava, con forza, il carattere, per lui, del tutto "artificioso" della rinascita dell'oratoria classica che il Petrarca aveva voluto operare "col trovare i libri di Cicerone" e che altri letterati, dopo di lui, avevano proseguito, senza però mai riuscire davvero a sottrarre gli "oratori" "a que' sepolcri", nei quali "furono posti da' Monarchi, e intorno a' quali, sono costretti da loro, in guisa di spiriti non purgati, di vagare"<sup>28</sup>.

Con tutto questo, e nonostante che spingesse così oltre gli aspetti più radicali di una delle più illustri polemiche erasmiane, egli pure era costretto a riconoscere che il prestigio degli oratori e dell'oratoria era rimasto ancora ben saldo e che la cultura dominante del suo tempo era ancora estremamente

sensibile alla fascinazione della parola. Ne dava ragione, proprio ricorrendo a immagini e "favole" tra albertiane ed erasmiane, quando narrava della nascita della "Fama", figlia del "Vento" e delle parole umane e, poi, rivelatrice a Giove della ribellione dei giganti e del loro tentato "assalto al cielo". A lei, per compensarla di questa delazione, Giove aveva concesso di rendere immortali le cose segnate dal suo sigillo e di "volare per la bocca degli uomini in guisa d'ape", mescolando a suo piacimento il vero e il falso, per trarne, come volesse, "gridi dolci" o "amari". Soprattutto, alla "figlia delle parole" era stato attribuito il compito di servire i "Principi della terra", piegarsi ai loro ordini, diventare la docile esecutrice dei loro disegni. La "Fama" aveva così cercato i propri strumenti nei libri e nelle dottrine degli "oratori", da lei considerati "padri" o "fratelli" consacrati all'immortalità. Perché la retorica e l'oratoria era ormai diventata un arte ben gradita ai potenti, un loro mezzo di dominio, affidato alla sottile, impalpabile violenza della parola, ammannita con gli strumenti raffinati di un linguaggio artificioso e sempre costruito sull'imitazione di "exempla" più che collaudati<sup>29</sup>.

Era questo l'esito inevitabile della storia e della condizione umana, sempre dominata dalla paura che imponeva pure alle verità di restare nascoste, o di essere comunicate sotto il segno della finzione e della favola, nel modo coperto e celato che solo pochi possono intendere. O com'è detto nella *Retorica*: "Et quindi sono le scienze, insegnate in enimmii, in favole, in figure, in numeri, in sacrarij, sotto silenzio, et in mille altri nascosti modi. Et quindi è perimenti che i Principi et gli altri ch'hanno voluto poter molto

<sup>27</sup> *Della Retorica*, pp. 39r, 40r.

<sup>28</sup> *Della Retorica*, cit., p. 42v.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 43r-v. Il mito e la "fabula" della "Fama" hanno una certa assomiglianza con l'importante tema analogo che incontriamo in LEON BATTISTA ALBERTI, *Momus o del Principe*, Testo critico, traduzione e introduzione a cura di G. Martini, Bologna 1942, pp. 38 sgg.

al mondo, hanno seguito le credenze degli huomini volgari; sappiendo elle essere lontanissime dal vero, et dal periglio. Et per lo contrario, hanno perseguito, con ogni maniera d'afflition, et mortalmente odiato coloro, ch'hanno voluto dir vero in qual si voglia picciola casa"<sup>30</sup>.

L'allusione alla realtà effettuale dei suoi tempi, alla vigilia della chiusura del Concilio di Trento, non poteva essere più trasparente, né più esplicita la denuncia di una "servitù della paura" che non era soltanto politica e religiosa, ma inquinava le stesse radici della conoscenza e del linguaggio. Credo, però che il Patrizi volesse soprattutto indicare nella paura l'inevitabile fondamento delle comunità umane e del desiderio del possesso e del dominio dai quali sono nate tutte le istituzioni, i poteri, le leggi e gli "ordini" che le governano. Il tema aveva certo ben note radici erasmiane, evidenti in modo particolare, in alcune pagine dell'*Encomion*<sup>31</sup>. Ma va detto che il chersino ne aveva già offerto un importante sviluppo proprio nei *Dialoghi della Historia*, ove di nuovo, è possibile individuare trasparenti echi erasmiani. E, infatti, nel quinto dialogo ("Il Contile ovvero della verità d'Historia"), egli aveva affidato proprio a Luca Contile, uomo di lettere assai pratico della vita delle corti e familiare dei "potenti", il compito dei affrontare il problema cruciale della "verità" della storia e di farlo proponendo argomenti che, ancora una volta, intendevano controbattere e smentire i "loci communes" recepiti dallo Speroni e dal Robertsonello<sup>32</sup>.

Orbene: il Contile ed il "gentiluomo romano" (che espone le medesime idee, in modo ancor più radicale) affermano, senza reticenze che nessuna storia "scritta da huomo" può esser vera e che la memoria umana affidata alla sua narrazione è sempre corrotta, parziale o deformata, quando non è addirittura scientemente falsificata. Con abilità, la discussione prende di nuovo le mosse dall'"ammaestramento" di Cicerone che imporrebbe agli storici di non dir mai "cosa falsa", di non temere di dire la verità, di non scriver mai per "amore" o per "odio". Ma contro questa così "retorica" lezione sta il dato di fatto che le diverse testimonianze, anche dirette sul medesimo evento sono quasi sempre contrastanti, che sulle stesse azioni esistono narrazioni storiche tra loro diversissime e che gli stessi stoici, autori dei più opposti giudizi, non perdono un'occasione per accusarsi a vicenda di non dire o di non sapere la verità. Il Contile lo afferma senza infingimenti: lo storico narra la storia dei suoi tempi o quella dei tempi passati; ma in questo secondo caso dipende da "relazioni" o "testimonianze" di uomini che sono stati o testimoni di eventi presenti o si sono serviti di scritti o memorie altrui sui quali si possono avanzare i più fieri dubbi. Nel primo caso, invece, lo storico può essere stato testimone dei fatti accaduti; ma sarà sempre o sostenitore e amico di una "parte" in causa e indotto a subordinare la sua narrazione a sentimenti di "odio" o di "amicizia", oppure sarà, magari, uno spettatore neutrale che difficilmente potrà davvero conoscere a conoscenza delle cause e del-

<sup>30</sup> *Della Retorica*, cit., pp. 7r-v. *Moriae encomion*, ed. Cl. H. MILLER, in *Opera omnia*, cit., IV, t.III, Amsterdam, Oxford 1974, pp. 114-116: "At sapientium sunt duae illae linguae, ut idem meminit Euripides, quarum altera verum dicunt, altera, quae pro tempore judicant opportuna. Horum est nigrum in candida vertere, et eodem ex ore frigidum pariter et calidum efflare, longeque aliud conditum habere in pectore, aliud sermone fingere. Porro in tanta felicitate tamen hoc nomine Principes mihi videntur infelicissimi, quod deest, a quo verum audiant et assentatores pro amici habere coguntur. Sed abhorrent a vero Principum aures, dixerit aliquis et hac ipsa de causa. Sapientes istos fugitant, quod vereantur ne quis forte liberior existat, qui vera magis, quam jucunda loqui audeat. Ita quidem res habet, *invisia Regibus veritas*".

<sup>31</sup> Cfr. *Encomion*, cit., pp. 168-169.

<sup>32</sup> *Della Historia*, cit., pp. 24v-30r.

le decisioni che danno davvero "regola a quel fatto"<sup>33</sup>.

Sembrerebbe, dunque, che lo storico sia sempre costretto ad affidarsi alla "Fama" (che il Patrizi - s'è detto - doveva poi considerare nei *Dialoghi della Rettorica* come la più docile "serva" dei "principi della terra")<sup>34</sup>. Oppure, egli sarà costretto ad accettare che la sua narrazione abbia soltanto una sua "utilità" politica, anche a costo di "fingere ad arbitrio le cose", pur d'insegnare agli uomini, per mezzo di "favole" e "finzione" una loro possibile "felicità civile"? In ogni caso si tratta d'ipotesi che contrastano in modo insanabile con la definizione della storia quale "memoria delle cose umane", la cui "verità" la distingue dal dominio fantastico e meraviglioso della poesia. Ma il Contile, nel suo discorso, va ancora più a fondo, perché osserva che la storia è sempre scritta o da "huom di governo" o da "huom di volgo" e che, pertanto, la narrazione dei fatti politici e delle loro cause, stesa da uomini che hanno parte nel potere, sarà fatalmente condizionata dai due sentimenti la "paura" e l'"adulazione" che dominano nelle società umane<sup>35</sup>. Per il Patrizi non v'è dubbio che queste due oscure "potenze" dominino anche la memoria del passato che gli storici distorcono con il loro linguaggio. Ma all'origine di questa "falsità"

che priva gli uomini anche del loro passato, sta sempre l'"occultamento" voluto dai potenti, i quali mai saranno disposti a dire "con verità le cose loro", perché si considerano "per la potenza loro, quasi Dei infra gli altri huomini" ed hanno forza e terrore sufficiente per impedire che anche gli altri la dicano<sup>36</sup>. Con espressioni che rivelano, insieme, le tracce di una lettura di Erasmo e di Machiavelli, il Patrizi scrive che costoro "tengono in gran pregio l'utile, più che il vero" e sono, anzi, "capitai nemici della verità", perché vogliono celare, ad ogni costo, con la menzogna e con l'adulazione, la realtà effettuale delle cose, i guasti, le debolezze ed i mali dei loro poteri<sup>37</sup>. "Lo Stato da' Prencipi fortemente amato, cammina con la possanza, et con la prudenza, vestito di lunga reputatione, sventollata dalla verità, forbita dalle bocche degli adulatori"; ed i potenti hanno ben ragione di "far ingiottire il vento della verità" che, se fosse lasciato libero, li mostrerebbe davvero quali sono, distruggendo la favola della loro perfezione e quasi divina potenza<sup>38</sup>. Per questo sono sempre ben disposti a favorire chi scrive le loro storie, purché sia disposto a tacere, ad adulare e coprire le loro vere azioni con la favolosa e potente suggestione della "maraviglia". Invero, questa "maravigliosa alteratrice dell'animo nostro" (che, nelle pagine ca-

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 25r-26v.

<sup>34</sup> *Della Rettorica*, cit., pp. 43r-v.

<sup>35</sup> *Della Rettorica*, cit., pp. 27r-v.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 28r. E anche qui viene subito da ricordare l'*Encomion*, cit., pp. 168-169: "Fingite mihi nunc quales sunt nunquam, hominem legum ignarum, publicorum commodorum pene hostem, privatis intentum commoditatibus, addictum voluptatibus, osorem eruditionis, osorem libertatis ac veri, nihil minus quam de Reipublicae salute cogitantem, sed omnia sua libidine, suisque utilitatibus metientem". Ma sarà da notare che, in generale, il "Principe" di cui parla il Patrizi ha piuttosto i tratti comuni e generali del "tyrannus" qual è descritto, sul filo di una lunga tradizione classica e cristiana, in *Institutio Principis Christiani*, ed. O. HERDING, in *Opera omnia*, cit. IV, t.I, Amsterdam 1974, pp. 93-219, part. pp. 153 sgg.

<sup>37</sup> *Della Historia*, 28r. E cfr. *Encomion*, cit., pp. 114-116; ov'è da sottolineare la forte affinità delle frasi "capitai nemici della verità" e "invisa regibus veritas".

<sup>38</sup> *Della Historia*, p. 28v. E cfr., ancora *Encomion*, cit., p. 169: "Deinde addite huic torquem auream, omnium virtutum cohaerentium consensum indicantem, tum coronam gemmis insignitam, quae quidem admoneat eum heroicis omnibus virtutibus oportere caeteris antecelere, praeterea sceptrum, iustitiae et undecunque incorrupti peccatoris symbolum. Postremo purpuram, eximiae cujusdam in rempublicam charitatis indicium. Haec gestamina si Princeps cum sua vita conferret, equidem futurum arbitror, ut plane pudeat ornatus sui, vereaturque, ne quis nasutus interpres, totum hunc tragicum cultum in risum jocumque vertat".

pitali della sua più tarda *Poetica* il Patrizi identificherà con l'essenza della poesia), è anche lo strumento che tutti potenti adoperano "per tenirsi o divoti i popoli loro, o timidi gli altrui", l'affascinante finzione che nasconde la natura effettuale delle cose, trasforma la memoria e riveste la realtà dei colori del mito. In tal modo, mente tacciano "ciò che sanno", lasciano che si narrino solo "quelle cose... che hanno apparenza d'esser grandi, et che stimano sufficienti testimoni della loro potenza"<sup>39</sup>.

La forza del potere impone, dunque, un'inevitabile corruzione che intorbida sin dalle origini ogni memoria. Né vale che lo storico sia "huom privato" e "libero di tutte le servitù del Prencipe", perché le "chiavi" della verità storica sempre nelle mani dei potenti che dispongono delle "testimonianze" originarie: "...tale è sempre la historia profana qual'è il voler del Prencipe, che scrivere la fa; od è manchevole nel vero, per il difetto del poter sapere gli altrui consigli"<sup>40</sup>.

A tali argomenti che - come scrive il Patrizi, sembrano togliere "il Sol dal mondo", negando ogni possibile verità della storia umana, si può magari rispondere appellandosi all'assai discutibile verità degli "Annali", garantita dai "sacerdoti delle genti... santissimi huomini" e sostenuta fermamente anche dallo Speroni. Ma il filosofo replica che anche "dagli annali veri si potea l'istoria fare falsa o aggiungendo, o detraendo, o rimutando e che gli stessi "Annali", in quanto mera registrazione degli eventi, tacciano molte delle "circostantie" che rendono comprensibile come le azioni umane pervengano al loro "successo"<sup>41</sup>. Non solo: proprio queste "circostanze" possono essere falsifi-

cate dagli storici, o restare oscure o incerte, soggette, sempre, ad ogni possibile manipolazione. Soprattutto, l'inevitabile corruzione della memoria e la sua sottomissione ai disegni dei potenti che impongono l'"occultamento" delle prime fonti della verità, trasformano tutta la storia in una favola o mito che ha solo intenti celebrativi e mira a impedire cosa si celi dietro quelle maschere costruite dall'adulazione e dalla follia dei potenti.

Non insisterò oltre su queste pagine che hanno valso al Patrizi l'accusa di essere un teorico del "pirronismo storico" e neppure sulle altre dove già si profila un tema che, già presente in Erasmo, avrà poi così ricchi sviluppi nella meditazione del Vico: la "gara" tra le varie genti o nazioni che ha indotto i loro storici ad introdurre molte falsità a loro gloria, a deformare la storia altrui e, addirittura, a fingere origini "favolose" e "mirabili", tacere sconfitte e insuccessi, per esaltare, in ogni occasione, il proprio "impero". Piuttosto sarà meglio ricordare che, alla data della pubblicazione dei *Dialoghi della Rettorica*, il Patrizi aveva già ripreso la sua vita singolare e avventurosa, abbandonando Venezia, per dedicarsi alla ben diversa attività di "governatore" di villaggi e proprietà agricole a Cipro, al servizio di Giorgio Contarini, conte di Zaffo<sup>42</sup>. Ma anche in quella terra lontana, continuò a sviluppare il programma già accennato nei *Dialoghi*: e, cioè, la critica alle idee dominanti nella cultura del suo tempo, spostando però adesso il suo attacco dalla discussione sulla lingua, la retorica, la storia e il controllo intellettuale operato dal potere, all'analisi della grande "encyclopaedia" aristotelica che, già nel corso degli anni Settanta, era ormai divenu-

<sup>39</sup> *Della Historia*, p. 28v.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 29r-v.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 29v-30r.

<sup>42</sup> Cfr. F. PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, a cura di D. Aguzzi Barbagli, Firenze 1975, pp. 45-51, part. pp. 48-49.



ta il più solido fondamento filosofico del "blocco" dottrinale accettato dalla Controriforma. Ed a questo compito doveva dedicarsi, ancora nel corso di quel decennio, tra le sue varie peripezie di dotto fornitore di codici alla biblioteca dell'Escorial di Filippo II, di mercante di manoscritti e di libri, di editore non fortunato, di "gentiluomo" e "letterato" al servizio di una delle più colte ed autorevoli famiglie modenesi, quella di Paolo Porrino e della moglie Tarquinia, la dotta figlia di Francesco Molza<sup>43</sup>.

Non è certo qui il caso di parlare della sua monumentale e "pedantesca" requisitoria antiaristotelica, affidata ad un'opera, le *Peripateticae discussiones*<sup>44</sup>, che richiederebbe ben altro discorso, ma che, in ogni caso, dimostra come egli mirasse a utilizzare proprio gli strumenti di una filologia, sia pure ancora troppo audace ed avventurosa, per "decostruire" la pretesa perfezione della "scientia" aristotelica, spiame tutte le possibili contraddizioni interne, tutte le "cruces" interpretative e tutte le divergenze dottrinali e linguistiche, ed aprire la via al ritorno dei filosofi "antiquiores" da lui considerati i depositari di una sapienza originaria, intorbidata e celata dall'abile polemica dello Stagirita. Piuttosto, nella nostra ricerca di altre "spie" erasmiane sarà meglio riferirsi ad un'altra operetta del Patrizi, l'*Amorosa filosofia*<sup>45</sup>, scritta a Modena, tra la primavera e l'estate del '77, poco dopo il suo definitivo ritorno in Italia.

In essa l'ormai maturo filosofo doveva riprendere un tema già ben presente nel-

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>44</sup> Cfr. FRANCISCI PATRICI, *Discussionum peripateticarum tomus quatuor quibus Aristotelicae Philosophiae universae Historia atque Dogmata cum Veterum Placitis collata, eleganter et eruditè declarantur*, Basileae, ad Pernam Leeythum, 1581. Ma il primo tomo fu edito già nel 1571: *Discussionum Peripateticarum tomus I libri XIII*, Venetii, apud Dominicum de Franciscis, MLXXI.

<sup>45</sup> Cfr. F. PATRIZI, *L'amorosa filosofia*, a cura di J. Ch. Nelson, Firenze 1963. È, sempre del NELSON, v. *L'amorosa filosofia* di Francesco Patrizi da Cherso, in "Rinascimento", S.II, II (1962), pp. 89-106 e VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, cit., pp. 182-204.

<sup>46</sup> Cfr. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, cit., pp. 193 sgg.

<sup>47</sup> Per i *Libri de vita* ho presente la seguente ed.: M. FICINO, *Three Books on Life*, by C.V. KASKE and J.R. CLARK, Binghamton (N.Y.) 1989.

l'*Encomion*, per dimostrare come pure il mito platonico dell'amore, nesso unitivo di tutte le cose, via al divino e vero principio di ogni "trascendimento" dell'uomo, sino al supremo esito della "deificatio", celasse, in realtà, sempre e soltanto l'"amore di sè", l'istinto fondamentale alla conservazione ed all'"accrescimento" del proprio essere che accomuna tutte le cose, da Dio alle più infime realtà naturali<sup>46</sup>. Certo, anche il Patrizi, nel primo dialogo prendeva le mosse dal *De amore* ficiniano, uno dei testi più fortunati del Cinquecento europeo, la cui incidenza nella storia letteraria, filosofica, artistica e religiosa del secolo è ancora ben lungi dall'essere compiutamente ricostruita. Ma è sintomatico che accentuasse subito certi motivi astrologici e naturalisti, derivati piuttosto dai *Libri de vita*<sup>47</sup>, quasi per ribadire, anche nel tracciare il ritratto idealizzato e "platonico" di Tarquinia Molza l'unità dell'ordine della natura e il legame tra l'uomo e il sistema universale in cui vive. Tuttavia, il vero proposito della operetta (che continua il progetto di "demistificazione" iniziato tanti anni prima con i *Dialoghi*) è già evidente nel secondo libro, tutto volto a rivelare come l'unica radice di ogni amore sia appunto l'universale "filautia", vero motore del mondo, principio dell'essere e persistere di tutte le cose. Si tratta - è chiaro - di una tesi radicale che non solo demistifica i "topoi" consueti dell'"amor platonico", ma mira a dichiarare che proprio la "filautia" è "praecipua pars felicitatis", giacché proprio per essa "neminem suae formae, neminem

sui ingenii, neminem generis, neminem loci, neminem instituti, neminem patria poenitet"; sicché è davvero la "dos maxima" concessa dalla Natura agli uomini, fonte di ogni loro impresa ed arte: follia, certo, ma pure illusione e inganno che rende possibile la continuità della vita e almeno la parvenza del piacere e della felicità<sup>48</sup>. E che, d'altra parte, ogni cosa esistente, e l'uomo tra di esse, miri, prima di tutto e soprattutto, ad "essere" e "sempre essere" è motivo costante degli scritti del Patrizi, dalla giovanile *Città felice* a quelle opere della maturità e della vecchiezza così ricche di echi machiavelliani<sup>49</sup>, dove questo fondamentale desiderio e quello di "accrescersi" sono invocati per spiegare il comportamento politico degli uomini, con considerazioni che rivelano una piena adesione alla lezione del Segretario fiorentino.

Nella trattazione di questi temi, il filosofo procede con abilità e cautela, sfruttando tutte le risorse dell'ironia "socratica" dispiegata nel dialogo, del procedimento dialettico e del ricorso al "topos" dello stupore e della finta ignora. Né - a ben vedere - la conclusione del secondo dialogo risulta davvero inattesa, perché il Patrizi definisce la "filautia", sia come quel desiderio irrazionale di attribuirsi "tutto il piacere, tutto l'utile e tutto l'onore, senza farne parte altrui" (ossia l'"amor proprio" così stigmatizzato

da Erasmo nell'*Enchiridion*), sia come "quello amore primiero, et per così dire originale che tutti gli huomini, tutti gli animali et in somma tutte le cose per natura e per loro nascimento portano a se stesse" e che le induce ad amare "l'essere proprio e il bene essere loro et il sempre essere". Un tale amore è detto appunto "principio et fonte et fondamento di tutti gli altri amori et di tutti gli affetti dell'animo nostro et di tutti i pensieri et di tutte le attoni, di tutte le passioni, di qualunque materia essi si siano"<sup>50</sup>.

Il Patrizi da buon platonico, si dichiara stupito per questa "novissima... cosa", tanto estranea alle fonti della sua dottrina. Ma, naturalmente, incarica la Molza di dimostrarli come la "filautia" coincida con l'"amore naturale" e tutti gli "appetiti" che esso comprende. Non solo: anche l'amore venereo così trasfigurato nelle versi dei poeti e nelle carte dei dialogisti, è soprattutto amore di se stessi e del proprio piacere<sup>51</sup>; e persino la "carità" (che il Ficino aveva così connesso all'"eros") è un sentimento che inizia proprio da noi stessi e dall'amore che ci portiamo; l'amicizia ha sempre per oggetto che "ci sia utile o cagione di diletto"; mentre è evidente che il desiderio, la voglia, la brama e il talento del bene per noi stessi sono altrettante forme di "filautia"<sup>52</sup>. Anzi, l'interlocutrice ha buon giuoco nel mo-

<sup>48</sup> *L'amorosa filosofia*, cit., pp. 100-102. Il Patrizi scrive, con parole assai vicine, a quelle erasmiane citate nel testo, che la "philautia" indica "quello amore primiero, et per così dire originale che tutti gli huomini, tutti gli animali et in somma tutte le cose per natura e dal loro primo nascimento portano a se stesse". E sarà da vedere, in confronto, *Encomion*, cit., pp. 78, 80, 81-88, 90-96.

<sup>49</sup> Cfr., in particolare, *Paralleli militari* di FRANCESCO PATRIZI. *Ne' quali si fa paragone delle Milizie antiche, in tutte le parti loro, con le moderne...* In Roma, appresso Luigi Zannetti, MDXCIII e *Paralleli militari* di FRANCESCO PATRIZI. *Parte II. Della militia riformata. Nella quale s'aprono, i modi e l'ordinanze varie degli antichi. Accomodate a' nostri fuochi. Per potere secondo la vera arte di guerra, con pochi vincere in battaglia la gran moltitudine de' Turchi*, in Roma, appresso Guglielmo Faccioto, MDXCV. Per le fonti machiavelliane, cfr. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, cit., pp. 229-259.

<sup>50</sup> *L'amorosa filosofia*, cit., pp. 101-102.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 103-104. È significativa l'insistenza del Patrizi sugli aspetti più egoistici dell'amore venereo, come nel caso della deflorazione o dell'imposizione dell'atto venereo ad una donna frigida. E cfr. *Encomion*, cit., pp. 89-90: "Quid est enim, quod illi (gli uomini) mulieribus non permittunt? At quo tandem auctoramento, nisi voluptatis?"

<sup>52</sup> *L'amorosa filosofia*, p. 104.

strargli che persino la carità verso Dio "somma bontà e sommo bene" ha la sua radice nella "filautia"; che, per amor di se stessi, si potrebbe addirittura amare anche quel dio del male immaginato da Zoroastro; e che "amore" e "timore" sono pure connessi nell'unica ragione dell'"amore di sè"<sup>53</sup>. Non basta: la stessa creazione per cui Dio ha prodotto il mondo è certo stata causata dalla sua bontà assoluta e perfetta; però anche questa produzione e l'atto con cui è stato dato l'essere alle cose e solo un'esplicarsi della sua stessa bontà "la cui propria natura è non stare in se stessa, ma darsi in altri et portar loro tutto ciò che è di bene, et non di contrario veruno"<sup>54</sup>. La conclusione è evidente: la creazione e la conservazione del mondo sono fondate sull'amore assoluto che Dio ha per se stesso e la propria natura, giacché "se... mancasse a non conservare gli enti prodotti... et a non farli perfetti, mancherebbe di fare l'ufficio suo, il quale è la propria essenza sua, ciò è somma bontà, nella quale... vuole sempre conservarsi né vuole per modo alcuno venire meno di ciò che ella è. Il che essendo, ella ci dà tutti i beni per conservare se stessa e in ciò che ella è"<sup>55</sup>. Come il sole non può non illuminarci, perché altrimenti non potrebbe conservare se stesso e il proprio bene, così anche dio ci dà tutti i beni di cui fruiamo solo "per il suo bene et sua conservatione in ciò che è". Ma pure l'amore che noi portiamo a Dio è sempre e soprattutto "per rispetto di noi e perché vogliamo bene a noi stessi, come in quanto Dio li porta a noi, è per ri-

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 104-106.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 111.

<sup>58</sup> Cfr. n. 44.

<sup>59</sup> Cfr. FRANCISCI PATRICII, *Nova de Universis Philosophia, in qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas. Postremo, methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur*, Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum, anno 1591.

<sup>60</sup> Cfr. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, cit., pp. 225-226.

spetto suo et perché vuole bene a se stesso"<sup>56</sup>. Si chiude così il circolo fatale della "filautia" universale, ultima ragione di tutto. Il Patrizi, con un ritorno a temi già così sviluppati nei *Dialoghi*, può concludere che non furono in errore gli antichi poeti, quando scrissero che gli dei crearono gli uomini soltanto "perché fusse in terra chi loro sacrificasse, chi lor drizzasse altari, accendesse incensi, chi lor porgesse prieghi, et in fine chi gli adorasse et honorasse", come quei principi il cui potere riposa sull'adulazione e la "maraviglia"<sup>57</sup>.

Più tardi, negli anni che seguirono, nel più tranquillo porto fornitogli dalla Ferrara estense, il Patrizi avrebbe continuato a condurre la sua lunga battaglia contro le idee, il linguaggio e la "retorica" dominante nel suo tempo che è difficile considerare estranea allo spirito critico incarnato dalla lezione europea di Erasmo. Condotta a termine nella seconda edizione in quattro tomi delle *Discussiones peripateticae*<sup>58</sup>, l'aspro confronto con la grande "enciclopedia" aristotelica, i tempi gli sembrano maturi per avanzare nella *Nova de universis philosophia*<sup>59</sup> l'audace proposta di una radicale trasformazione della filosofia e delle grandi istituzioni culturali della Chiesa, da porre sotto il segno di un platonismo ermetizzante rinnovatore del primato della "sapientia" e dei "sapientes". La sua chiamata a Roma, alla cattedra di "filosofia platonica"<sup>60</sup>, istituita alla Sapienza, nel 1592, nei primi tempi del Pontificato di Clemente VIII, sembrò confermare le

sue più ardite speranze (e illuse anche Giordano Bruno, convinto che anche per lui si prospettasse un avvenire non diverso, in seno ad un cattolicesimo "politico", benigno e tollerante verso i filosofi)<sup>61</sup>. Ma l'"errar in filosofico umore" non doveva sfuggire al duro intervento del Sant'Uffizio, ove non si ignorava che il suo nome già figurava nei "dossiers" dell'Inquisizio-

ne<sup>62</sup>. La condanna del libro da parte della Congregazione dell'Indice; fu, sei anni prima del rogo del Bruno, il segno evidente che si avvicinavano tempi ancora più duri e drammatici che avrebbero chiesto nuove "dissimulazioni" e abiure e resa ancora più ardua la difesa di qualsiasi idea "deviante" dal cammino segnato dall'"auctoritas" romana.

<sup>61</sup> Cfr. A. MERCATI, *Sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e sull'Inquisizione a Modena*, Città del Vaticano 1942, pp. 56-57.

<sup>62</sup> Cfr. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, cit., pp. 109-148.



VIRGIL SOLIS, (Norimberga 1514-1562) *La fama*.

NELL'OFFICINA DEL CLASSICISMO  
ERASMO E GLI STRUMENTI DELLA SCRITTURA

Vorrei proporre due esperienze di lavoro, descrivendo subito la prima e lasciando l'altra per la conclusione.

Qualche anno fa ho seguito da vicino l'edizione delle *Ore di ricreazione* di Lodovico Guicciardini (nipote del grande Francesco), curata da Anne-Marie van Passen e pubblicata da Bulzoni nel 1990. Un libro allora fortunatissimo, con una singolare doppia storia editoriale: pubblicato, senza il consenso dell'autore, dallo scaltro Sansovino, a Venezia nel 1565, con il titolo di *Detti e fatti piacevoli e gravi di diversi principi, filosofi e cortigiani*; e poi da Guicciardini stesso ad Anversa nel 1568, con il titolo *L'ore di ricreazione*; e tutt'e due queste edizioni furono seguite da molte ristampe (e traduzioni in francese, inglese, tedesco e spagnolo), per un totale di oltre 70, fino a tutto il Seicento. Un libro neppure originale, rispetto al mercato librario di secondo Cinquecento, che è particolarmente ricco di offerte di questo tipo, ma proprio per questo assolutamente rilevante per l'analisi del paradigma etico ed estetico della cultura di Antico regime: nei 727 brevi testi raccolti, tutti pertinenti alla gloriosa tradizione esemplare e faceta dei "detti" e dei "fatti" memorabili, Guicciardini produce un vasto repertorio di luoghi comuni, una compiuta topica di moralità e piacevolezza, un'imponente fabbrica del buon senso co-

mune che replica e convalida le parole d'ordine costitutive del Classicismo, a partire proprio dall'*utile dulci*.

In questa edizione, subito, mi impressionò l'apparato di riscontro delle fonti, per la fittissima trama di rinvii classici e umanistici (Erasmus compreso, ovviamente) che riconosceva in ogni singolo segmento testuale. Dal paziente lavoro di Anne-Marie van Passen questa fabbrica del buon senso comune (etico ed estetico) risulta tutta costruita con materiali di seconda mano, con una strutturale economia del riuso, tra citazione, prelievo e riscrittura: insomma, anche nelle *Ore di ricreazione* il sapere degli Antichi è finemente triturato, assimilato e restituito alle necessità dei Moderni.

Per dare almeno un riscontro di come funziona il libro di Guicciardini, cito il testo inaugurale:

*Non ogni disgrazia o sciagura doversi attribuire alla Fortuna.*

La Fortuna veggendo dormire un fanciullo in sul pozzo, lo svegliò, dicendogli: «Levati di costì, pazzarello, che, se tu cadessi là dentro, si direbbe poi che fusse stata la Fortuna e non la tua follia».

In nota il riconoscimento della fonte: qui Guicciardini riscrive una favola di Esopo. Testo dopo testo, nell'apparato delle

note allestito con pazienza e competenza da Anne-Marie van Passen si profila un'intera biblioteca classica, greca e latina.

Questa esperienza di lettura ha posto subito, o quasi, due problemi. Il primo riguarda la forma del riuso classicistico di questo repertorio antico di moralità piacevoli: non produce mai segnali che informino il lettore sul procedimento adottato, cioè che dichiarino la fonte della citazione o avvertano che è in corso una riscrittura. E non per reticente astuzia che pretenda di nascondere il furto o il plagio: le categorie mentali dello scrittore classicista non hanno nulla a che vedere con la nostra cultura del *copyright*, e ritengo, anzi, che sia del tutto sterile e forse un po' infantile insistere in agnizioni e accuse di furto o plagio, quando in questi comportamenti lavora - in modo consapevole e dichiarato - proprio l'architrave di tutto questo sistema culturale classicistico, cioè il principio d'imitazione, con gli appropriati e convenienti dispositivi della sprezzatura (secondo l'aurea definizione del *Libro del Cortegiano*).

La gran macchina della comunicazione classicistica funziona così: per questo Lodovico Guicciardini non può (non deve) avere scrupoli nel proporsi responsabilmente come "autore", proprio perché sa bene che il suo libro produce un insieme testuale che è già stato scritto tante volte prima di lui: E come "autore", non certo come plagiatore o ladro, è riconosciuto dai tanti suoi lettori.

Anche in questo caso, dunque, si ripropone la questione dello statuto dell'Autore nel sistema culturale del Classicismo. Con buona pace dei nostri sussulti libertari e romantici, uno scrittore che copia, riscrive senza citare, manipola, eccetera fa solo quello che deve fare, perché così fan tutti, cioè così opera il codice genetico della scrittura: ripetuto, il suo furto, se compiuto con destrezza (se la sua arte non è riconosciuta come tale, ma sembra natura, aveva proclamato, ancora una volta, il *Libro del Cortegiano*), riguar-

da proprio l'imitazione, ne è la forma costitutiva (come le api, perché «*apes debemus imitari*» ...).

Il secondo problema può essere così formulato: è mai possibile che Guicciardini per costruire il suo repertorio di moralità piacevoli abbia direttamente consultato un'intera biblioteca greca e latina, personalmente selezionando, traducendo, adattando?

Per approssimare una risposta documentata a questa domanda, propongo il secondo testo delle *Ore di ricreazione*:

*Motti ardit e piacevoli de' capitani dar animo a' lor soldati.*

Un certo soldato venne tutto spaventato a Leonida e disse: «Capitano, i nemici son presso a noi». «E noi siamo presso a loro, - rispose Leonida - non dubitare». A un altro soldato, il quale gli riferì che il numero de' nemici era sì grande, che per la quantità de' lor dardi, non si potrebbe vedere il sole, rispose piacevolmente dicendo: «E non sarà egli un gran diletto di combattere all'ombra?».

Ancor più preziosa è questa volta la nota: non riconosce soltanto il sovrapporsi di due fonti classiche (Valerio Massimo e Plutarco) nella riscrittura di Guicciardini, ma segnala, soprattutto, che è opportuno riscontrarle con gli *Apophtegmata* di Erasmo. E dal momento che non si tratta certo di un'eccezione (nell'apparato si fa fittissimo l'intreccio tra fonti antiche e mediazioni moderne: non solo Erasmo), la domanda prima enunciata può trovare risposta: le mediazioni ci sono, e come, basta solo riconoscerle. *Hic Rhodus ...*: se il riconoscimento della trama referenziale greco-latina impegna in un paziente lavoro stratigrafico, il correlato riconoscimento delle mediazioni moderne diventa vera e propria archeologia del sapere classicistico, delle sue forme paradigmatiche di produzione/riproduzione attraverso depositi testuali (in forma di libro) sepolti una volta per sempre.

1. *Le Ore di ricreazione* sono certamente una mediocre compilazione, tutta di seconda (se non di terza) mano, ma proprio per questo è editorialmente fortunatissima, e proprio per questo consente - se si assume il punto di vista e la metodologia dell'archeologo - di descrivere e analizzare la forma paradigmatica del Classicismo di secondo Cinquecento, il suo stesso standard comunicativo: le *Ore di ricreazione*, infatti, non fanno altro che eseguirne il programma costitutivo del riuso come modalità d'esercizio dell'imitazione degli Antichi. Un riuso dinamico e produttivo, al quadrato: chi legge o consulta il repertorio di Guicciardini può a sua volta riusarlo sia scrivendo che conversando, secondo i dispositivi della piacevolezza faceta classicistica, della sua funzionalità retorico-argomentativa (da Cicerone a Pontano, da Castiglione a Guazzo, eccetera: sempre nella piena consapevolezza di essere parte costitutiva di una catena comunicativa: quella propria e costitutiva di una famiglia larghissima, chiamata imitazione).

Negli anni in cui Guicciardini opera non è più tempo di confronti e di scontri tra diversi e concorrenti modelli di Classicismo: il patrimonio testuale degli Antichi è ora - per tutti e ovunque - una colossale miniera di generi, forme, locuzioni, sintagmi, parole, eccetera. Il loro sapere è riversato in una sterminata ma ben strutturata topica: immediatamente funzionale al riuso produttivo, per scrivere e per conversare, per il lavoro e per il tempo libero.

Per avere una prima idea della biblioteca sepolta negli strati profondi della tradizione culturale europea, di quell'universo librario che fornisce strumenti e repertori per il buon riuso classicistico, basta consultare la sequenza bibliografica delle edizioni cinque-seicentesche di libri di *loci communes* prodotta da Alfredo Serrai (nel suo *Dai "loci communes" alla bibliometria*, edito da Bulzoni nel 1984). Solo a sfogliarne le sec-

che informazioni, ci si può rendere conto della straordinaria ampiezza e rilevanza di questa tipologia libraria funzionalmente destinata al riuso, anche professionale, ricca di topiche generali e topiche settoriali (teologiche, mediche, giuridiche, storiche, filosofiche, eccetera). Libri spesso di grande formato e in latino. Libri di un sogno (o di una follia): fondare l'infinita gamma combinatoria del dicibile nella forma finita e ordinata del libro. Libri che nessuno più legge o consulta, oggi, anche quando ci si avventura nella selva comunicativa del Classicismo: anzi, proprio questi libri, sono la prova a carico più efficace e risolutiva per quella sua condanna che dura da quasi due secoli: librimonumento della sua forma profonda sotto il segno dell'imitazione e del riuso.

Nel piccolo repertorio di Serrai ci sono due libri che riguardano da vicino l'esperienza di Guicciardini, e più, in generale le pratiche della comunicazione letteraria cinque-seicentesca: due libri che certo sono sul tavolo di lavoro di chiunque voglia scrivere, in qualsiasi genere e per qualsiasi scopo: *l'Officina* di Ravisius Textor e la *Polyanthea* di Domenico Nani Mirabelli (rispettivamente in prima edizione nel 1520 e nel 1503: con decine e decine di ristampe nel Cinque e Seicento). Diversi per mole e impostazione, questi fortunatissimi repertori classificano e ordinano la tradizione classica (e non solo) in articolate e funzionali sequenze di *loci communes* immediatamente riusabili, secondo i criteri propri e costitutivi dell'ordine universale della retorica.

Libri dell'officina classicistica, suoi strumenti quotidiani. Libri che a volte sollecitano l'allestimento di altri strumenti, omologhi ma personalizzati (brogliacci di appunti, schede di lettura, zibaldoni di *loci*): da parte dei più avvertiti operatori, almeno, perché il loro lavoro di imitazione e prelievo risulti davvero nascosto, perché la loro arte funzioni come se fosse natura.

2. Ed Erasmo? Potrebbe sembrare del tutto sproporzionato (a stare alle modeste risultanze sin qui prodotte) e anzi impertinente l'avvio del mio discorso in questa occasione a lui dedicata, ma solo se si continua a circoscrivere il senso complessivo della sua straordinaria esperienza intellettuale e umana soltanto ai due campi, certo primari, della religione e dell'*institutio*, che sono quelli su cui è dominante - da decenni - l'attenzione della ricerca erasmiana.

Non vuole essere sterilmente polemico questo mio rilievo, ma sono sempre più convinto che ci sia un altro Erasmo, di rilievo e presenza altrettanto formidabile sulla scena cinquecentesca, che attende ancora di essere adeguatamente illustrato: l'Erasmo, per intenderci, degli *Adagia*, degli *Apophthegmata*, delle *Parabola*e, dei *Disticha Catonis*; cioè l'Erasmo che lavora strenuamente all'allestimento di strumenti per il riuso moderno del patrimonio antico, ordinato e distribuito in una funzionale topica, con la stessa determinazione con cui opera sul versante delle questioni religiose e dei modelli formativi, sia in senso linguistico e culturale che comportamentale. Prima ancora di procedere alla ricognizione della presenza di questi libri nella storia culturale cinquecentesca, ritengo essenziale fissare il senso stesso del loro progetto e del loro apparire: con gli *Apophthegmata* e con gli *Adagia* Erasmo inventa, infatti, una nuova tipologia di strumento librario per la consultazione e il riuso, direttamente funzionali alla costituzione della cultura classicistica dei moderni, alla forma del loro comunicare.

L'*imprinting* erasmiano è duraturo proprio per quel che riguarda le tipologie formali: l'apoftemma, a esempio (desunto dalla ricca tradizione classica di Valerio Massimo, Plutarco e Diogene Laerzio) è fissato nelle sue caratteristiche di produzione verbale di detti, motti e sentenze, anche come risposte, sempre sotto il segno della prontezza arguta ed efficacemente concisa, soprat-

tutto tramite l'impiego del discorso diretto. Atti di parola attribuiti a qualcuno esplicitamente nominato, di autorevole prestigio, sempre nel contesto di un'allusa o evocata azione: viva voce che viene da molto lontano comunque memorabili e disponibili al riuso, per comune utilità e piacevole moralità.

Altrettanto forte l'*imprinting* erasmiano nella fissazione dello statuto proprio dell'*adagio* in termini di flessibilità e varietà formale e tipologica. Ora che l'edizione critica e commentata dell'*Opera omnia* è giunta a buon punto del corpo degli *Adagia*, potrebbe essere opportuno iniziare a interrogarsi sul senso complessivo di questa straordinaria operazione archeologica sul corpo della sapienza antica, senza per questo sminuire il valore di pur pregevoli recenti selezioni di alcuni testi autonomamente memorabili: non foss'altro per riaprire la questione della pertinenza (oggi assoluta) della tradizione paremiologica al settore degli studi folklorico-demologici.

3. Erasmo e la cultura del Classicismo cinquecentesco, dunque, anche quella propria della comunicazione letteraria.

Ci è stato insegnato da Silvana Seidel Menchi che: «la redazione dell'Indice dei libri proibiti [quello del 1559, promulgato da papa Paolo II] e la sua applicazione da parte degli Stati della penisola segnarono l'estromissione di Erasmo dalla vita culturale italiana»: una vera e propria messa al bando capillarmente inesorabile (soprattutto nell'ultimo quarto del secolo), che attiva una precaria rete di commercio clandestino delle opere proibite. Con vistose smagliature, però, come non manca di segnalare Silvana Seidel Menchi: «debitamente censurate, alcune opere, gli *Adagia*, gli *Apophthegmata*, vengono ristampate nell'ultimo quarto del sedicesimo secolo e perfino all'inizio del diciassettesimo.

Proprio questi libri, insomma: la segnalat-

zione è precisa e autorevole. Ma questo Erasmo "umanista" che, tra mille difficoltà, in qualche modo sopravvive all'Indice, come può non riguardare la storia della «vita culturale italiana»? E gli *Adagia* e gli *Apophthegmata* (ma anche le *Parabola*e) non sono forse anch'essi formidabili monumenti del patrimonio intellettuale erasmiano, in grado di dare senso pieno alla sua presenza oltre Trento? Come è possibile considerarle opere minori, ai margini del catalogo dell'autore, che pure ha dedicato loro (in particolare agli *Adagia*) anni di appassionate cure? Se gli stessi gesuiti assumono gli «strumenti didattici erasmiani» nelle loro scuole (cioè nei *Seminaria nobilium*), è perché riconoscono l'insostituibile funzione di queste sue opere "umanistiche", anche dei suoi repertori di proverbi, apoftemmi, similitudini, certamente più neutre sotto il profilo religioso, ma soprattutto straordinariamente disponibili al riuso per la costruzione di quel modello classicistico propugnato dalla *Ratio studiorum*. Silvana Seidel Menchi è acutamente consapevole di questo aspetto: Una delle possibili spiegazioni di questo fatto [la sopravvivenza di Erasmo oltre l'Indice] è che Erasmo colmasse una lacuna del mercato librario. Si può congetturare che egli rispondesse ai bisogni di ceti culturalmente emergenti, nei quali gli umanisti delle generazioni precedenti avevano creato, per induzione, un tipo di domanda che non si erano curati di soddisfare. Orientati verso una cultura elitaria, esclusiva, a volte iniziatica, gli umanisti italiani avevano trascurato quegli strati sociali che, dopo essersi affacciati all'area dell'alfabetizzazione, aspiravano ora ad accedere alla lingua dei letterati, al latino».

L'argomentazione di Silvana Seidel Menchi prima che una contraddizione segnala un disagio (nei confronti dell'autonomia letteraria della scrittura erasmiana, quasi fosse una diminuzione della sua importanza considerare che Erasmo è scrittore di

straordinaria forza e originalità creativa ed esecutiva) e rivela la radicata persistenza di una pregiudiziale, forte soprattutto nel settore degli studi storici, che spiega perché dominante sia stata, e continui a essere, l'attenzione all'Erasmo religioso: la pregiudiziale secondo cui ogni vicenda (anche la più minuta e marginale) che documenti le dinamiche dello scontro religioso in atto prima e dopo Trento istituisca il campo "culturale" per eccellenza, così esclusivo da connotare e rappresentare tutte le dinamiche "culturali" cinquecentesche, con la conseguente riduzione delle pratiche "umanistiche" (soprattutto quelle della comunicazione letteraria) in un ambito accessorio, in ogni caso di minore, se non minima, rilevanza "culturale", come se la letteratura e l'arte fossero fuori dalla storia.

Ma se - ripeto - Erasmo è in primo luogo uno straordinario scrittore, quanta parte ha avuto, prima e dopo Trento, nella pulsione a leggerlo proprio il piacere della sua forma testuale? Possibile che Erasmo sia letto solo per ragioni religiose, in questo Cinquecento certamente tormentato dalle tremende lacerazioni della "cultura" cristiana, ma anche di raffinatissima competenza estetica?

E sarà tempo di porsi anche un'altra questione: la sfortuna erasmiana dopo Trento dipende davvero solo dall'efficacia degli strumenti repressivi? Non converrebbe analizzare il grado e l'intensità della loro sinergia con la sconfitta del modello "culturale" erasmiano e con la stessa immediata messa fuori gioco del latino come lingua della comunicazione letteraria?

4. Certo, sappiamo (più o meno) che Erasmo è il protagonista - ancora una volta sfortunato, anzi sconfitto - di un'originale proposta complessiva di Classicismo, che riguarda il modello stesso del rapporto tra Antichi e Moderni, la forma stessa, cioè, dell'imitazione e del riuso: quanto risulta,

insomma, dalle sue opere teoriche e militanti (come il *Ciceronianus*) e soprattutto dalla sua sterminata esperienza di scrittura, tutta iperconnotata dalla strategica scelta di Luciano.

Certo, sappiamo (questo meglio, grazie, in particolare, agli studi di Margolin) che Erasmo è protagonista dell'istanza modellizzante dell'*institutio* classicistica, soprattutto per aver prodotto, e consegnato all'Europa di Antico regime, la radicale - e decisiva - trasformazione del valore di "civile": non più pertinente a un luogo (la città) ma alla qualità di comportamenti etici ed estetici universali e assoluti, acquisiti tramite un lavoro di educazione.

Ma ben poco sappiamo di come l'opera di Erasmo lavori dentro la grande macchina della scrittura classicistica, di come partecipi alla sua formidabile officina, soprattutto dopo che l'interdetto tridentino la condanna e la cancella, come stabilmente insegna il paradigma storiografico.

Perché di questo occorre prendere atto: per quanto occhiuto ed efficace sia nelle aree cattoliche l'interdetto all'*opera omnia*, per quanto sia possibile continuare a registrare e descrivere episodi di sequestro e distruzione di tanti suoi libri, c'è un Erasmo che resiste e dura oltre questo feroce interdetto, assimilato, anzi, nel corpo culturale d'Antico regime. Ed è proprio l'Erasmo degli *Adagia*, degli *Apophthegmata*, delle *Parabola*e, dei *Disticha Catonis*.

Anche camuffato (ma non troppo), come ha felicemente visto tempo addietro Paolo Cherchi, riconoscendo nell'edizione degli *Apoftemmi*, curata dal fiorentino Giovan Bernardo Gualandi e pubblicata da Giolito a Venezia nel 1576 (e l'editore e la data sono certo di straordinario rilievo), con l'attribuzione a Plutarco, un volgarizzamento fedele, per quanto riorganizzato nella sequenza, degli *Apophthegmata* di Erasmo.

Ma Erasmo c'è, e tanto, nella monumen-

tales *Polyanthea*: nell'edizione veneziana del 1616, a esempio, sia gli *Adagia* che gli *Apophthegmata* sono riversati copiosamente, opportunamente distribuiti nei diversi lemmi, in termini facilmente riconoscibili (non foss'altro perché tutti i testi greci sono dati tradotti in latino), mentre più complesso è individuare la parte che le *Parabola*e erasmiane hanno nella sezione delle *Similitudines* di molte voci. Ma quel che più conta è trovare il nome di Erasmo direttamente citato: a esempio, alla voce *Adulatio*, nella sezione d'informazione bibliografica (cioè in posizione forte) si legge: «*Desid. P. M. de institutione principis Christiani ad Carolum V*». E se si tien conto che nella sezione degli *Apophthegmata* della stessa voce (oltre che in tutto il libro) ricorre più volte la sigla, «*P. M. libro apophtheg.*», che rinvia alla raccolta edita da Paolo Manuzio nel 1577, si pone con forza il problema di sciogliere l'intreccio di tutte queste mediazioni di un patrimonio topico, e della parte che Erasmo vi assume. E questo solo a sfogliare velocemente le pagine della *Polyanthea*: un più attento spoglio di questo repertorio monumentale - certo da fare al più presto - e una ricognizione della sua complicata storia editoriale daranno sicuramente informazioni ben più precise e ricche sulla presenza erasmiana oltre e contro l'interdetto tridentino all'interno di un megalibro che conta moltissimo nell'officina classicistica.

L'episodio Gualandi e la citazione della *Polyanthea* potranno sembrare poca cosa a chi ritiene che tutto si giochi esclusivamente sul versante della storia religiosa, ma poca cosa non sono, bensì forti tracce che, nel sollecitare una più ordinata ricognizione stratigrafica e archeologica, dichiarano la propria pertinenza alla forma stessa della cultura di Antico regime, cioè alle proporzioni storiche del suo Classicismo.

La presenza di Erasmo oltre l'interdetto tridentino comporta una prima straordinaria conseguenza, certamente paradossale:

questi suoi libri (*Adagia*, *Apophthegmata*, *Parabola*e), proprio perché strutturati come funzionale repertorio topico, divengono lo strumento operativo di una tipologia culturale fondata sul "giusto mezzo" e sulla misura, sulla discrezione e sulla sprezzatura, moderatamente piacevole e moderatamente grave, ciceroniana nell'imitazione, cioè radicalmente antierasmiana. Anche nella storia della cultura "culturale", per così dire, Erasmo-Luciano perde; la sua proposta di un Classicismo diverso (paradossale, sperimentale, eccessivo, ironico, mimetico di forme e stili diversi, eccetera) viene messa al bando. Se sopravvive, Erasmo è contro Erasmo.

5. La presenza di Erasmo nelle dinamiche culturali del Classicismo si sovrappone anche ad altri problemi, soprattutto a quello dell'eredità dell'Umanesimo: un problema, questo, radicalmente rimosso, nelle consuetudini storiografiche e critiche, singolarmente e compiutamente rappresentato dalla radicata, ormai, frontiera che separa le competenze professionali (e relative implicazioni istituzionali accademiche) di chi lavora sull'Umanesimo (latino) rispetto a quelle di chi lavora sul Classicismo (volgare), senza che tra i due settori affiori mai la sollecitazione a interrogarsi reciprocamente.

Eppure qualcosa pure vorrà dire se Erasmo dura, mentre i grandi protagonisti dell'esperienza umanistica scompaiono precocemente nell'oblio, se i loro libri non entrano più in tipografia, neppure volgarizzati, nel corso del Cinquecento, se netta e radicale sembra essere, insomma, la frattura che si consuma tra l'Umanesimo latino e il Classicismo volgare. Ebbene: in che modo Erasmo partecipa a questo processo?

6. Per dare risposta a queste ormai troppe domande preferisco proporre alcune considerazioni generali, piuttosto che segnala-

re questo o quell'episodio, più o meno minuto, di "fortuna" o "sfortuna" di Erasmo e/o dell'Umanesimo. E dal momento che si tratta dell'Erasmo degli *Adagia* e degli *Apophthegmata* (con il solito corredo di tavole di indici, postille al margine, titoli, eccetera), vorrei mettere in questione l'economia dei dispositivi primari della comunicazione e dell'argomentazione classicistica, per quanto riguarda le modalità del riuso e della ricezione.

Questi libri erasmiani sono profondamente diversi, anzitutto nella loro forma materiale: poderoso libro da banco gli *Adagia*, più agile libro di consultazione e lettura gli *Apophthegmata*. Ma tutt'e due, e con loro le *Parabola*e e i *Disticha Catonis*, riguardano una particolare tipologia comunicativa, quella delle forme semplici del discorso, cioè *exempla*, favole (sia della tradizione esopiana che mitografica), apologhi, detti memorabili, sentenze, proverbi, similitudini, eccetera. Sono queste le forme primarie e costitutive del discorso classicistico nella sua lunga durata: i luoghi (comuni: perché la comunicazione possa essere efficace nello spazio e nel tempo) del suo replicarsi sempre nuovo tramite il riuso imitativo di una topica etica ed estetica.

Erasmo è il più grande rielaboratore della tradizione classica di tutte queste forme brevi e consegna alla cultura europea quegli straordinari strumenti per il loro buon riuso, che sono gli *Adagia*, gli *Apophthegmata*, le *Parabola*e. La sua presenza sulla scena culturale del Classicismo è tutta già nel senso primario di questo gesto che raccoglie, ordina e pubblica: libri per durare, anche rielaborati, assimilati, digeriti. Libri con una lucidissima consapevolezza della loro funzione strategica:

Quid enim obstat [scrive Erasmo nel *De pueris instituendis*] quo minus eadem opera discat aut lepidam ex poetis fabellam, aut festivam sententiam, aut insignem historiolam,

aut eruditum apologum, qua cantionem inep-  
tam, plerumque et scurrilem, qua ridenda de-  
lirantium anicularum fabulamenta, quas me-  
ras muliercularum imbibunt et ediscunt ma-  
gis?

Nell'*institutio* classicistica del bambino (e del lettore: cioè dell'uomo nuovo che questa cultura, aldilà delle sue differenze o contrapposizioni, intende formare) occorre contrapporre alle cantilene e alle favolette sciocche delle vecchie e delle donnicciole l'efficacia etica ed estetica delle forme brevi della tradizione antica: opportunamente rielaborate, trasformate in un omogeneizzato di pronta assimilazione, che proponga al bambino-lettore tutta l'esperienza di un sapere etico dalle profonde radici in modo facile e piacevole. Questa metafora alimentare non sembri arbitraria: si limita ad adattare quanto il Classicismo propone con l'immagine topica delle api (e del loro miele) come parametro estetico e operativo dell'imitazione: «*apes debemus imitari*»: cioè, come loro, trasformare, ruminandoli, tanti piccoli e abili furti dai diversi "fiori" in qualcosa di nuovo e di originale, che nasconda l'arte e la sua fatica, con sprezzatura e abilità, per piacere ed essere ammirati.

L'*institutio* erasmiana (e classicistica) non riguarda solo il bambino: la sua istanza combinata di norma e forma, progetta la definizione di una nuova economia, regolata e uniforme, di tutte le pratiche comunicative, in primo luogo (ma non solo) di quelle della scrittura. Proporre la centralità di queste forme brevi (e lavorare per renderle disponibili) nell'economia della comunicazione comporta - sempre consapevolmente - dimensionarne il funzionamento operativo in termini di intertestualità strutturale, tra citazione e riscrittura, cioè in termini di forma e di stile: ed Erasmo è il primo che - al più alto livello di consapevolezza ed esecuzione - riscrive, manipola, riordina, rumina la tradizione testuale degli Antichi.

La comunicazione corrisponde, dunque, a una "fabbrica del mondo" (e questo è il titolo dell'affascinante e fortunatissimo lessico in forma di topica di Francesco Alunno, in prima edizione nel 1546) e queste forme brevi sono i suoi materiali elementari di costruzione: microdispositivi a grado zero, cioè neutrali rispetto al senso della strategia argomentativa dei diversi discorsi possibili, ma impiegati sempre e comunque, per rendere piacevole e persuasiva (in termini di strategia retorica) qualsiasi argomentazione, quella di un luterano come quella di un gesuita, quella di Guazzo come quella di Montaigne.

La fabbrica classicistica del mondo in forma di parola è possibile a partire dall'accertata disponibilità di questi piccoli mattoni (che i repertori di Erasmo & co. garantiscono nella loro origine classica): quasi un gioco di bambini (proprio quelli cui Erasmo dedica tanti suoi scritti), come quel "lego" che consente con i suoi multicolori mattoncini di produrre una infinita combinatoria di fabbriche sempre nuove e sempre diverse.

7. Per concludere vorrei evocare la seconda esperienza di lavoro. Nel saggio dedicato a Guazzo qualche anno fa, prelevai per il titolo, un sintagma della *Civil conversazione* («la virtù dipinta»), che mi sembrava efficace per rappresentare, in emblema, l'opera guazziana:

E finalmente con la prova si certifica che la virtù espressa ne' libri non è altro ch'una virtù dipinta, e ch'ella s'acquista più con l'uso che con la lezione.

Tra gli apofteismi attribuiti a Diogene, Erasmo racconta questo:

Ab Hegesia rogatus ut ipsi libros aliquot commodato daret, - Non sapis - inquit -, Hegesia, qui quum caricas non pictas sed veras eligas, vera exercitatione neglecta ad scrip- tam te conferas -. Hoc dicto notavit eos qui

per omnem vitam nihil aliud quam legunt philosophorum libros recte vivendi praecepta continent, quum *virtus magis usu discitur quam lectione*. Graecis anceps vox est ad scribere et ad pingere. Itaque *virtus libris expressa quodammodo picta virtus est*. Absurdum autem videtur in caricis habere delectum, in virtutem non item.

E Gualandi lo traduce fedelmente:

Pregato da Egesia che gli prestasse qualche libro buono da leggere, rispose: - O Egesia, tu non hai cervello, che eleggendo tu i fichi non dipinti, ma veri, in questo lasciando tu la vera essercitazione, ti volti alla scritta -. Tassò con questa risposta una sorte d'uomini che per tutta la vita loro niente altro fanno che leggere libri de' filosofi, pieni de' buoni documenti di ben vivere, e niente operano, conciosiaché la virtù più s'impari con l'uso mettendola in opera, che per leggerla solo. Onde la virtù ne' libri espressa è come dipinta. Ma pare cosa inconveniente avere il discernimento ne' fichi e simili frascherie e non nella virtù.

Il prelievo citazionale è evidente e non lascia adito a dubbi: Guazzo riusa Erasmo (probabilmente attraverso Gualandi), senza fornire al lettore alcun tipo di segnaletica (sempre per ragion di sprezzatura). E se questa traccia risultasse troppo poca cosa, mi permetterei di rinviare all'apparato di note dell'edizione pubblicata da Panini nel 1593, dove la trama delle referenze riconoscibili come erasmiane è davvero di formidabile estensione e capillarità. Senza per questo proporre un rapporto diretto, proprio perché, come ho detto, l'economia classicistica dell'intertestualità mette a disposizione della comunicazione strumenti affidabili ed efficientissimi che consentono di saltare il rapporto diretto tra il testo primo e quello secondo.

Come nella Venezia-Anversa di Guicciardini, anche a Casale, dunque, tra il 1574 e il 1579, la presenza di Erasmo agisce con straordinaria intensità: mediata o immediata che sia poco cambia.

A P O P H T H E -  
G M A T V M E X O P T I -  
M I S V T R I V S Q V E  
linguæ scriptoribus

per

D E S. E R A S M V M  
R O T E R O D A M V M C O L -  
L E C T O R V M L I -  
B R I O C T O .



L V G D V N I ,  
A P V D I O A N . T O R N Æ S I V M ,  
E T G V L . G A Z E I V M .  
M . D . L V I I I .

ASPETTI DELLA FORTUNA DEGLI APOPHTEGMATA

Un invito a partecipare ad un congresso su Erasmo a Rovigo associa nell'immaginazione critica il nome del grande batavo a quello di Celio Rodigino. L'associazione sembra il modo migliore di rendere omaggio insieme alla città e all'autore delle *Lectio-  
num antiquarum libri*; ma, esauriti i convenevoli, si trova che il rapporto Erasmo/Celio offre anche l'occasione migliore per rivedere un aspetto particolare del fenomeno dell'erasmismo, ossia dell'influenza di Erasmo non su problemi di fede, ma su metodi e temi e problemi di filologia ed erudizione. E trovare un bel tema significa già aver fatto una buona parte, forse la più importante, del lavoro. Eccoci, allora, a fare delle schede su questo illustre rodigino: lo immaginiamo giovane stuente sentire per la prima volta il nome di Erasmo dal suo maestro Niccolò Leoniceno quando frequentava le sue lezioni nella vicina Ferrara, quello stesso maestro che di Erasmo tessè un rapido ma caldo elogio<sup>1</sup>. E non è difficile immaginare che, incoraggiato dal maestro, Celio lesse intensamente Erasmo, lo imitò e perfino lo plagio, o così almeno dissero allora le male lingue. Erasmo non ricambiò questo amore, anzi prestò ascolto a quelle voci, o addirittura

fu lui stesso a fomentarle; e solo negli ultimi anni riconobbe i meriti del rodigino. Potrebbe trattarsi di uno di quegli screzi non insoliti fra umanisti; e per noi, lontani ormai da partigianerie, dovrebbe esser facile dirimere la questione dei plagi, se non proprio quella dello stile di ricerca, campo in cui la valutazione rigorosa e certa è spesso difficile. Ma anche se ci limitiamo ai dati concreti del plagio, il lavoro di valutazione risulta ugualmente difficile; e lo è per la ragione opposta a quella dello stile, in quanto la concretezza dei dati non si traduce necessariamente in una constatazione di plagio. In effetti, più ci avviciniamo alla civiltà e al metodo di lavoro degli umanisti e più inutili di riescono le vecchie nozioni di plagio, perché diversa era la nozione di proprietà letteraria, specialmente quando si trattava di materiali eruditi che appartenevano ad un patrimonio di sapere comune. Se applicassimo le nostre idee di plagio a quel mondo, vedremmo che anche Erasmo si macchiò più volte di tale peccato; e se le accuse nei suoi riguardi furono limitate (si ricordi il caso di Polidoro Virgilio) sarà perché si accusava di plagio la persona che si appropriava di una ricerca altrui e che non sarebbe stata capace

<sup>1</sup> Si veda, per es., la dedica a JACOPO GALINO della sua *Apologia contra suarum translationum obtretractores*, in *Opuscula*, Basilea 1532, carta. 126r.



di fare per proprio conto. Per fortuna, studiosi più di me competenti sull'argomento si occuperanno del tema in questo convegno. Se ho accennato a Celio Rodigino nel contesto dei plagi umanistici è perché Celio stesso diventerà oggetto di molti plagi nel secondo Cinquecento. Infatti le riserve e le critiche erasmiane non ostacolarono il successo dell'opera di Celio che diventò un vero *best seller*, letto e citato da tutti gli autori curiosi dati eruditi. La storia di questo successo sarebbe molto istruttiva perché ci direbbe almeno che il momento più alto si ebbe nel secondo Cinquecento fra quegli stessi scrittori che leggevano certe opere di Erasmo, affini per il genere alle *Antiquarum lectionum*. Sarebbe una storia irta di difficoltà e di trappole, perché una volta reperiti i documenti della presenza celiana in scrittori come Pero Mexía o Montaigne o Garzoni, può darsi il caso che i materiali offerti da Celio siano proprio quelli che lui riprese da Erasmo, e sorge allora il problema se si possa parlare di influenza indiretta erasmiana; ma per procedere in tale inchiesta si deve appurare che cosa sia lo specifico erasmiano di quei materiali. Supponiamo, per fare un esempio, che un autore citi un aneddoto o una serie di aneddoti messi in circolazione dagli *Adagia* di Erasmo, ma che lo riprenda da Celio: si può parlare di influenza erasmiana o celiana? Il problema sembra irrilevante, per il momento; ma vedremo che la frequenza di casi del genere ci obbliga a rivedere e a porre sotto giudizio tutta una serie di dati, anzi un vero stile di scrittura, che viene invocato a documentare l'influenza di Erasmo in Italia.

La conferma di quanto possa esser difficile stabilire l'influenza di Erasmo, ci viene da un altro caso che pur rimanendo in area veneta, ci porta un po' lontano dal mondo propriamente umanistico. Si tratta di un

passo<sup>2</sup> del *Reduce* di Ruzzante, passo alquanto vicino ad uno del dialogo *Militaria* di Erasmo. Se potessimo riportare per intero i due testi, ogni lettore vedrebbe quanto hanno in comune. Ma fare il passo ulteriore di stabilire se aldilà delle similarità tematiche (per altro rintracciabili in fonti anteriori allo stesso Erasmo) esista uno stesso spirito critico, che in tal caso si potrebbe parlare di vero erasmismo, non è facile. Ma il discorso di Ruzzante cela forse una disposizione eretica e per questo si tiene sempre su un filo in cui assenso e dissenso tendono a bilanciarsi, per cui l'interpretazione trova solo un appiglio parziale e una refutazione anch'essa parziale, inducendo a sospettare che tutta la lettura vada posta su nuove basi. Ancora una volta, dunque, l'influenza di Erasmo si dimostra problematica.

Più promettenti e chiari sembrano i casi in cui troviamo una menzione esplicita di Erasmo. Ma non ci si illuda. Voglio fare un esempio, sempre di area veneta, ricordando Nicolò Liburnio. Questo friulano, che fu sacerdote secolare, che viaggiò moltissimo, che fu professore di greco a Venezia e a Padova (dove frequentò ammiratori di Erasmo quale il Becichemo), visse a Roma e fu vescovo di Malvasia in Grecia. Pubblicò fra le altre opere una raccolta di dialoghi intitolati *Le occorrenze umane*, pubblicate da Aldo a Venezia nel 1546. L'opera è dedicata al vescovo Luigi Pisano di Padova, e nella prefazione il Liburnio ricorda alcuni uomini illustri di cui fu segretario negli anni della sua giovinezza: sono l'oratore Gerolamo Donato, il vescovo di Viseo e cardinale di Portogallo, Michele di Silva, l'uomo politico e militare Girolamo Pesaro. Quei servigi lo portarono a viaggiare per l'Europa e ad incontrare molti personaggi, fra cui il nostro Erasmo, come risulta dal seguente passo:

Ma poscia che in quei tempi ritornato io fui dalli viaggi di Francia, d'Inghilterra, di Fiandra e Roma, dove tre anni vissi, et ultimamente di Soria, diedimi tutto all'ozio usato e dolcissimi delli miei tanto bramati studi. E tra l'altre cose a' miei più cari amici, non senza loro diletto, narrai la commodità ch'a caso fu a me concessa, ne la città fiamminga di Bruges, per quattro giorni continovi fruire la soave e grata conversazione del dottissimo Erasmo Roterodamo. Questi è quel famoso Erasmo, il quale, più che venticinqu'anni per avanti, fu da me conosciuto a Vinegia, di greco e latino sermone correttore salariato della buona ricordanza d'Aldo Manuzio Romano.

Siamo, come si diceva, nel 1546, quando non si dice un elogio, ma il solo nome di Erasmo poteva creare delle noie. E inospettisce il fatto che il ricordo sembri del tutto gratuito, in quanto con tutti gli altri personaggi ricordati il Liburnio ha avuto rapporti di lavoro e non di semplice conoscenza. Il sospetto ci porta allora a chiederci se quella conversazione diede dei frutti, o, meglio ancora, se quella conversazione presuppone una familiarità con le opere di Erasmo, e se queste in qualche modo abbiano avuto un'influenza su quelle del Liburnio. La risposta è difficile. N. Liburnio pubblicò e commentò la *Sintaxis* di Melanchton (*Sintaxis Phiippi Melanchton, iam recente nata et edita; exempla copiae latini sermonis adnotata a Nicolao Liburnio*, Aganoe per J. Secerium, 1526); frequentò da giovane, e ricordò con rispetto affettuoso da vecchio, umanisti come Battista Egnazio e Gerolamo Donato, sodali e grandi ammiratori di Erasmo. Anche alcune opere del Liburnio potrebbero portarci sulla scia di Erasmo. Egli compose una raccolta di detti, *Elegantissime sententiae et aurei detti*, Venezia, G. de Giolito 1543, e i dialoghi ricordati. Ma la lettura del libretto delude. Si tratta di una scarna raccolta che non ha niente del respiro degli *Apophtegmata* di Erasmo, e l'organizzazione sotto varie categorie morali non-

ché la mancanza quasi assoluta del contesto/opportunità dei detti fa pensare a certe raccolte medievali o anche umanistiche ma preerasmiane. Più interessanti sono invece le *Occorrenze umane* in quanto via appaiono alcuni temi che potrebbero essere erasmiani, specialmente di quelli dei *Dialoghi*. Spiccano fra questi la polemica contro la guerra, la polemica contro l'ipocrisia dei religiosi con toni che potrebbero ricordare la satira di Erasmo; ma il riscontro puntuale, poi, rivela solamente delle affinità generiche tanto che è possibile sostenere con uguale convinzione che si tratta o di influenza erasmiana o di una semplice coincidenza poiché i temi ricordati erano ormai molto diffusi e la matrice erasmiana era dimenticata. Il Liburnio offre così un altro esempio di come sia difficile parlare di influenza erasmiana anche quando abbiamo un elogio di Erasmo come quello ricordato, anzi, forse proprio per questo, per ragioni facili da intuire, l'influenza di Erasmo può essere più probabile proprio dove non appare il suo nome.

Vediamo, allora, uno di questi casi, un caso in cui l'influenza è certa perché la similarità dei testi offre una prova schiacciante. Eppure anche qui, per un fatto che può sembrare paradossale, quell'influenza non indica necessariamente che un fruitore dei testi di Erasmo, o meglio di un testo in particolare, sia quello che chiameremmo un erasmista. Si vuol parlare di Anton Francesco Doni, fiorentino che operò buona parte della sua vita a Venezia. Nel 1562 questo prolifico scrittore fece un uso senza precedenti degli *Apophtegmata* di Erasmo. Ma prima di entrare in argomento si devono fare delle precisazioni.

Anton Francesco Doni appartiene a un gruppo di scrittori, operanti verso la metà del Cinquecento, che son stati chiamati una volta scapigliati, una volta anticlassici, un'altra poligrafi o ancora con altre etichette che colgono sia il loro atteggiamento di ribellione, sia la loro attiva e versatile presenza nel-

<sup>2</sup> Il passo è stato segnalato da EUGENIO BATTISTI, *L'antirinascimento*, Milano, Feltrinelli 1962, p. 305-308.

la produzione libraria, in un mercato avido di titoli sempre nuovi. Sono scrittori congenitamente, direi, preparati a schierarsi con Erasmo, almeno a quell'Erasmo della satira sociale e religiosa, e perché no?, anche dell'Erasmo maestro di stile. Sono scrittori, tanto per intenderci, come Ortensio Lando e Nicolò Franco, entrambi amici del Doni, dei quali uno fu sospettato di eresia e l'altro finì sulla forca per maldicenza. Il nome di Erasmo appare alcune volte nei *Marmi*, considerati l'opera maggiore e più fortunata del Doni. Si tratta di menzioni che proclamano una grande ammirazione per Erasmo, ma rimangono per lo più generiche come la seguente: "Erasmo, la cui fama alcun termine non serra, fu trattenuto e acarezzato da M. Aldo"<sup>3</sup>. Siamo al 1552 e un'affermazione del genere è ancora tollerabile, e, in fondo, non problematica.

Più problematica è invece l'affermazione che troviamo nella seconda parte della *Libraria*. Qui, in un contesto in cui si irride la pedanteria, vien raccontata la 'novella della bertuccia scritta per risposta a un pedante'. Eccone il testo:

"Erasmus Roterodanus noster finge che uno scimmiotto fossi assueffatto da un suo padrone di giocare agli scacchi, e in breve tempo si fece tanto pratico che molte volte, anzi la maggior parte vinceva. Un giorno avendo nel capo il suo padrone alcuna fantasia e trovandosi esser vinto da una bertuccia, tratto da la stizza vedendosi dare scacco matto, gli diede un pugno sul capo. Ritirossi alquanto la scimmia e il padrone forzatola a giocare, la tirò inanzi: per la qual cosa, veduto l'animale il tempo di vincere il giuoco di nuovo al messere, levatosi prima uno origlieri di sotto il culo, se lo pose sopra il capo con una mano, e con l'altra diede a un tempo medesimo

scacco matto al padrone, il quale accorgendosi di sì rilevata malizia, convertì la colera in riso. Questa me la disse il pedante furfante sopraddetto perché impacciandosi meco e volendomi d'una certa faccenda dare scacco matto, voleva inferire ch'io non l'avessi per male"<sup>4</sup>.

I problemi non son pochi. Prima di tutto: mettere il nome di Erasmo in bocca di un pedante significa denigrarne la fama, o significa citare l'*auctoritas* più alta o più rara, secondo il costume dei pedanti? La risposta non è certa. Ma il fatto più interessante è che la novellina non sia, per quel che mi risulta, di Erasmo, bensì di B. Castiglione che la narra nel *Cortegiano* (II, 56); allora, 'l'Erasmus noster' sarà il Castiglione? E in che senso potrebbe esserlo? C'è un'allusione alla polemica che divampò fra il terzo e quarto decennio del secolo attorno al problema se Cicerone e non Erasmo debba costituire il modello linguistico, polemica alla quale partecipò anche il Castiglione? O significa che l'autore del *Cortegiano* è sul piano della lingua volgare quello che Erasmo era stato per la lingua latina degli umanisti?<sup>5</sup> Non sembra possibile dare una risposta certa ad una di queste domande e refutare le altre, come spesso succede per il Doni, le cui scritture sono sempre, o quasi sempre, ironiche e disorientanti per il lettore che non sa mai se dietro il tono giocoso debba leggere messaggi seri. Questo tono giocoso cade in un'opera di compilazione in cui il nome di Erasmo non appare affatto; ma è l'opera del Doni che più deve all'umanista batavo.

Nel 1562 – proprio a tre anni dal bando integrale dell'opera d'Erasmo – il Doni pubblica a Venezia, presso Giolito de' Ferrari

*Il cancellieri*, un'esigua raccolta di detti di antichi e di moderni. Il lavoro è diviso in due parti, presentate in due volumetti, strutturati in modo diverso: il primo accumula detti senza un visibile ordine storico o tematico, mentre il secondo suddivide i detti entro categorie come 'adulatione', 'bellezza d'animo', 'infideltà naturale', 'ingiuria', e simili. Il primo ha per sottotitolo 'libro della memoria'; il secondo quello di 'libro dell'eloquenza'. Secondo quel che apprendiamo dall'introduzione ai lettori, il libretto primo non sarebbe che parte di un lavoro più vasto dedicato a vari aspetti della storia italiana. Apprendiamo anche (e, comunque, la lettura lo direbbe immediatamente) che la memoria di cui si parla non ha l'accezione tecnica ben diffusa fra i professori di mnemotecnica, bensì il significato normale di 'capacità di ricordare'; si tratterebbe, insomma di 'dicta memorabilia' nella tradizione di un Valerio Massimo. Il secondo libro del *Cancellieri* è dedicato all'eloquenza, contenendo una sorta di topica o di temi vari, irrobustiti da detti ricavati per la maggior parte da personaggi moderni.

Dei due libri ci interessa il primo, perché una volta finito il discorso introduttivo, i detti si susseguono senza alcun intervento dell'autore. Si può solo osservare, in via di preambolo, che il programma, dichiarato nella prefazione e perseguito nell'opera, di stabilire un parallelo fra i detti degli antichi e i detti dei moderni, riprende quell'idea di 'concordanze delle historie' della quale il Doni aveva già parlato nei *Marmi* riferendosi ad un progetto di traduzione dell'*Officina* di Ravisio Testore, opera ricchissima, tra l'altro, di detti memorabili. La cosa che sor-

prende è che i detti di origine classica son quasi tutti<sup>6</sup> ripresi dagli *Apophthegmata* di Erasmo. È la prima espropriazione sistematica – pur non dimenticando le proporzioni modeste – dell'opera erasmiana da parte di uno scrittore in volgare che raccolga detti; e il nome di Erasmo non è menzionato una sola volta. La ripresa, comunque, non una pura traduzione, ma è quasi in ogni caso un leggero adattamento. Vediamo qualche esempio:

Essendo imperatore Adriano, disprezzò fortemente i nimici non tenendo cura de' fatti loro; per la qual cosa si venne a scontrare un giorno in un suo nimico et gli disse: Va che tu l'hai campata per la buona sorte mia. (p. 10-11)

Il modello aveva:

Imperator creatus adeo contempsit inimicos, ut uni quem habuerat capitalem forte obvio, dixerit: Evasisti. Principibus in privatis offensus debet esse satis, potuisse ulcisci. (VI, 'Adrianus Caesar', III)

Come si vede la traduzione procede all'inizio in modo letterale, ma alla fine nel rendere il detto sopprime la parte che ha il valore di massima, ben adatta alla solennità dell'imperatore. Il Doni ripiega su una soluzione che ha un tono popolareggiante, più da frizzo che da massima. E forse la deviazione dal modello si spiega col bisogno di rendere più cogente il parallelo con il detto moderno che precede immediatamente quello riportato, attribuito al Duca Alessandro de' Medici: questi ad un nemico personale che si nascondeva, disse: "Sopra la mia

<sup>3</sup> *I Marmi*, Venezia, nell'Accademia Peregrina, 1552, parte II, p. 21.

<sup>4</sup> *La Libraria*, Venezia, Gabriele Giolito de' Ferrari, 1557, p. 269.

<sup>5</sup> Per il rapporto Erasmo e Castiglione, è fondamentale il contributo di CLAUDIO SCARPATI, "Dire la verità al principe", nel libro che ha lo stesso titolo del saggio, Milano, Vita e Pensiero, 1987, p. 11-44.

<sup>6</sup> Ne ho dato la lista completa in "Nell'officina di Anton Francesco Doni", in *Forum Italicum*, XXI, 1987, p. 215. Da quest'elenco risulta che 50 apoftegmi su 62 son ripresi da Erasmo, e non è improbabile che gli altri 12 vengano dalla stessa fonte: la difficoltà del riscontro nasce dal fatto che si tratta di detti anonimi ("dice un soldato..."). Le citazioni son tratte da *Il Cancellieri*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1562, di cui si indica la pagina.

fede, tornatene a Firenze, perché la tua ventura è stata l'essere io fatto duca".

Vediamo un altro detto, questa volta ripreso dalla sezione già plutarchea delle donne spartane. Il primo detto della serie riguarda una spartana:

alla quale fu annunciata la morte del figliuolo, poi che ebbe inteso che con coraggioso animo et valoroso era morto, rispose all'altre parole che riportate gli haveva Filarete, come non più in Sparta si troverebbe un tanto giovane. Tu lo sai male, disse ella, che la nostra città n'ha molti che lo passano di forza et di valore. (p. 10)

Il testo erasmiano dice:

Archileonis Brasidae mater, post obitum filii quum Amphipolitae quidam venissent Spartam, eamque inviserent, percontata est num honeste, et ut spartano dignum erat, occubisset, illis juvenis virtutem amplificantibus ac dicentibus, eum in bellicis negotiis Lacedaemoniorum omnium esse praestantissimum, respondit: O hospes, honestus quidem ac strenuus erat filius meus, sed multos illo praestantior habet Lacedaemon. (II, 'Apophthegmata Lacaenarum', I)

In questo caso il detto viene tradotto per intero, ma viene soppresso il nome di chi lo pronuncia. In compenso il Doni aggiunge il nome del messaggero Filarete che non esiste nella fonte, e non è improbabile che egli abbia fatto un errore di lettura vedendo in quei tali di Amphipoli un Filarete. In ogni modo, pur accorciando l'aneddoto, il ricorso ad una autorità vera o falsa contribuisce a dare peso di verità al detto.

Vediamo ancora un altro esempio riguardante Timone ateniese:

Andò una volta in bigoncia pubblicamente, et fatto star attenti gli auditori, disse: "Io ho, Ateniesi cari, un mio orto, et a un fico che vi è, si sono impiccati molti, desidero per fare una fabrica in quel sito tagliarlo via; però se fosse alcuno tristo che si volesse im-

piccare, si faccia innanzi, perché sopra di quello, da hoggi in là non sarà più a tempo a farlo". (p. 12)

Ed ecco la fonte:

Idem aliquando prodiit in concionem factoque silentio quum omnes magnum quiddam expectarent, quod insolens esset Timonem concionari, dixit, viri Athenienses, post aedes meas hortulus est, in eoque ficus, unde multi jam sese suspenderunt. Eo in loco constitui structuram ponere, proinde visum est hoc publicitus denunciare, ut si qui etiam velint se suspendere, maturent priusquam arbor excidatur. (V, 'Timon Atheniensis', 11)

La traduzione, anche questa volta, è letterale solo fino ad un certo punto, e il detto viene reso ancora una volta in modo popolare, spiegandone il senso più di quanto non faccia il testo latino.

Osservazioni di questo genere si potrebbero ripetere per tutti i testi ripresi da Erasmo; tuttavia i leggeri mutamenti che il Doni vi apporta non son tali da celare la provenienza erasmiana. Potrebbe nascere il sospetto che il Doni abbia racimolato gli aneddoti ricorrendo a varie fonti, che, magari, a loro volta avrebbero non solo ricavato i rispettivi dati dagli *Apophthegmata* erasmiani, ma li avrebbero addirittura modificati nel modo che poi riappare nel *Cancellieri*; ma l'ipotesi è antieconomica e altamente improbabile perché il numero delle corrispondenze e il tipo di modificazione fanno pensare ad una fonte unica e ad un modo uniforme di prelievo. Del resto, per chi conosce il metodo con cui lavoravano i poligrafi del secondo Cinquecento, l'operazione doniana non riesce affatto sorprendente. Ciò che sorprende, semmai, è che la fonte sia un'opera di Erasmo, vale a dire una fonte d'eccezionale interesse, perché la presenza di Erasmo, dichiarata o nascosta, implica sempre un complesso atteggiamento culturale da parte di chi lo legge, specialmente a

partire dal momento in cui tutta la sua opera viene messa all'indice.

Ora qui sorge una domanda: è giusto definire il Doni un erasmiano? Indubbiamente sì; ma solo nella misura in cui egli è lettore degli *Apophthegmata*. Il che vuol dire, allora, che lo è in misura minima. Mi spiego meglio. Gli *Apophthegmata* sono un'opera che ha indubbiamente l'impronta di Erasmo, per il respiro, per il sapere, per l'intenzione che l'ispira, per la lingua; ma per molti altri aspetti è anche l'opera meno erasmiana, quella che meno dice del suo pensiero religioso, della sua polemica religiosa e sociale, della sua filologia. In questo sono molto diversi dagli *Adagia* dove l'autore spesso commenta gli adagi, lasciando vedere senza veli quale sia il suo pensiero. Inoltre il genere degli adagi, specialmente nel modo in cui li definisce e li studia il grande raccoglitore, sono un genere relativamente nuovo o forse affatto nuovo; mentre le raccolte di *apophthegmata* sono un genere ormai vecchio, risalente al mondo classico, che ebbe una certa vitalità nel mondo medievale (si pensi all'opera di Walter Burleigh) e che fiorì nel mondo umanistico, con le raccolte di un Volterrano o di un Filelfo. E il successo del genere fu garantito da vari fattori. La conoscenza di apoftegmi era considerata parte indispensabile nella formazione del principe. Basta leggere le pagine di un Antonio di Guevara (cap. X della *Instituzione del Principe Cristiano*, nella traduzione di Mambrino Roseo), o di autore certamente noto ad Erasmo, Francesco Patrizi, che dedica al tema un intero capitolo (il XII del lib. II) del *Sacro Regno*, che esordisce così: "Debbe [...] il Principe havere certi bei detti sentenziosi, pieni di gravità, e di dottrina, per poter servire a certi bisogni, che lo rendono di molto maggiore autorità appresso di coloro che l'odono. Sono cotai detti chia-

mati da' Latini 'dicteria' e da' Greci αποφθγματα, cioè apophthegmata"<sup>7</sup>. E a seguito vengono citati una serie di esempi di detti, suddivisi in vari categorie, come anfibologie, ritorsioni, e altri. Francesco Patrizi lascia intendere che il principe debba avere un repertorio di detti da poter usare nella situazione più opportuna, mentre invece per Erasmo la familiarità con questi detti, oltre a portare all'acquisizione di un sapere nella forma più elegante, deve mirare a formare nel principe una capacità di esprimere in forma sintetica un sapere di alta qualità. Tuttavia sia Patrizi che Erasmo operano entro la stessa tradizione, tanto è vero che gli *Apophthegmata* sono dedicati ad un principe.

I trattati di retorica anch'essi riservavano, fin dall'antichità, un ampio spazio ai detti sentenziosi. Non credo sia necessario ripercorrere la lunga strada che va da Cicerone fino a un Bartolomeo Cavalcanti, e ancora oltre, per ricordare il ruolo dei detti sentenziosi nel tessuto o di un'orazione o di un trattato; e tutti, in ogni modo, ricorderanno le pagine del *Cortigiano* dedicate ai motti, che son forme spiritose di detti. Gli storici, inoltre, costituiscono la fonte maggiore di detti legati al nome di uomini illustri, perché il detto è sempre segno di uno spirito agile e forte. Se gli adagi combinano *sententia, brevitatis et figura*, i detti combinano *sententia, brevitatis et vir*: Sia gli adagi che i detti possono avere una dimensione universale; ma nel primo caso quella dimensione si proverbializza con una metafora, perdendo così lo specifico storico che poteva avere in origine; mentre nella seconda, un dato universale viene firmato con un nome proprio che per tal via attinge perennità nel ricordo storico. La fortuna di questo genere minore trovava il terreno fertile nel gusto che il Rinascimento ebbe per l'aneddoto, per il fatto

<sup>7</sup> Il sacro regno. De l' vero reggimento e de la vera felicità de l' principe e beatitudine humana (trad. di Giovanni Fabrini di Fighine), Venezia, Aldii filii, 1553, carta. 67r-v.

inedito che potesse condire una conversazione di corte o un trattato accademico, perché i detti non sono delle semplici massime, ma sono delle massime nate in una precisa circostanza che costituisce il racconto breve, dal quale scatta la massima che lo cifra. E poi il detto ha una funzione didattica notevole che, come spiega Erasmo nella presentazione degli *Apophthegmata*, diventa sempre più chiara quando si cerca di penetrare il senso di quello che a prim'acchito può sembrare una battuta di spirito destinata a morire con l'occasione che l'ha vista nascere; il che, naturalmente, va incontro alla proclività del secolo per una letteratura educatrice e per una forma di sapere, come gli emblemi e le imprese, che ama istoriare in piccolo cose grandi. Insomma, ce n'è abbastanza per dire che gli *Apophthegmata* di Erasmo nutrono una tradizione, ma non la creano; per cui il Doni avrebbe potuto scrivere il suo *Cancellieri* anche senza la presenza di Erasmo. Si può quindi concludere che il suo erasmismo sia dovuto a un fatto di convenienza: il Doni disponeva del libro che accoglieva il maggior numero di apoftegmi, tanto che non gli era necessario rivolgersi altrove.

Ma qui si prospetta un altro problema: come potrebbe giustificarsi il caso se il libro era proibito? Offrirei due spiegazioni: la prima è che proprio la proibizione rendeva il libro più utile, non necessariamente per motivi ideologici, ma per motivi commerciali, in quanto l'irreperibilità del libro rendeva più difficile accusare l'autore di plagio; o nel caso fosse reperibile, ogni accusa di plagio diventava un'ammissione da parte dell'accusatore di aver usato il libro di Erasmo. L'altra ragione, ed è quella intellettualmente più valida, è che il Doni, con il suo fiuto da letterato aperto alle novità, aveva capito che negli *Apophthegmata* poteva trovare materiali che non circolavano nelle lettere in volgare. L'opera erasmiana era il serbatoio più ricco di detti ed

egli era il primo autore in volgare a mettervi le mani. Per apprezzare la novità doniana in questo senso, si paragoni la sua raccolta con le *Facezie e motti arguti* di Ludovico Domenichi del 1543 e si coglierà subito la differenza: gli aneddoti classici riportati dal Doni sono di ordine più raro perché scelti come tali entro il *mare magnum* dell'opera erasmiana.

A partire dalla seconda metà del secolo si verifica un fenomeno che per le sue proporzioni e per le sue qualità appare del tutto nuovo. Si apre un periodo che chiamerei secondo umanesimo, dove il senso di 'secondo' non riguarda tanto la cronologia quanto la natura derivativa di questo umanesimo in volgare. È il momento caratterizzato da un'intensa utilizzazione di opere umanistiche da parte di scrittori in lingua, specialmente di alcuni grandi repertori che l'archeologia umanistica aveva allestito. Non si tratta dei soliti e costanti volgarizzamenti dei classici latini, ma di un prelievo, quasi mai dichiarato, da opere di umanisti con adattamenti che variano da caso a caso. Identificare ed elencare tutte le ragioni che promuovono quella corrente culturale sarebbe un fatto complesso e lungo, ma si può dire in genere che l'ambiente culturale nasceva da una congiuntura in cui un mercato sempre più avido di nuovi titoli giustificava, in parte, il travaso del sapere umanistico in lingua volgare, e una generazione di scrittori cresciuta all'ombra di una passata letteratura in volgare trovava molto più sperimentale certa letteratura umanistica, una generazione che all'irrequietezza letteraria aggiungeva quella religiosa. Il bisogno di nuovi temi e nuove forme, porta a guardare in altre direzioni che non siano gli sfruttatissimi classici, e la vista cade sulle scritture contemporanee in latino. Chi ha il fiuto di un Doni o di un Lando capisce subito che dalla letteratura umanistica si possono attingere materiali affatto inediti nel campo volgare.

Insomma, si sente subito il bisogno di allargare l'euristica. Ecco che già nel 1543 quello stesso Pietro Lauro di Modena che presenta in italiano i *Colloquia* di Erasmo, traduce il *De rerum inventoribus* di Polidoro Virgilio, dando così in volgare un prezioso emporio di dati rari. Ortensio Lando nel 1552 traduce, senza dichiararlo, l'*Officina* di Ravisio Testore, uno dei repertori più fortunati del secolo. Ecco Vincenzo Cartari, che nelle sue *Immagini degli dei* del 1556 rende accessibili ad un pubblico vasto i materiali che poteva trovare nelle opere di un Pictorius o di un Lelio Giraldi. Ecco il Doni, che con il *Cancellieri* fa intravedere quanta ricchezza di materiali classici sarebbero entrati in circolazione se si traduceva l'opera erasmiana. E l'idea del Doni fu realizzata da Giovan Battista Gualandi, il quale nel 1566 tradusse per intero gli *apophthegmata* di Erasmo anche se nel frontespizio li presentò come gli *Apoftemi* di Plutarco<sup>8</sup>. Queste traduzioni offrono l'indicazione più chiara del bisogno diffuso di trovare nuove sorgenti. Ma l'aspetto meno noto, e che solo ora si comincia a studiare, è che la letteratura umanistica entra capillarmente in quella volgare, e conosce in questa veste una seconda vita. Tanto per fare un esempio: noi pensiamo sempre che tanta poesia del tardo '500 e del '600 (in lode di animali, di pulci che percorrono in lungo e in largo il corpo dell'amata, in lode delle brunette, ecc.) siano il frutto dello 'sperimentalismo' manieristico e barocco; ma basta guardare alla poesia umanistica per trovarvi tutti questi temi. Grazie ai nuovi scavi e a recenti scoperte vediamo ormai sempre più chiaramente che il sapere di cui si ammantano gli scrittori del secondo '500, facendone uno sfoggio che ha punte di vera soperchieria erudita, è quasi sem-

pre di seconda mano, dei veri *commentitia*, come diceva un emblema di Alciato dedicato a questo sapere posticcio. Gli autori di questo periodo (incluse anche figure del livello di un Torquato Tasso), tenevano sul tavolino repertori umanistici, quali la *Polyanthea* di Domenico Nanni o l'*Officina* di Ravisio Testore. E fra quei repertori spiccavano due opere di Erasmo, cioè gli *Adagia* (utilizzati magari nell'edizione di Paolo Manuzio, dove il nome di Erasmo viene soppresso) e gli *Apophthegmata*, letti spesso nella traduzione di Gualandi. È impossibile calcolare quanto aneddottica e quante nozioni del mondo classico entrarono in circolazione nel secondo '500 attraverso queste due opere di Erasmo; ma si può dire senza esagerazione che sono fonti che alimentano in modo vitale quello che ho chiamato il secondo umanesimo. Non succede quasi mai di leggere un'opera di questo periodo senza cogliervi un prestito da quei grandi repertori. E a volte i prelievi sono veramente massicci: si prenda, ad esempio, *La sinagoga degli ignoranti* di Tomaso Garzoni, e si vedrà che la straordinaria erudizione che l'autore vi profonde è in grandissima parte ripresa dagli *Adagia*. O si consideri, ancora per esempio, *La civil conversazione* di Stefano Guazzo, e si vedrà quanto debbano agli *Apophthegmata* erasmiani.

Ma qui nasce un problema con il quale vorrei chiudere questa relazione, un problema già osservato a proposito del Doni. In che misura si può parlare di erasmismo a proposito di un Guazzo o di un Garzoni? Basta a definirli come erasmisti il fatto che plagino dai repertori ricordati? La tendenza normale è di rispondere in modo positivo, sia perché il riscontro preciso dei dati non lascia dubbio sulla filiazione, sia per la tendenza recente, per altro validissima, di

<sup>8</sup> Per questo fatto singolare, rimando al mio "Giovane Battista Gualandi: per la fortuna di Erasmo in Italia", in "Studies in the Italian Renaissance. Essays in Memory of Arnolfo Ferruolo, Napoli, S.E.I., 1985, p. 208-225. Si veda anche SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 65-67.

dare all'influenza di Erasmo in Italia dimensioni maggiori di quanto non sia stato fatto nel passato. Ma non ogni eco di Erasmo deve portarci a parlare di erasmismo. Alla domanda se un Guazzo o un Garzoni siano erasmisti per avere usato gli *Adagia* e gli *Apophtegmatata*, risponderci di no; e credo di poterlo dire con certezza almeno per T. Garzoni, acceso militante dell'ortodossia tridentina. E il fatto che egli possa usare sia gli *Adagia* che gli *Apophtegmi* sapendo benissimo che erano entrambe opere dell'esacrando Erasmo (anche quando citava per la prima Paolo Manuzio e per la seconda nessun autore), significa che egli non le considerava una minaccia per la sua

ortodossia. Mi pare, infatti, che nella storia dell'erasmismo italiano si debba distinguere fra l'Erasmo diciamo dei *Colloquia* o dell'*Enchiridion* e l'Erasmo degli *Adagia* e degli *Apophtegmatata* che è come distinguere fra il pensatore religioso e il filologo umanista. Il secondo umanesimo non poteva rinunciare all'Erasmo filologo, ai suoi inesauribili emporii di dati. Per questo il Doni plagio gli *Apophtegmatata* senza citarli, il Gualandi li volgarizzò ma attribuendoli ad altro autore; e grazie a queste condizioni di mutata identità gli *Apophtegmatata* ebbero una vita lunga e incalcolabilmente fruttuosa, anche laddove il nome di Erasmo non era più neanche un ricordo.

ELISABETTA SELMI

EMILIO DEGLI EMILI (1480-1531)\*  
PRIMO TRADUTTORE IN VOLGARE  
DELL'«ENCHIRIDION MILITIS CHRISTIANI»

Nel 1531 veniva pubblicata, con i caratteri tipografici di Ludovico Britannico, la prima traduzione in volgare italiano dell'*Enchiridion militis christiani*<sup>1</sup> ad opera del bre-

sciano Emilio degli Emili o, secondo l'incerta grafia cinquecentesca, de Mei e de' Migli<sup>2</sup>.

Del traduttore scarse e spesso incerte<sup>3</sup>

\* Riguardo alle edizioni del volgarizzamento dell'Emili, nel saggio si cita dalla *princeps*: *Enchiridion di ERASMO / ROTHERODAMO, dalla lingua latina nel / la volgare tradotto per M. / Emilio di Emili brescia / no, con una sua Can / zone di peni / tenza in / fine.* / in Brescia. MDXXXI (Colophon: Stampato per Ludovico Britannico / Nell'anno del Signore, 1531. Adì. 22 / del mese di Aprile [=Enchiridion]). Rispetto a questa, la ristampa del 1540, sempre all'insegna di Ludovico Britannico, non presenta varianti né redazionali né tipografiche, con le sole eccezioni del cognome del traduttore, che qui compare nella forma de Milii, e della collocazione del sonetto proemiale che nell'esemplare del '31 si trova subito dopo il frontespizio, mentre nell'edizione del '40 è a fronte dell'*incipit* dell'*Enchiridion*.

<sup>1</sup> L'edizione presenta un corredo tipografico di questo tipo: al frontespizio seguono il sonetto di stile petrarchista "Se veggiam questa nostra cieca et frate / vita", la dedica "Al Reverendissimo Monsignor Altobello Averoldo Vescovo di Pola, in Vinegia Legato Apostolico", la prefazione "Emilio Di Milii alli lettori". Concludono l'apparato introduttivo le due epistole latine: l'una, dell'Emili ad Erasmo, da Brescia il 12 Maggio 1529; l'altra, responsiva di Erasmo all'amico bresciano, datata il 16 giugno 1529 da Friburgo. La traduzione dell'opera tralascia la lettera prefativa a Paolo Volz e inizia con "Una picciola armatura per lo soldato Christiano. Erasmo Rotherodamo ad uno certo suo amico Cortegiano molta salute manda". Al termine del volgarizzamento si legge la canzone "L'alta virtù che giù dal ciel s'infonde". Il sonetto "Se veggiam questa nostra...", adespoto, utilizza in chiave spirituale stilemi del *Canzoniere*; per il ricorrere di talune espressioni tematiche e terminologiche risulta affine alle rime del nobile bresciano Fortunato Martinengo, contenute nella Raccolta Ruscelli (*Rime di diversi eccellenti autori bresciani...*, in Vinegia, per Plinio Pietrasanta, 1553, pp. 75, 77, 79); a lui Silvana Seidel Menchi attribuisce il componimento: *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, "Rivista storica svizzera", vol. 24, 1974, pp. 614-619. La canzone di penitenza è riassuntiva delle tesi dottrinarie trattate nell'*Enchiridion*, quasi una specie di canto liturgico ad uso di confraternite spirituali e diretto all'apprendimento catechistico e popolare degli insegnamenti erasmiani. A mero titolo d'ipotesi, in attesa di un'ulteriore documentazione, si crede che il volgarizzamento dell'Emili sia stato condotto sull'esemplare tipografico dell'*Enchiridion*, stampato nel 1523 con i caratteri di Gregorio de Gregoriis e di Lorenzo di Portesio: *Enchi / ridion milit / is christiani, salu / berrimis praece / ptis refertum, autore DES. / ERASMO ROTHERODAMO.....* (Colophon: Impressum Venetiis per Gregorium de Gregoriis, Expensis vero Laure(n)tii Lorii de Portesio, anno 1523. Die VI Febr. Il Lorio, originario del lago di Garda, associato al de Gregoriis è figura di spicco nella pubblicazione e diffusione di opere erasmiane (cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 270-271; p. 340).

<sup>2</sup> Negli atti notarili appartenenti alla famiglia, e conservati negli Archivi di Stato di Milano e di Brescia, il cognome oscilla da una grafia altomedievale e dugentesca "De Melio", "de Milio" (testimoniata dal documento rogato da Lanfranco de Milio, teste di Brescia nel giuramento di Lodi del 1167) a una grafia cinquecentesca "Emilii", "de Migli", "de Mei", "de Milii". Per notizie sulla famiglia si veda: G. BONELLI, *Documenti della famiglia Emili*, "Atti e memorie dell'Accademia di Verona", Serie IV, nn. 98-99 (1922-23), pp. 245-266.

<sup>3</sup> Documenti, privilegi, atti notarili, polizze d'estimo della famiglia Emili si trovano sparsi in diversi archivi,

si rivelano le notizie biografiche, sebbene il personaggio risultasse membro di una famiglia gentilizia bresciana di antica nobiltà feudale<sup>4</sup>, che vantava fra gli antenati illustri un Filippino degli Emili, cancelliere visconteo al tempo del duca Gian Galeazzo e figura di spicco nelle vicende dello Scisma d'Occidente<sup>5</sup>. L'Emili non dovette godere di una florida situazione finanziaria, se ben presto lo troviamo brigare per un impiego pubblico presso la Cancelleria comunale di Brescia<sup>6</sup>, secondo la tradizione giuridica e notarile del suo casato. Benché carico di figli, non si era tuttavia sottratto agli obblighi caritativi di allevare un trovatello tolto all'ospedale dei poveri<sup>7</sup>, testimoniando con la propria condotta la scelta di una vita ispirata a quegli ideali civili e filantropici diffusi dalle correnti dell'Umanesimo devoto, in cui, sin dagli anni giovanili, si era formata la sua voca-

zione per un culto delle Lettere non disgiunto dal concreto esercizio della pietà religiosa.

Quanto al volgarizzamento, esso precedeva, con netto anticipo, altri interventi traduttori sottoscritti da concorrenti tipografie venete che, nel decennio quaranta-cinquanta del secolo, si affrettavano a divulgare sul mercato librario della Serenissima le parafrasi de *La Moria* insieme a quelle dei *Colloqui* e dei *Proverbi*<sup>8</sup>. A partire da queste date, la diffusione di volgarizzamenti erasmiani di discreta qualità letteraria veniva garantendo – secondo la Seidel Menchi<sup>9</sup> – una trasmissione sempre più ampia e un progressivo successo scolastico delle opere del batavo, cui vennero accostandosi, con un approccio sistematico e in termini numericamente rilevanti, traduttori pedagoghi e maestri di scuola.

in relazione ai differenti rami del casato, presenti a Brescia, a Verona, a Reggio Emilia e a Cremona. Per il ramo bresciano si rimanda all'Archivio di Stato di Milano (Carte Brescia, S. Maria del Carmine), all'Archivio di Stato di Brescia (Fondo di religione, S. Croce, Carte Emili, fasc. VI-VIII) e all'archivio Silvestri di Calcio, ora conservato nella Biblioteca Angelo Mai di Bergamo (Fondo Stella). Notizie riguardanti Emilio degli Emili si trovano in: V. PERONI, *Biblioteca bresciana*, Forni, Bologna (rist. an, dell'ed. 1818-1823); P. GUERRINI, *Due amici bresciani di Erasmo*, "Archivio storico lombardo", vol. 50 (1932), pp. 172-180; nell'*Introduzione* all'ediz. dell'*Enchiridion militis christiani*, curata da Adelina Rita de Nardo, Japadre ed., 1973; SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 64, 116, 137; A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Herder editrice e libreria, Roma 1992, pp. 207, 286, 302.

<sup>4</sup> Dati e conferme dell'investitura e dei privilegi feudali ottenuti dalla famiglia si ricavano dal cospicuo fondo di quattrocento pergamene conservate nell'Archivio di Stato di Brescia, mentre il privilegio imperiale del 1396, che costituisce la *magna charta* di nobiltà degli Emili si trova nell'Archivio Silvestri. Si veda anche: GUERRINI, "Rivista Araldica", XV (1922). Nel 1518, l'imperatore Massimiliano dava in signoria agli Emili, per l'aiuto prestato nella guerra contro Venezia, le terre di Castrezzato, Chiari, Iseo, Palazzolo, Pontoglio e Rovato (Brescia, Archivio di Stato, Carte Emili, fasc. VIII).

<sup>5</sup> Parte degli atti del giureconsulto Filippino degli Emili si conservano: Brescia, Archivio di Stato, Carte Emili, fasc. VIII. Si veda anche: O. ROSSI, *Elogi storici di Bresciani illustri*, (rist. an.), Forni, Brescia 1981, p. 334.

<sup>6</sup> Brescia, Civica Biblioteca Queriniana, ms. C I 15: PANDOLFO NASSINO, *Cronache bresciane*, c. 23. Il cronista riporta che il primo tentativo dell'Emili di ottenere l'incarico di Cancelliere, nel 1526, non ebbe buon esito perché gli venne preferito un certo Vincenzo Pedrocca. Il nostro vi fu eletto solo nel 1529.

<sup>7</sup> Nella polizza d'estimo degli Emili, per l'anno 1534, conservata nella Biblioteca Queriniana di Brescia, Fabio sottoscrive di dover mantenere, oltre ai propri figli, la moglie, gli orfani del fratello Emilio, morto nel '31, e un certo "Marsilio putto d'anni tre, spurio et tolto all'Hospitale".

<sup>8</sup> Per l'elenco delle traduzioni dell'*Encomium moriae* e dei *Colloquia* si rimanda al saggio: B. CROCE, *Appunti bibliografici sulle traduzioni italiane dell'"Elogio" e dei "Colloqui" di Erasmo*, ristampato in *Aneddoti di varia letteratura*, Laterza, Bari 1953, vol. I, pp. 421-424. Rispetto alla quantità dei volgarizzamenti individuati dal Croce e consistenti in una quindicina complessiva di esemplari, il numero degli interventi traduttori messi in luce dalle ricerche della Seidel Menchi risulta quasi raddoppiato, passando a 29, "senza tener conto di 8 traduzioni programmate o eseguite, ma probabilmente non pubblicate, delle quali ci è rimasta testimonianza documentaria [SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 338-342]". La prima traduzione de *La Moria*, uscita a Venezia nel 1539, fu opera di un certo Alfonso Pellegrini; quella dei *Colloqui*, pubblicata sempre a Venezia nel 1545, è di mano del modenese Pietro Lauro.

<sup>9</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 121-142 (in part. il cap. 5: *Scuola di grammatica, scuola di eresia*).

Dei due volgarizzamenti che seguirono a breve lasso di tempo l'impresa dell'Emili, ossia le parafrasi dell'*Institutio principis christiani* (1539) e quelle del *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1545) – edite rispettivamente con i tipi veneziani del Marcolini e del Giolito<sup>10</sup> –, l'una, appariva curata da un certo Francesco Coccio, attivo come istitutore nelle case del patriziato di Venezia, l'altra, era di mano di uno Stefano Penello, precettore della nobile famiglia genovese dei Grimaldi<sup>11</sup>. Lo stesso *Enchiridion* dell'Emili si presentava, per esplicita dichiarazione dell'estensore, quale frutto di un progetto educativo, espresso dalla volontà collettiva di gruppi cittadini coinvolti nella circolazione e nell'insegnamento del messaggio di Erasmo, da rivolgere anche a un pubblico di lettori non specialisti e poco esperti di lingua latina<sup>12</sup>.

La resa stilistica dell'Emili, eloquente e sorvegliata nelle scelte linguistiche, accortamente predisposte ad uso non municipale con la progressiva adozione dei canoni toscani del Bembo<sup>13</sup>, unitamente all'importanza via via acquisita dall'*Enchiridion*, nei cenacoli riformatori della Padania, per il suo taglio di manuale popolare di pietà religiosa e di evangelizzazione delle Lettere<sup>14</sup>, dovettero favorire la divulgazione della parafrasi bresciana, assicurandole consensi e apprezzamenti. Infatti, all'*editio princeps* del 1531 fecero seguito una nuova ristampa, sempre del Britannico, nel maggio del 1540, e due consecutive riedizioni veneziane: di Giovanni Padovano nel 1542 e dei fratelli de Farri nel 1543<sup>15</sup>. A queste si aggiunse un'ulteriore stampa veneziana, uscita all'insegna di S. Hieronymo<sup>16</sup>.

Dall'identità intellettuale, oltreché edi-

<sup>10</sup> *Instituzione del Principe Cristiano* di ERASMO ROTERODAMO tradotta a la lingua volgare, stampata per Francesco Marcolini, Venetia 1539. Il testo è dedicato a Ferrante Francesco d'Avalos, fanciullo, perché apprenda le virtù dell'"ottimo e Cristiano Principe". *Della Institutione de fanciulli come di buona hora si debbano ammaestrare alla virtù et alle lettere. Libro di ERASMO ROTERODAMO, tradotto in lingua volgare per M. STEPHANO PENELLO*, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, in Vinegia 1545.

<sup>11</sup> Francesco Coccio da Iano, località vicina ad Arezzo, fu attivo come letterato e traduttore nel ventennio 1538-1557. Visse prevalentemente fra Padova e Venezia, dove divenne amico di Pietro Aretino ed insieme ad Anton Francesco Doni si fece promotore dell'Accademia Pellegrina, finanziata dall'aristocrazia veneta con il compito di educare i giovani nobili (SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 141, 398). Per il Penello si rimanda a SEIDEL MENCHI, *Passione civile e aneliti erasmiani di riforma nel patriziato genovese del primo Cinquecento: Ludovico Spinola, "Rinascimento"*, XVIII (1978), pp. 87-134.

<sup>12</sup> *Enchiridion*, ff. 5r-5v: "Questo non ricordo già a dotti, che lo ponno forse haver letto, et meglio gustato nel latino, che nel volgare non farebbono, per la efficacia, et valore delle voci latine, che isprimere tutte le volte non si ponno con le volgari, et che tanto perdono di ornamento, et di proprietà, quanto la lingua latina è (al parer mio) più abondevole, et ricca della volgare [...]. Ma io parlo a quegli non tanto eruditi scoprendogli la utilità che sono per riportar di questa picciola operetta".

<sup>13</sup> Nell'epistola dell'Emili ad Erasmo, stampata a fronte del volgarizzamento, si legge: "Iam enim menses quatuor alteras ad te dederam literas, quibus significabam, me, ea qua potui diligentia, tuum militis christiani Enchiridion aureum opusculum pro communi utilitate in Ethruscam linguam transtulisse, cui aliquando, dum per aetatem licuit, operam dedi, et nunc maxime floret in Italia auspiciis praesertim Petri Bembi, qui eiusdem linguae non poenitendas profecto regulas edidit [*Enchiridion*, f. 6v]".

<sup>14</sup> Per questo si rinvia a SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 100-121.

<sup>15</sup> *Enchiridion* di ERASMO ROTERODAMO dalla lingua latina nella volgare tradotto per M. EMILIO DE MILI bresciano, con una sua canzone di penitenza in fine. In Brescia, per Ludovico Britannico. MDXXXX. (Colophon: stampato in Brescia per Ludovico Britannico nell'anno del Signore, 1540. Del mese di Maggio); *Enchiridion* di ERASMO ROTERODAMO dalla lingua latina nella volgare tradotto per M. EMILIO DI EMILIO bresciano, con una sua canzone di penitenza in fine. In Vinegia MDXXXII. (Colophon: in Vinegia, per Giovanni Padovano. Nell'anno del Signore, MDXXXII); *Enchiridion* di ERASMO ROTERODAMO dalla lingua latina nella volgare tradotto per M. EMILIO DI EMILIO bresciano, con una sua canzone di penitenza in fine. Vinegia, Giovanni de Farri et fratelli, 1543 (Colophon: Venetiis, Giovanni de Farri, et Fratelli, ad instantia di Giovanni da La Chiesa Pavese, 1543). Mentre le due edizioni del Britannico si conservano fra le cinquecentine della Biblioteca Queriniana di Brescia, le altre due edizioni sono sopravvissute con un unico esemplare, in ambedue i casi fuori dall'Italia (SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 388-389).

<sup>16</sup> *Enchiridion* di ERASMO ROTERODAMO dalla lingua latina nella volgare tradotto per M. EMILIO DI EMILIO bre-

toriale della stamperia bresciana<sup>17</sup>, corresponsabile con l'Emili dell'operazione di propaganda erasmiana, si ricavano lumi preziosi per ricostruire la preistoria culturale del volgarizzamento, per fissarne la genesi, quanto il fine e la destinazione. Ludovico Britannico perpetuava, nel Cinquecento, l'eredità tipografica di una potente famiglia di editori che, sin dal tempo degli incunaboli e grazie all'operosità di Angelo e Iacopo, aveva egemonizzato le tendenze librerie bresciane con scelte coraggiose e in grado di competere con le grandi stamperie del Nord<sup>18</sup>. Nel quadro delle attività dei Britannico, la pubblicazione dell'*Enchiridion*, lungi dal costituire un fenomeno isolato, veniva inserendosi nella promozione pluridecennale di un indirizzo tipografico specializzato in testi di letteratura devota con cui l'azienda aveva saputo valorizzare lo spirito di riforma religiosa e la tradizione ascetica, tanto radicati nella cultura umanistica della città<sup>19</sup>.

Originari di Palazzolo sull'Oglio, i Britannico avevano impiantato a Brescia una 'libreria' che funzionava da vero e proprio

sodalizio intellettuale; capace di catalizzare le richieste di gruppi eterogenei, collegati sia agli ordini dei frati predicatori – in particolare ai domenicani, ai quali risultavano congregati due membri della famiglia: Benedetto e Gregorio<sup>20</sup> – sia ad ambienti laici, gravitanti nell'orbita di quel movimento di preriforma cattolica che aveva ricevuto un notevole impulso, già alla fine del Quattrocento, dal presbitero di Domenico Dominici (1464-1478) e dalla ripresa della lezione di rinnovamento evangelico impartita da Giovanni Dominici sulla base dell'*Imitatio Christi*<sup>21</sup>. La presenza nel clan dei Britannico di un Giovanni, versato negli studi umanistici<sup>22</sup>, assicurò, nel tempo, all'azienda, anche il controllo sulla produzione letteraria, oltre a quello sull'apologetica cristiana e sulle stampe devozionali, ben presto raggiunto sbaragliando la concorrenza degli altri tipografi locali, come il Bonino, il Misinta e il Farfengo, costretti ad abbandonare la piazza bresciana<sup>23</sup> o ad associarsi alla loro insegna editoriale.

Nel campo della letteratura religiosa, la tipografia dei Britannico venne stabilendo

siano, con una sua canzone di penitenza in fine. In Vinegia MDXXXIX. A l'insegna de S. Hieronymo. (Colophon: stampato in Venetia nell'anni del Signor. MDXXXIX. Del mese di febraro). Di questa edizione sopravvive qualche esemplare in Italia che non mi è stato possibile consultare.

<sup>17</sup> Per la storia delle tipografie bresciane si veda: U. BARONCELLI, *Gli incunaboli della Biblioteca Queriniana di Brescia*, Ateneo di Brescia, Brescia 1970; ID., *Editori e stampatori a Brescia nel Cinquecento*, in *Studi di biblioteconomia e storia del libro in onore di Francesco Barberi*, Roma 1976, pp. 97-107; ma soprattutto il volume miscellaneo: *I primordi della stampa a Brescia, 1472-1511*, (Atti del convegno internazionale 'Brescia, 6-8 Giugno 1984' a cura di Ennio Sandal), Ed. Antenore, Padova 1986. Per la famiglia e la tipografia dei Britannico e la relativa bibliografia: BARONCELLI, *Britannico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XIV, Roma 1972, pp. 339-342.

<sup>18</sup> Cfr.: P. VENEZIANI, *La stampa a Brescia e nel Bresciano*, in *I primordi della stampa...*, pp. 12-15; ID., *La tipografia a Brescia nel XV secolo*, Biblioteca di bibliografia italiana, Firenze 1986; E. SANDAL, *Dal libro antico al libro moderno*, in *I primordi della stampa...*, pp. 13-16; pp. 243-244.

<sup>19</sup> Cfr.: V. CREMONA, *L'Umanesimo bresciano*, in *Storia di Brescia*, II, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 537-595; A. QUONDAM, *La parte del volgare*; G. FRASSO, *Letteratura religiosa in volgare*, in *I primordi della stampa...*, pp. 139-205; pp. 207-225.

<sup>20</sup> Per i domenicani si veda: TH. KAEPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, III, Romae 1970-1980.

<sup>21</sup> Si rinvia a FRASSO, *Letteratura religiosa...*, pp. 211-212; per il movimento di preriforma cattolica presente a Brescia dalla fine del Quattrocento si rimanda al sempre prezioso e documentato: A. CISTELLINI, *Figure della Riforma pretridentina*, rist. an. con Appendici, Brescia 1979. Il *De imitatione Christi* fu stampato da Iacopo Britannico il 6 giugno 1485.

<sup>22</sup> BARONCELLI, *Britannico, Giovanni*, in *Dizionario biografico degli italiani...*, XIV, pp. 342-343.

<sup>23</sup> Per il Bonino, ampiamente documentato risulta il contributo di: A. CIONI, *Bonini Bonino*, in *Dizionario biografico degli Italiani...*, XII, pp. 215-219; anche VENEZIANI, *La stampa a Brescia...*, pp. 12-13; QUONDAM, *La parte del volgare...*, pp. 163-169.

un asse privilegiato con i domenicani, per i quali stampò opere che entravano nel vivo della polemica teologica insorta fra quest'ordine e i francescani, riguardo al dogma dell'Immacolata Concezione<sup>24</sup>; ma dal 1486, con l'edizione dei *Sermones ad heremitas* di Agostino<sup>25</sup>, Iacopo aveva cercato di proporsi come stampatore ufficiale degli agostiniani, estendendo, progressivamente, il suo monopolio sui benedettini e gli altri ordini mendicanti della città, con la sola esclusione, per ovvi motivi, dei francescani. A margine di questa rapida ascesa editoriale nell'ambito della produzione religiosa, si colloca un interesse inizialmente tiepido per la letteratura volgare sia sacra che profana, che viene, però, accentuandosi nei primi decenni del Cinquecento per effetto delle discussioni sulla lingua, alimentate dal magistero del Bembo che aveva trovato proprio nella figura di Emilio degli Emili un valente promotore, in città, del volgare e della norma toscana.

Di preludio a questi futuri orientamenti, dai quali prenderà corpo lo stesso progetto di volgarizzamento dell'*Enchiridion*, si rivela, nel 1498, la stampa dei *Trionfi, Sonetti e Canzoni* di Gasparino Borro<sup>26</sup>, con cui Angelo si apprestava a colmare la mancanza di libri di poesia e di prosa volgari, esistente fino a quel momento negli indirizzi della ti-

pografia. Nell'allusività petrarchesca del titolo premesso alla silloge del veneziano Gasparino Borro – titolo che ricalca nei termini trionfi, sonetti e canzoni l'omonima opera e i *Rerum vulgarium fragmenta* del Petrarca – si suggella la svolta intrapresa dalla stamperia dei Britannico a favore della nuova lingua e della cultura trecentesche, in una graduale affermazione del volgare che culmina, nel decennio 1520-1530, con la realizzazione della traduzione erasmiana. In essa confluirono diverse aspettative: dalla propaganda dell'Emili a sostegno del volgare, sviluppatasi con un discreto anticipo rispetto alle tendenze della *koinè* padana e con un impiego ideologicamente motivato da finalità pedagogiche<sup>27</sup>, alle aspirazioni riformatrici di un Umanesimo cittadino ben incarnate dalla linea di letteratura devozionale prescelta dai Britannico.

Nel periodo di direzione della tipografia da parte di Ludovico, in una fase, per così dire, preparatoria al volgarizzamento dell'*Enchiridion*, si avvicendano, nello spazio di un quinquennio, stampe oltremodo significative per il clima di proselitismo evangelico e di riforma civile che si veniva diffondendo in città e in provincia, grazie anche all'intervento di nobili, come gli Emili, gli Stella<sup>28</sup> o gli stessi Gambarà di Verolanuova, che intorno alla figura di Lucrezia Gon-

<sup>24</sup> Bonino Bonini aveva stampato il 19 agosto 1486 il trattato *De immaculata conceptione*, opera del francescano Ludovico della Torre, cui fece seguito la bolla *Grave nimis* di Sisto IV. Questo era l'ultimo atto di una catena di polemiche nate dieci anni prima, con l'implicazione del domenicano Vincenzo Bandello, zio del novelliere, fra i due ordini mendicanti riguardo al problema della concezione della Vergine Maria. Ovvio che fosse il Bonino a stampare le opere dei francescani, in concorrenza con i Britannico; per il catalogo delle opere di questi ultimi si veda: SANDAL, *Dal libro antico al libro moderno...*, pp. 256-299.

<sup>25</sup> A. AUGUSTINUS, *Sermones ad heremitas*, Iacopo Britannico, Brescia 1486.

<sup>26</sup> G. BORRO, *Trionfi; Sonetti; Canzoni; Laudi della Vergine Maria*, Angelo Britannico, Brescia 23 ottobre 1498.

<sup>27</sup> *Enchiridion*, f. 4r; f. 5r.

<sup>28</sup> Per la storia e le vicende spirituali e letterarie della famiglia Stella e dei suoi componenti, Bartolomeo, Vincenzo, Onorio e Gianfrancesco che la resero illustre nel primo Cinquecento, si attinge al folto repertorio di documenti e carteggi conservati a Bergamo, nella Biblioteca Angelo Mai, Archivio Silvestri, fondo Stella. L'Archivio è stato inventariato da: G. BONELLI, *Un archivio privato del Cinquecento: le carte Stella*, in "Archivio storico lombardo", XXXIV (1907), pp. 332-386. Mi sia concesso di rimandare anche ad un mio saggio: E. SELMI, *Alberto Lollio e Agostino Gallo, in Agostino Gallo nella cultura del Cinquecento*, (Atti del convegno tenuto a Brescia, 23-24 ottobre 1987, a c. di Maurizio Pegrari), edizioni Del Moretto, Brescia 1988.

zaga e del cancelliere Marco Civile<sup>29</sup> avevano dato vita ad un cenacolo di raffinata spiritualità. In questo *humus* di aneliti riformatori, si pubblicano, con il marchio dei Britannici, le opere di Battista Spagnoli, il Mantovano<sup>30</sup>, che soggiornò per breve tempo nel convento bresciano del Carmine, acquistando per gli Emili e gli Stella il ruolo di un ideale maestro di sapienza retorica e religiosa<sup>31</sup>; a dette opere si aggiungono eleganti edizioni del *De ingenuis moribus ac liberalibus studiis* del Vergerio, insieme al *De liberis educandis* di Plutarco, nella versione di Guarino Veronese, e alle prose morali di Seneca<sup>32</sup>.

Non manca nel catalogo dei Britannici, che si ritiene, in un certo senso, preparatorio al volgarizzamento erasmiano, una *bibliotheca selecta* dei Padri della Chiesa<sup>33</sup>, per lo più ritagliata in una dimensione controversistica o educativa, funzionale ad un nuovo modello di *ratio studiorum*, in cui alla divulgazione popolare dell'*Imitatio*

*Christi*, ristampata da Iacopo ed erroneamente attribuita a S. Bernardo, si univano preziose edizioni del *Confessionale* di Girolamo Savonarola, delle *Institutiones* e dell'*opera omnia* di Lorenzo Giustiniani<sup>34</sup>. Un intreccio, quindi, di *auctores* classici e cristiani, di maestri antichi e moderni di spiritualità e devozione religiosa da cui affiora l'intento di una nuova sintesi culturale fra moralità classica e pietà cristiana, già in parte tracciata dal Petrarca e ripresa più tardi dall'*Antibarbarorum liber* di Erasmo.

Negli anni della piena maturità dell'Emili che vengono a coincidere con il secondo decennio del Cinquecento, in cui si realizza e giunge a termine il progetto erasmiano, Brescia si anima di istanze riformatrici che, da diverse parti e in varie forme, richiamavano all'urgenza di una moralizzazione dei costumi e delle Lettere. Queste istanze venivano manifestandosi nell'evangelismo intellettuale di Bartolomeo Stella, affiliato all'Oratorio romano del Divino Amore<sup>35</sup> e ami-

co, insieme agli altri membri della sua famiglia, di uomini di spicco nel processo di riforma cattolica, quali Marcantonio Flaminio e Reginald Pole<sup>36</sup>, così come si esprimevano nell'assistenzialismo pauperistico di un Girolamo Miani o nel misticismo caritativo di Laura Mignani e Angela Merici<sup>37</sup>.

La meditazione certosina quanto lo spiritualismo francescano avevano, da parte loro, sollecitato il rilancio e la diffusione, in città, di testi ascetici del tipo dell'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale<sup>38</sup>, favorendo la ristampa, in italiano, del *De imitatione Christi*, che vide la luce nel 1539, con i caratteri di Damiano Turlini, un tipografo che ambiva porsi in concorrenza con i Britannici.

Di rilievo per comprendere l'entità dei fermenti di rinnovamento religioso, attivi in città, risulta la stessa storia di Ludovico Barbo, il grande riformatore di S. Giustina, a Padova, e dell'ordine benedettino, che si formò e venne coltivando la sua conversione – come ha ben illustrato il Frasso<sup>39</sup> – pro-

prio a contatto con le suggestioni spirituali ricevute nel convento di S. Giorgio in Alga, a Brescia.

In questo tessuto municipale, gravido di umori evangelici e permeato dai valori educativi di un Umanesimo critico e aperto ad una *philosophia Christi* non dissimile, nella sostanza e nelle intenzioni, dall'ideologia riformatrice di Erasmo, venne concretizzandosi la traduzione dell'*Enchiridion*, frutto di un interesse collettivo che rispondeva alle attese di ambienti diversi, sia laici che religiosi, accomunati fra loro da una volontà di *renovatio*. All'altezza degli anni trenta, difficile si rivela, del resto, poter discernere, nel fitto intreccio delle voci e delle proposte riformatrici presenti a Brescia, quelle ascrivibili ad un'idea di *devotio* moderna, del tutto in linea con gli sviluppi della riforma cattolica, da quelle che, di lì a poco, verranno allontanandosi dalla Chiesa romana per porsi su posizioni di filoluteranesimo<sup>40</sup> o di distacco e di assenza nicodemisti, spesso me-

<sup>29</sup> Per la figura di Marco Civile e l'ambiente gambaresco: FRASSO, *Incunaboli cateriniani*, in (Atti del convegno internazionale di studi cateriniani, Siena-Roma, 26-29 aprile 1980), Roma 1980, pp. 421-432.

<sup>30</sup> B. SPAGNOLI, *Bucolica*, Ludovico Britannici, Brescia 25 agosto 1525; ID., *Bucolica*, Ludovico Britannici, Brescia 1545.

<sup>31</sup> Nel fondo Stella (Bibl. Angelo Mai, Archivio Silvestri, busta XLII) compaiono due personaggi strettamente legati alle vicende letterarie del *Ciceronianus* di Erasmo: lo Spinola e Battista Mantovano (*Ciceronianus*, rr. 4025-4040). Lo Spinola qui citato è plausibilmente identificabile con quel Francesco che "perfecit" le "paraphrasis in psalmos" del Flaminio, sodale e familiare del gruppo bresciano (M. ANTONII FLAMINII *vita*, in M. ANTONII FLAMINII *carminum libri VIII*, Josephus Cominus, Patavii 1727, pp. XX); il Mantovano è chiamato in causa riguardo ad alcune scelte di poesia spirituale ed idillica praticate dal cenacolo Stella e, presumibilmente, in rapporto a quanto Erasmo aveva affermato nel *Ciceronianus* sulla necessità di moralizzare il linguaggio letterario, eliminando le favole pagane, fonte di menzogne, e l'apparato della mitologia classica. Per le scelte intellettuali degli Stella, oltre al già citato Alberto Lollo e Agostino Gallo, mi sia permesso di rimandare ad un altro mio contributo: SELMI, *Lorenzo Gambara e il "De navigatione Christophori Columbi": il tema del viaggio fra epos e storia*, in *Il letterato tra miti e realtà del Nuovo Mondo* (Atti del convegno veneziano 21-23 ottobre 1992 a c. di Angela Caracciolo Aricò), d'imminente pubblicazione con la casa ed. Olschki.

<sup>32</sup> P.P. VERGERIO, *De ingenuis moribus ac liberalibus studiis...*, Iacopo Britannici, Brescia 29 nov. 1485; PLUTARCHUS, *De liberis educandis* [in latino], tr. di Guarino Veronese..., Ludovico Britannici, Brescia 21 dic. 1528. Numerose risultano le edizioni bresciane di quest'opera: una del 1485 di Bonino Bonini; un'altra di Battista Farfengo nel 1495; un'ultima di Giovanni Antonio Bresciano, del 1511; segno del vivace interesse cittadino per temi pedagogico-plutarchei, nella prospettiva della *scola* umanistica di Guarino Veronese.

<sup>33</sup> Per l'elenco si rinvia al catalogo di Ennio Sandal, già cit.

<sup>34</sup> G. SAVONAROLA, *Introductorium confessorum*, Angelo e/o Iacopo Britannici, Brescia 1499; L. GIUSTINIANI, *Institutiones vitae monasticae*, Iacopo Britannici, Brescia 12 maggio 1502; GIUSTINIANI, *Opera*, Angelo Britannici, Brescia 28 marzo 1506.

<sup>35</sup> Per la figura di Bartolomeo Stella e il suo ruolo nella fondazione degli Oratori del Divino Amore si veda il già cit. CISTELLINI e il saggio di D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Le confraternite del Divino Amore. Interpretazioni storiche e proposte attuali di ricerca*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", XXVII (1991), n. 2, pp. 315-332.

<sup>36</sup> Strettissimi i rapporti fra il cardinal Pole e Bartolomeo Stella, che morì nel 1553 al servizio di questo principe della Chiesa, mentre si trovava in viaggio verso l'Inghilterra. L'Archivio Silvestri ci restituisce una ricca documentazione delle relazioni esistenti fra i due personaggi. Anche Marcantonio Flaminio, che compare insieme allo Stella nella matricola dei soci del Divino Amore, risulta implicato in diverse vicende della spiritualità bresciana e in relazione con gruppi riformatori della città; per la sua biografia si rinvia a: A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio: fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano 1981.

<sup>37</sup> Per il ritratto dell'agostiniana suor Laura Mignani e di Angela Merici e la ricostruzione della loro spiritualità si rimanda al cit. CISTELLINI. La Mignani svolse un ruolo di guida religiosa nei confronti di Lucrezia Gonzaga e del cenacolo gambaresco.

<sup>38</sup> La lettura dell'*Arbor vitae* risulta ben presto documentata anche nella congregazione benedettina che, a Brescia, ebbe un ruolo di primo piano nel movimento di riforma spirituale presente in città e si mostrò alquanto sensibile al dibattito sollevato dai testi erasmiani, facendosi spesso tramite della circolazione del pensiero del batavo; cfr. C. VIOLANTE, *La chiesa bresciana nel Medioevo*, in *Storia di Brescia...*, I, pp. 999-1224. Nel monastero di S. Faustino Maggiore di Brescia vennero segnalati dagli inquisitori libri sospetti che erano stati posti in sicuro, ossia: un esemplare degli *Opuscola* di Luciano (nell'edizione giuntina del 1519), la stampa frobeniana del Crisostomo (Basilea 1530) e una copia degli *Apophthegmata* erasmiani, nella pubblicazione lionese del 1548 (cfr.: M. ROSA, "Dottore o Seduttore deggio appellare": note erasmiane, "Rivista di storia e letteratura religiosa", XXVI (1990), pp. 5-33).

<sup>39</sup> FRASSO, *Letteratura religiosa...*, p. 212.

<sup>40</sup> Dalle brillanti ricostruzioni storiche di Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi, oltre che dalla biografia di Luciano degli Ottoni compilata dal Faralli, si ricava un quadro assai mosso e significativo di figure bresciane che a partire dagli anni cinquanta si schierarono apertamente, o con posizioni più dissimulate, sul fronte filoluterano. Da queste ricerche risulterebbe coinvolta, in termini consistenti, la stessa congregazione benedettina di Brescia. Dal 1523, stando alla recente documentazione presentata da Ginzburg e da Faralli, Luciano degli Ottoni, personaggio alquanto discusso e poi accusato come eretico, venne soggiornando nel monastero bresciano di S. Eufemia e tenne in città letture pubbliche di teologia. Dell'Ottoni, Ludovico Britannico stampò nel 1538, l'opera: *Divi Ioannis Chrysostomi in apostoli Pauli epistolam ad Romanos...* (C. FARALLI, *Per una biografia di Luciano degli Ottoni*, "Bollettino della società di studi valdesi", XCIV (1973), n. 134, pp. 34-51). Secondo questi storici, a Brescia venne costituendosi anche un gruppo di aderenti alla setta giorgiana del Siculo, le cui tendenze pelagiane appariva-



diati dalla lezione erasmiana o da un uso strumentale delle opere del batavo<sup>41</sup>. Per tali ragioni e in mancanza di prove decisive non si ritiene storicamente corretto o, perlomeno, si avanzano non poche perplessità su un'identificazione, *tout court*, dell'Emili fra le schiere degli eretici italiani o dei simpatizzanti delle correnti eterodosse, come parrebbe risultare dalla ricostruzione sommaria di eruditi locali<sup>42</sup>.

La morte prematura dell'Emili, nel 1531<sup>43</sup>, subito dopo aver licenziato alle stampe l'*Enchiridion*, non permette di valutare appieno il tipo di lettura e d'interpretazione del messaggio erasmiano che egli aveva inteso far circolare con la sua traduzione in città e nella Padania. È certo, comunque, che il volgarizzatore si mostra, nelle premesse dell'opera, perfettamente consapevole dell'importanza rivestita dall'*Enchiridion* nella discussione sul principio della libertà evangelica<sup>44</sup>, e della potenziale pericolosità che l'impresa veniva assumendo agli occhi di quegli ambienti umanistici ostili al bata-

vo che, proprio alla fine degli anni venti, avevano coniato la cifra discreditante di un "Erasmus luterano"<sup>45</sup>. Presumibilmente, per questo motivo il traduttore dovette affrettarsi a far stampare, nell'*editio princeps*, una sua epistola, indirizzata nel 1529 ad Erasmo, in cui difendeva, a chiare lettere, l'ortodossia del maestro di Rotterdam da lui ritenuto l'ultimo rampollo di una linea illustre di filosofi e apologeti cristiani, che annovera Origene e Crisostomo, insieme ad Ambrogio, Girolamo e Agostino<sup>46</sup>, fautori di un indirizzo di "teologia positiva" da rilanciare in una chiave di polemica antiscostistica<sup>47</sup>.

Appare, tuttavia, assai improbabile che intorno all'Emili e al volgarizzamento bresciano si fosse raccolto, già dal 1530, un movimento di dissenso religioso, tale da lasciar supporre, nella divulgazione delle tesi contenute nell'*Enchiridion*, una strategia mirata all'indottrinamento propedeutico di idee e convinzioni luterane o contrabbandate in Italia come tali. Sono, se mai, le forme in

no particolarmente vive proprio nella tradizione benedettina. A Brescia fu realizzata un'edizione delle opere del Siculo, comprendente il noto e pericoloso Trattato sulla giustificazione: A. PROSPERI, *Opere inedite e sconosciute di Giorgio Siculo*, in "La Bibliofilia", LXXXVII (1985), n. 2, pp. 137-157; C. GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, "Rivista storica italiana", 78 (1966), pp. 184-227.

<sup>41</sup> Fra i bresciani aderenti alle sette riformate, usi a pratiche nicodemiste, il Cistellini ricorda Girolamo Donzellino, gli ex canonici Celso Martinengo e Girolamo Zanchi, Gabriele Avezzani di Gardone e il prete Calcagnini, bruciato nel 1550. Si veda anche: E.A. RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, "Bollettino della Società di studi valdesi", LXXVIII (1959), p. 105 e sgg.

<sup>42</sup> Nella *Storia di Brescia* (vol. II, p. 357), l'Emili viene iscritto nel novero degli aderenti alle dottrine filoprotestanti; altri lo confondono con un ex-benedettino, sospettato di eterodossia.

<sup>43</sup> La morte dell'Emili viene registrata alla fine di luglio del 1531. Il Nassino (ms. queriniano C.I.15, f.392v: *Cronache bresciane*) la ricorda con queste parole: "A quello che a mi fo avisato per lettere lo sopra notato mesere Aemilio di Mei dil anno 1531 morse et fo sepulto nella Gesia di S. Ioseph nella città de Bressa posta".

<sup>44</sup> Il principio della libertà evangelica viene richiamato esplicitamente dall'Emili nell'epistola ad Erasmo del 1529: "Has igitur meas ad te dare constitui, cum fidelis mihi adsit nuntius Vincentius Magius vir profecto minime supersticiosus, literis eruditus, Evangelicae liber[at]is, ac pietatis professor, tuique amantissimus [*Enchiridion*, f.6v]".

<sup>45</sup> Per la propaganda antierasmiana degli umanisti italiani, si rinvia a SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, pp. 41-67.

<sup>46</sup> *Enchiridion*, f. 7r: "Habet christiana respublica Origenem, Hieronymum, Ambrosium, Augustinum Chrysostomum, caeterosque summae pietatis, et doctrinae viros. Habet et suum Erasmus, qui inter Orthodoxos (mea quidem sententia) et eos, qui exoticis opibus templum dominicum exornarunt". Per quanto non del tutto ortodosso, se considerati nella fase delle origini cristiane, Origene e Crisostomo risultavano, alla fine del Quattrocento, grazie alla difesa del Pico, ampiamente recuperati entro una linea di riflessione morale accomunabile con Agostino e i Padri della Chiesa, in una chiave di polemica antitomistica.

<sup>47</sup> Per questi aspetti, sempre illuminanti si rivelano le pagine di: D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 1-35.

cui venne articolandosi la ricezione del testo dell'Emili - forme spesso contraddittorie e collocabili sugli opposti fronti di un criptoprotestantesimo camuffato sotto apparenze erasmiane o di un autentico riformismo cattolico fiducioso nei valori umanistici di Erasmo - il fattore che più ha favorito la costruzione, a posteriori, di un'immagine eterodossa dell'Emili e del suo gruppo, con scarso discernimento fra le vere intenzioni del volgarizzatore e quelle che vennero sovrapprendendosi all'opera nei decenni successivi; senza per questo escludere l'esistenza di interessi e simpatie del bresciano per i riformatori d'Oltralpe.

Sta di fatto che nel decennio cinquanta sessanta l'*Enchiridion* dell'Emili si ritrova incluso fra i manuali adottati nelle scuole dove si diffondevano teorie eterodosse. È il caso della scuola del senese Paolo Cataldi<sup>48</sup>, processato nel 1560 e accusato dall'inquisitore - nella ricostruzione offerta dalla Seidel Menchi - di aver propagato "eretiche opinioni e falsi dogmi", sulla base degli errori contenuti in un "libro sospetto e riprovato" quale l'*Enchiridion del soldato cristiano*, tradotto dall'Emili.

La cooptazione dell'*Enchiridion* fra le opere in possesso degli eretici italiani, sempre nella vulgata fissata dall'Emili, ricorre anche nel cenacolo asolano di Antonio dal

Borgo, come in quello imolese, legato alla scuola eterodossa del maestro Nocente da Tossignano<sup>49</sup>.

Ma ancor più esemplare della strumentalizzazione filoprotestante, in atto dagli anni quaranta sulla parafrasi dell'Emili, si rivela la criptocitazione dell'*Enchiridion* individuata dalla Menchi nelle *Lettere della Signora Lucrezia Gonzaga*, redatte da Ortensio Lando<sup>50</sup>. È una raccolta epistolare ricca di umori eterodossi con la quale il suo bizzarro scrittore cercava nuovi proseliti e consensi presso ambienti patrizi, in cui particolarmente accesa fosse la fiaccola della riforma religiosa, non ultimo quello bresciano della Gonzaga.

Nella lettera a Elena Vigonza, compresa nella silloge e, precisamente, dove esorta la donna a condurre una vita evangelica in Cristo, il Lando si avvale di uno stralcio preso dalla traduzione dell'Emili<sup>51</sup>, rielaborando ad arte alcune espressioni della fonte, così da renderla difficilmente riconoscibile. L'occultamento della citazione insieme al particolare, inusuale per il Lando, di non attingere direttamente dal testo originario di Erasmo - come invece si riscontra nelle altre occorrenze erasmiane, riprese nelle sue opere -, appare un indizio inequivocabile della reinterpretazione eterodossa cui era stato sottoposto l'*Enchiridion* e, di conse-

<sup>48</sup> Cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, pp. 136-138.

<sup>49</sup> Il maestro Nocente, che esercitava anche il commercio del ferro, aveva raccolto intorno a sé un gruppo protestante, la cui presenza risulta documentata nel triennio 1549-1551 (cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, pp. 85-86).

<sup>50</sup> SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo...*, pp. 597-602.

<sup>51</sup> O. LANDO, *Lettere Gonzaga*, p. 250: "Io non vego qual più opportuno consiglio porger mi possa ai vostri affanni, che l'essortarvi di continuo a porvi Christo davanti a gli occhi, come unico berzaglio della vita vostra, al quale indirizzerete et riporterete tutti i studi et tutti i sforzi vostri. Rendetevi certa che questo nome Christo non è cosa vana o di poco momento, ma importa semplicità, carità, patientia et purità, et brevemente tutto quello ch'egli ci ha insegnato. Guardate a Christo solo come ad unico et sommo bene, et di modo tale guardatelo che niuna altra cosa si ami et si desiderì se non Christo, o vero per esso Christo"; *Enchiridion*, ff. 51v-52r: "Questa ti sarà [...] regola, che tu ti metta Christo inanzi a gli occhi come unico segno di tutta la tua vita, al quale tu dirizzi et riporti tutti i studi, tutti i sforzi tuoi, ogni tuo otio, ogni tua cura. Et pensa questo nome di Christo non essere cosa vana ma nient'altro importar che charità, semplicità, patientia, purità, et brevemente ciò che egli ha insegnato [...]. Guardi quest'occhio a Christo solo, come ad unico et sommo bene, tal che nulla cosa ami, di niente ti meravigli, niente desiderì, se non Christo, o vero per Christo [...]. Che se l'occhio tuo sarrà perverso, et che tu miri ad altro che a Christo, anchora che facesti alcune opere buone, tutte saranno senza frutto, ovvero etiamdio perniciose" (cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, p. 381).

guenza, il suo volgarizzamento in taluni cenacoli italiani. Proprio da questa lettera giunge, inoltre, un'ulteriore conferma a quell'ipotesi suggestiva avanzata, anni or sono, dal Fahy<sup>52</sup>, riguardo alla possibilità di un soggiorno bresciano del Lando, intorno al biennio 1544-1545, che rafforzerebbe l'immagine di un dialogo sotterraneo intrecciato, non occasionalmente, dall'autore dei *Paradoxa* con gruppi di quella città, che se non erano apertamente schierati con le idee riformate, perlomeno apparivano sensibili alle discussioni nate in seno alle correnti del pensiero eterodosso.

Se da questi dati si ricava un quadro assai mosso e intricato della fortuna e del destino cui andò incontro la parafrasi bresciana, dove si moltiplicano i fenomeni di dislettura ereticale del testo, supportati anche dalla scomparsa o rarità delle edizioni italiane dell'opera, inizialmente numerose, al contrario, una miglior conoscenza acquisita della realtà culturale bresciana, nel primo Cinquecento, getta una qualche luce sulla genesi della traduzione e sugli intendimenti del traduttore.

Nella *Prefazione agli lettori*, l'Emili sottolinea, con particolare insistenza, il ruolo assunto da un gruppo non definito di amici che lo indussero "per più comune utilità [a] trasportar di favella latina in lingua volgare

lo *Enchiridion* di Erasmo"<sup>53</sup>. Di là dal *topos modestiae* che, con formula ciceroniana, giustifica la temerità dello scrittore, costretto all'impresa dal sacro vincolo dell'amicizia, la presentazione del lavoro accreditata, sostanzialmente, l'idea di un volgarizzamento allestito per un comune progetto di diffusione popolare della *philosophia Christiani*<sup>54</sup> erasmiana. Il valore pedagogico connesso dall'Emili all'*Enchiridion* risulta apertamente nelle premesse introduttive, dove il manuale del soldato cristiano viene indicato come un "picciolo volume", in cui si raccolgono, meglio che in qualsiasi altro catechismo o sussidio dottrinario, le vere regole per conseguire "l'eterna felicità"<sup>55</sup>; lasciando presupporre dal discorso proemiale che la parafrasi fosse stata realizzata per un uso scolastico ed educativo, oltre che per le aspirazioni intellettuali e riformatrici serpeggianti nel laicato bresciano.

Fra i nobili amici promotori e destinatari dell'opera non è difficile supporre la presenza degli Stella e dei Chizzola<sup>56</sup>, cui dovette aggiungersi l'influente magistero di Vincenzo Maggi, insignito, già dal 1528, degli onori accademici patavini e legato da stretta familiarità con l'Emili, che a lui rimanda nella epistola ad Erasmo stampata in fronte al volgarizzamento, celebrandolo come fautore del principio della libertà

<sup>52</sup> C. FAHY, *Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sconosciuta di Ortensio Lando*, "Giornale storico della Letteratura italiana", LXXVIII (1961), pp. 254-272.

<sup>53</sup> *Enchiridion*, f. 4v.

<sup>54</sup> *Enchiridion*, f. 5v: "Io adunque essorto Giovani, attempati, et vecchi huomini, et donne, che talhor si raccogliano in se stessi, et pensino quanto calamitosa et fugace sia la vita presente, quanto ci inganniamo noi stessi adescati ne i piaceri del mondo, quanto siamo lontani da Christo, mentre i nostri vani appetiti et soverchi desiderii sono attuffati nell'onde di questo procelloso mare delle cose mondane". Per quanto concerne la valorizzazione della lingua italiana come utile al "potenziamento della Chiesa e della 'Respublica christiana'" si rinvia alle belle pagine di Achille Olivieri riguardo alle scelte di Giangiorgio Trissino e della Villa di Cricoli (*Riforma ed eresia a Vicenza...*, pp. 205-207).

<sup>55</sup> *Enchiridion*, f. 5r.

<sup>56</sup> Ci si riferisce, in questo caso, a Giacomo Chizzola più che al canonico lateranense Ippolito Chizzola, noto agli studiosi dell'età tridentina, in quanto quest'ultimo, nato nel 1521, negli anni del volgarizzamento dell'Emili era ancora un infante. Notizie su Giacomo Chizzola si ricavano dal saggio di: E. TRAVI, *Cultura e spiritualità nelle "Accademie" bresciane del '500*, in *Veronica Gambarà e la poesia del suo tempo nell'Italia settentrionale*, (Atti del convegno 'Brescia-Correggio, 17-19 ottobre 1985' a c. di C. Bozzetti, P. Gibellini, E. Sandal), Olschki editore, Firenze 1989, pp. 195-199.

evangelica<sup>57</sup>. "Vir profecto minime superstitiosus, literis eruditus", il Maggi viene ricordato in questo contesto quale "Evangelicae liber[t]atis, ac pietatis professor", "amantissimus" del pensiero e delle tesi dell'olandese.

La consapevolezza da parte dell'Emili che l'istanza della "libertà evangelica", predicata dall'*Enchiridion* nella prospettiva di rinascita dell'"uomo interiore" e attraverso la riscoperta di un autentico spirito cristiano e di una pietà nemica del falso cerimonialismo, si offriva a ipocrite strumentalizzazioni o falsificazioni filoluterane sembra affiorare allusivamente dalla dedica del libro. Questa risulta indirizzata al vescovo di Pola, Altobello Averoldi, suo concittadino, ma, soprattutto, sostenitore, in prima persona, dell'atteggiamento antierasmiano assunto da Alberto Pio nelle *Lucubrationes*, ossia in quella che fu una delle opere basilari<sup>58</sup> della controffensiva polemica con cui gli umanisti italiani risposero alle critiche del batavo, considerandolo corresponsabile dell'eresia luterana.

Ponendo il suo lavoro sotto la protezione e gli auspici dell'Averoldo, l'Emili chiamava in causa, in nome di un'ingenua consanguineità municipale<sup>59</sup>, ma, in verità, per

più sottili ragioni di tutela ideologica, un personaggio di spicco nel gioco di repliche e di accuse che venivano creandosi fra Erasmo, la curia pontificia e gli umanisti italiani. Stando, infatti, alle stesse parole del traduttore, l'autorità vescovile si sarebbe fatta garante del successo dell'"interpretazione" con cui l'Emili aveva reso nella lingua materna le sentenze latine dell'originale, stornando il pericolo di quell'"ardente, et impetuoso vento dell'invidia" che poteva abbattersi su di essa per colpa di quelli che "non sa[pevano] altro che fare, se non [...] trafiggere insino al vivo l'altrui fatiche"<sup>60</sup>. Non si ritiene inverosimile cogliere, nella generica ammissione dell'Emili, la preoccupazione di allontanare dalla sua impresa sospetti di empietà o di presunte simpatie filoluterane.

La parabola intellettuale descritta, nel 1530, dal benedettino Teofilo Folengo<sup>61</sup> e ancor più quella mostrata dall'agostiniano presule di Mantova, Ambrogio Flandino<sup>62</sup>, entrambi noti a Brescia ed estimatori, nei primi decenni del secolo, dell'insegnamento e degli scritti di Erasmo, e, in un secondo tempo, in concomitanza con la confutazione di Alberto Pio, critici e ostili alle sue tesi<sup>63</sup>, dovettero impressionare negativamente l'Emili e i nobili bresciani che aveva-

<sup>57</sup> *Enchiridion*, f. 6v.

<sup>58</sup> ALBERTI PII *Carporum Comitum illustrissimi et viri longe doctissimi, praeter praefationem et operis conclusionem, tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami, quos censet ab eo recognoscendos et retractandos*, MDXXXI (Colophon: Venetiis / in Aedibus Lucaeantonii Iuntae Florentini, Anno Domini MDXXXI. Nonis Septembris); cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 43-46.

<sup>59</sup> Altobello Averoldi, vescovo di Pola e Legato apostolico a Venezia, era un discendente della potente famiglia bresciana degli Averoldi. Paolo Guerrini pubblicò nel 1934 l'elenco dei volumi contenuti nella biblioteca della famiglia Averoldi (*La biblioteca privata degli Averoldi nel Cinquecento*, Tip. S. Giuseppe, Milano 1934). Nell'elenco riguardante gli anni 1526-1539 si riscontra la presenza di due opere di Erasmo (una di queste è presumibile fosse l'*Enchiridion* stampato a Venezia, nel 1523, con il finanziamento di Lorenzo Lorio), un esemplare dei *Proverbi* erasmiani e un'opera di Alberto Pio da Carpi.

<sup>60</sup> *Enchiridion*, f. 4r.

<sup>61</sup> Sulle simpatie erasmiane del Folengo, oltre ai contributi sempre magistrali di Giuseppe Billanovich e alle puntualizzazioni della Seidel Menchi (*Erasmo in Italia...*, p. 38, p. 64), anche: FARALLI, *Per una biografia di Luciano degli Ottoni...*

<sup>62</sup> SEIDEL MENCHI, *La discussione su Erasmo nell'Italia del Rinascimento. Ambrogio Flandino vescovo a Mantova, Ambrogio Quistelli teologo padovano e Alberto Pio principe di Carpi*, in *Società, politica, cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, I, Antenore, Padova 1981, pp. 291-323; anche: OLIVIERI, *L'agostiniano Ambrogio Quistelli ed il dibattito sulla grazia (1537-1544)*, Soc. coop. tip., Padova 1993, pp. 73-91.

<sup>63</sup> Mentre ancora nell'*Apologia pro Ecclesiae Doctoribus ac Patribus et Philosophis*, del 1532, il Flandino mostra chiare simpatie per Erasmo, pochi mesi dopo, nell'*Examen vanitatis duodecim artolorum Martini ad verita-*

no sostenuto il progetto dell'*Enchiridion*, con la speranza di farne un cardine per la riforma evangelica della società e non un testo di dubbia ortodossia, oggetto di ecclesiastica riprovazione.

Il patrimonio di valori che l'Emili veniva attribuendo al manuale erasmiano per il risveglio spirituale della comunità cristiana, nonché il significato che il testo rivestiva per lo sviluppo di un concetto di pietà interiorizzata non potevano andare perduti a causa di invidie e futili personalismi, scatenati dall'orgoglio ferito degli umanisti italiani e dalla *bagarre* di maldicenze che ne seguì. Questo si ritiene sia il senso globale del discorso svolto dall'Emili nelle premesse del volgarizzamento, così come è da intendersi, in una chiave di Umanesimo erasmiano e antiretorico, la formula di falsa modestia con cui l'autore dichiara – sempre nella prefazione – di aver atteso nel tradurre più “al sentimento e al frutto” dei concetti che all’“ornamento del parlare e alle foglie”: un’asserzione alquanto indicativa per un letterato come l'Emili, ricordato, nell'epistolario del Bembo, fra i raffinati cultori della moderna letteratura volgare e della poesia petrarchista, di cui fa fede la presenza di suoi componimenti lirici nella raccolta di *Rime* pubblicate da Girolamo Ruscelli<sup>64</sup>.

Che l'Emili godesse di un indiscusso prestigio intellettuale anche fuori dalle mura cittadine, dove veniva ricoprendo la carica pubblica di cancelliere, proprio nel biennio

1529-30 così importante per la redazione dell'*Enchiridion*, lo testimoniano alcune fonti del tempo. Da una lettera del Bembo, indirizzata nel 1527 all'Emili<sup>65</sup>, affiora il sincero apprezzamento che l'ormai consacrato maestro della retorica cinquecentesca rivolgeva al bresciano per aver promosso, nella *koinè* padano-veneta, il processo di unificazione del volgare su base toscana. Le cronache locali registrano la consuetudine, invalsa a Brescia, di letture pubbliche di Dante e di Petrarca<sup>66</sup>, tenute o sorte per iniziativa dell'Emili, che si deve ritenere uno degli animatori, insieme a Giacomo Chizzola e a Bartolomeo Stella, della vita culturale cittadina, nel primo trentennio del secolo.

La funzione di guida, riconosciuta all'Emili, nell'evoluzione di un petrarchismo che, a Brescia, si colora di suggestioni spiritualizzanti<sup>67</sup> e nella promozione del volgare, con un impiego estensivo e pedagogico che includeva gli stessi usi civili e cancellereschi, risulta documentata da un'altra lettera del Bembo a Giulio Porcellaga<sup>68</sup>, concittadino e familiare del nostro traduttore. La testimonianza, che celebra il ritratto di “una compagnia di molti giovani [bresciani] che si dava[no] alla volgar lingua e si ragunavano insieme tutti i dì delle feste a comune utilità e diletto affinché l'Emili leggesse loro il Petrarca e le Prose della volgar lingua”, restituisce l'immagine di un'accademia cittadina gravitante intorno al cancelliere, in cui i giovani venivano impraticando-

*tis disciplinae christianae censuram*, il pensiero del maestro di Rotterdam costituisce un obiettivo polemico.

<sup>64</sup> *Rime di diversi eccellenti autori bresciani nuovamente raccolte et mandate in luce da GIROLAMO RUSCELLI*, per Plinio Petrasanta, in Vinegia MDLIII, pp. 187-194.

<sup>65</sup> P. BEMBO, *Lettere*, ed. critica a c. di Ernesto Travi, vol. II (1508-1528), Commissione per i testi di Lingua, Bologna 1987, pp. 481-482; Lettera a M. Emilio de' Mili a Brescia, datata Padova, XXVII di novembre MDXXVII.

<sup>66</sup> In particolare si rimanda alle *Cronache bresciane*, già cit., del Nassino (c.23). ANDREA VALENTINI, nella *Nuova bio-bibliografia degli Scrittori bresciani* (Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. *Schede Valentini*) riferisce al termine della voce *Giacomo Chizzola*: “Emilio Emili spiegava Dante e Petrarca di cui Bembo si congratulava con lettera VI luglio 1530”.

<sup>67</sup> Il fondo Stella (Bergamo, Biblioteca Angelo Mai, Archivio Silvestri, busta XLII) presenta un interessantissimo repertorio, di mia prossima pubblicazione, di sperimentazioni petrarchiste, in cui si constata una ripresa, alquanto anticipata rispetto alle tendenze venete e settentrionali, del Petrarca spirituale e dei *Trionfi*. Per questi aspetti mi sia concesso rimandare anche al mio saggio: *Agostino Gallo nella cultura del Cinquecento...*, pp. 282 e sgg.

<sup>68</sup> BEMBO, *Lettere...*, II, p. 500.

si del volgare secondo il modello proposto dalle *Prose* bembiane. Su questa linea di alfabetizzazione petrarchista e di risveglio civile l'Emili dovette muoversi in sintonia con il programma di evangelizzazione delle Lettere coltivato da Bartolomeo Stella<sup>69</sup> e dai suoi amici riformatori: Marcantonio Flaminio e Reginald Pole, di cui si riscontra la presenza a più riprese<sup>70</sup> nel territorio bresciano.

Lo Stella, come hanno ben illustrato il Cistellini e la Solfaroli Camillocci<sup>71</sup>, di ritorno a Brescia nel 1524, dopo l'esperienza romana dell'Oratorio del Divino Amore, pensò di fondare nella sua città una nuova confraternita ad imitazione della prima. Agendo in accordo con Gaetano Thiene, ma, soprattutto, con i teatini veneziani e altri gruppi spirituali dell'area veneta, diede un notevole impulso al movimento bresciano di riforma cattolica e riuscì ad incanalare le diffuse richieste di rinnovamento religioso, sollevate da più parti, in un organico progetto di servizio caritativo e di moralizzazione della cultura. La matricola dei soci del Divino Amore bresciano, ritrovata dal Cistellini

fra le carte degli Stella nell'Archivio Silvestri di Bergamo<sup>72</sup>, annovera fra i suoi adepti anche il Flaminio, quale ulteriore conferma dello stretto rapporto che legava il destino dell'inquieto chierico cinquecentesco ai tentativi di riforma evangelica dello Stella e dell'Emili, non esaurendosi l'entità del loro dialogo nel solo episodio della confraternita oratoriana<sup>73</sup>.

Come emerge dal folto *corpus* di materiali documentari, conservati nell'archivio degli Stella, il Flaminio ricorre fra le personalità di rilievo che in qualche modo contribuirono, se non proprio ad istituire, certamente ad animare la vita intellettuale di un'importante accademia, sorta nel borgo di Rezzato, alla periferia della città<sup>74</sup>: un'accademia che venne svolgendo un compito d'istruzione e di scolarizzazione primaria, su cui dovette influire sensibilmente l'insegnamento e la pedagogia di Erasmo. Nella storia dell'istituzione rezzatese risultano coinvolti sia lo Stella che l'Emili distanziare il primo, con un ruolo effettivo di partecipazione nella scelta degli indirizzi spirituali ed educativi del sodalizio<sup>75</sup>; il secondo, soltan-

<sup>69</sup> Si rinvia a: TRAVI, *Cultura e spiritualità nelle "Accademie" bresciane...*, pp. 196 e sgg.

<sup>70</sup> La presenza del Card. Pole nell'agro bresciano e nel territorio del lago di Garda (Desenzano e Lonato) risulta attestata, oltre che dalle carte del Fondo Stella, da alcune lettere di Paolo Manuzio a Stefano Sauli a Desenzano; in una di queste si legge: “Tu [Sauli] ti ritrovi in codesti luoghi [Desenzano] ove la maggior parte del giorno col cardinal Polo, prelado dignissimo, in ragionamenti di cose importantissime e santissime trapassi [Delle epistole di PAOLO MANUZIO, libri tre. Tradotti in lingua volgare da LUDOVICO PAOLINI da Udine, appresso Gio. Battista Somascho, in Venetia MDXC, ff. 11r]. Il Pole si ritrova coinvolto, nel 1553, anche nelle vicende dell'accademia che sarebbe dovuta sorgere nei pressi dell'abbazia di Maguzzano (località gardesana vicino a Lonato). L'umanista Stefano Sauli, legato al cenacolo di Bartolomeo Stella e alla spiritualità dell'Oratorio del Divino Amore, risulta pure in stretti rapporti con Marcantonio Flaminio, che ancora giovanissimo compare fra i suoi familiari. Il Flaminio soggiornò a lungo nel territorio benacense di confine con Verona; per ulteriori notizie si rinvia al cit. PASTORE, *Marcantonio Flaminio: fortune e sfortune di un chierico...*

<sup>71</sup> SOLEFAROLI CAMILLOCCI, *Le confraternite del Divino Amore...*, pp. 322-323.

<sup>72</sup> Bergamo, Biblioteca Angelo Mai, Archivio Silvestri, Fondo Stella, busta XL, fasc. 28: *Elenco degli affiliati all'Oratorio del Divino Amore*. Oltre alla presenza del Flaminio, risulta documentata, insieme a quella dello Stella, la partecipazione di altri tre personaggi bresciani: “Mapheus De Poncharalis, Jo Zanetus Brix, Caesar Averoldus Brix”.

<sup>73</sup> Il Flaminio compare anche fra gli amici del letterato salodiano Iacopo Bonfadio, la cui fine tragica fu ammantata di sospetti di eresia, e dovette intervenire in modo attivo nelle discussioni sul *Ciceroniamus* sorte nei cenacoli letterari bresciani, come dimostra una sua lettera al bresciano Luigi Calini; lettera che Alessandro Pastore attribuisce agli anni 1535/7 (M.A. FLAMINIO, *Lettere*, a c. di Pastore, Roma 1978, pp. 194-197).

<sup>74</sup> Per la storia dell'Accademia si rimanda, una volta per tutte, al saggio di: TRAVI, *Cultura e spiritualità nelle "Accademie" bresciane...*; e al mio saggio: *Agostino Gallo nella cultura del Cinquecento...*, pp. 283-290.

<sup>75</sup> Fra le carte Stella si conserva una lunga lettera, del 2 giugno 1548, di Giacomo Chizzola a Bartolomeo, in quel frangente a Roma, riguardo all'andamento dell'accademia di Rezzato; dal documento emerge chiaramente

to indirettamente, tramite le vicende occorse al volgarizzamento erasmiano e la destinazione pubblica cui venne rivolto, concretizzando, si crede, le finalità indicate dal suo autore.

Morto nel 1531, l'Emili non ebbe la possibilità di veder nascere e crescere l'accademia che, fondata nel biennio 1539-40, raccolse, per iniziativa di Giacomo Chizzola<sup>76</sup>, l'eredità culturale e la lezione civile con cui il cancelliere e dotto cultore del Petrarca aveva atteso, negli anni del suo impegno politico, ad un modello d'istruzione popolare, quale traspare dalla stessa prefazione dell'*Enchiridion*, basato sulla conoscenza delle buone Lettere, sull'apprendimento della moralità classica e sulla pratica dell'*imitatio Christi*. Il cenacolo spontaneo e informale di giovani che, secondo il Bembo, si radunava intorno all'Emili trova la sua ideale proiezione nello spirito pedagogico che improntava la fondazione rezzatese, ed è presumibile che, proprio in occasione della sua apertura, sia stata approntata dal Britannico la ristampa del volgarizzamento dell'*Enchiridion*, la cui data di edizione viene significativamente a coincidere con gli anni 1539-40.

Il sodalizio, il primo in ordine di tempo di un gruppo di sette *scolae* che vennero erette fra Brescia e Rezzato – stando alme-

no agli atti conservati nell'archivio degli Stella<sup>77</sup> –, si prefigura quale espressione diretta del laicato riformatore bresciano<sup>78</sup> e, in particolare, di quel gruppo di nobili che, sotto la guida di Bartolomeo Stella e Giacomo Chizzola, avevano collaborato, già in precedenza, all'opera benefica di Girolamo Miani nelle due imprese assistenzial-caritative dell'Ospedale degli Incurabili e delle scuole per i poveri.

Il Chizzola, a cui si deve la compilazione di un *Ordine delle Accademie*<sup>79</sup>, che costituisce una preziosissima testimonianza in forma di epistola allo Stella, nella quale descrive dettagliatamente il progetto e l'organizzazione delle *scolae*, si presenta nel documento come l'esecutore di un programma collettivo, affine negli intenti all'educazione pauperistica del Miani e della congregazione somasca, sensibile all'appello erasmiano dell'"uomo interiore" e vicino ad un modello di spiritualità perseguito dalle correnti evangeliche italiane.

Non è, comunque, possibile delineare con certezza gli orientamenti religiosi e dottrinari dei "patroni" sostenitori dell'accademia, poiché se le figure dello Stella e del Chizzola sembrano potersi effettivamente inquadrare in un tipo di evangelismo venuto di istanze ireniche<sup>80</sup> e aperto ad un erasmismo inteso come linguaggio e avvento di

te l'importanza dello Stella nella promozione del sodalizio: Bergamo, Bibl. Angelo Mai, Arch. Silvestri, Fondo Stella, busta XL, fasc. 75.

<sup>76</sup> Bergamo, Bibl. Angelo Mai, Arch. Silvestri, Fondo Stella, busta XL, fase 75.

<sup>77</sup> Vicende ed organizzazione dell'accademia si evincono dai preziosi documenti contenuti nella busta XL del Fondo Stella, in cui, oltre alla lettera del Chizzola, si trovano: una epistola latina di Onorio Stella a Stefano Sauli sulla scuola di Rezzato; un estratto di detta epistola, intitolato *Regiatinae veteris academiae institutio*; una versione in volgare di quest'ultima e una relazione sopra una scuola di Brescia, fondata, insieme ad altre sei, ad imitazione di quella rezzatese.

<sup>78</sup> L'accademia di Rezzato risultava finanziata dai genitori e, in particolare, da dei "protettori" che appartenevano a quella nobiltà intellettuale cittadina che, insieme allo Stella, si era prodigata per realizzare alcune fondazioni caritative legate all'apostolato di Girolamo Miani.

<sup>79</sup> L'*Ordine delle Accademie* corrisponde alla lettera inviata dal Chizzola a Bartolomeo Stella; il documento ha un taglio prevalentemente informativo e registra gli aspetti organizzativi dell'istituzione e i problemi via via insorti. Da questa testimonianza siamo a conoscenza che alla prima accademia dovettero far seguito altre sei consorelle sparse nel perimetro della periferia di Brescia, fra Rezzato e Urago Mella.

<sup>80</sup> Per le istanze ireniche dell'evangelismo degli Stella mi sia permesso rinviare al mio contributo, già cit.: *Lorenzo Gamba e il "De navigatione Christophori Columbi"...* La diffusione fra gli evangelici bresciani di un irenismo aperto alle questioni della tolleranza religiosa e della pace dovette avvalersi della circolazione di opere

una riforma globale della *civitas* cristiana, dietro le quinte della scena rezzatese s'intravede un orizzonte popolato da presenze, quali il Maggi, il Flaminio e il Pole, alquanto più sfuggenti ad etichette di spiritualismo cattolico pretridentino.

Si presume che, in questo concerto di inquiete esperienze religiose, non siano mancati anche contatti con il cenacolo che si stringeva intorno al magistero letterario di Vittoria Colonna e alla cerchia valdesiana dei suoi amici, tramite la familiarità che i due gruppi vennero reciprocamente intrecciando con il vescovo Giberti e i riformatori del suo *establishment*, quanto con il futuro presule di Brescia, Alvise Priuli<sup>81</sup>.

Pur nel sottile diversificarsi delle posizioni spirituali e ideologiche presenti nel manipolo di uomini che, a vario titolo, promossero e sostennero l'accademia di Rezzato e le sue consorelle – una diversità che dovette manifestarsi apertamente e fors'anche drammaticamente con l'assise tridentina che pose fine alla storia della fondazione<sup>82</sup> –, un comune intento di riforma morale dell'educazione cementò le differenti idealità del gruppo promotore, permettendo la realizzazione di un nuovo modello di *ratio studiorum*, in alternativa ai vecchi schemi della pedagogia umanistica, come della didatti-

ca ecclesiastica. Attraverso un *curriculum* introduttivo, equamente distribuito fra l'apprendimento dei classici e lo studio di opere fondamentali nella ricerca religiosa della *devotio* moderna, agli scolari di Rezzato veniva offerto un ventaglio di letture che al *De officiis* di Cicerone e all'*opera omnia* di Virgilio veniva accostando la meditazione diretta del Vangelo nella versione di Luca, in lingua greca o latina, l'*Imitatio Christi* nella forma volgarizzata da Damiano Turlin, edita nel 1539, e infine l'*Enchiridion* dell'Emili<sup>83</sup>. Sempre dall'*Ordine delle Accademie*, stilato dal Chizzola, si è a conoscenza di come i reggitori dell'istituzione si attendessero dal Flaminio<sup>84</sup> la compilazione di un nuovo catechismo moderno con cui poter sostituire gli antiquati formulari ancora in uso.

Il programma nel suo insieme assegnava ai classici una funzione propedeutica d'insegnamento delle lingue antiche, ritenute essenziali alla formazione dell'ottimo *civis* o, secondo Erasmo, del "soldato" e del principe cristiani; ma, soprattutto, indispensabili per un approccio non mediato alla lettura del Vangelo, compreso nella veste originaria e non secondo la tradizione vulgata, con il quale si cercava, presumibilmente, di attuare un rapporto diretto con i testi sacri au-

erasmiane quali: il *Bellum per ERASMUM ROTERODAMUM*, per Gregorium de Gregoriis, sumptibus vero Laurentii Lorii, ac Baptiste de Puttelletis sociorum, Venetiis, anno MDXXXVI. Mense Augusto.

<sup>81</sup> L'ampio orizzonte di relazioni intrecciate dal gruppo rezzatese s'intravede fra le righe dell'*Ordine delle Accademie*, laddove il Chizzola, a nome della compagnia, prega lo Stella di raccomandarlo ad Alvise Priuli, a Marcantonio Flaminio e a Marcantonio Faita. Per i rapporti fra i gruppi evangelici bresciani, il Giberti e il cenacolo riformatore della Colonna si rimanda a: G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", XXV (1989), n. 1, pp. 34-40.

<sup>82</sup> È presumibile che il decadimento di queste accademie sia avvenuto in concomitanza con l'istituzione a Brescia, nel 1568, del collegio dei nobili da parte dei Gesuiti.

<sup>83</sup> Bergamo, Bibl. Angelo Mai, Arch. Silvestri, Fondo Stella, busta XL, fasc. 75, ff. 2r-2v; 10r. Il Chizzola spiega il programma pedagogico del sodalizio, in questi termini: "Le Feste, poi, la mattina si legge lo Evangelio, e se gli fa studiar qualche lezione di Cicerone; poi si va alle messe o alle prediche [...]. E cantato che hanno recitano la lezione del Evangelio, chi in greco chi in latino, secondo la qualità di putti. Nelle Feste, ancora, ogni quindici giorni i putti della prima classe a rota leggono una lezione di Cicerone, o De officiis o De senectute, o altra, in presenza delli altri scolari, di maestri, e di qualcuno di gentiluomini della Accademia". Fra le letture degli scolari risultano inoltre: "un pezzetto delli discorsi di Jo. Gerson [= *Imitatio Christi*]", "l'evangelio greco literalmente"; "il catechismo de lo soldato christiano [in cui si crede di dover individuare l'*Enchiridion*]".

<sup>84</sup> Fondo Stella, busta XL, fasc. 75: "E quando quelli Sig.ri, dico Prioli e Flaminio, che de Mons. R.mo e Ill.mo [cioè il Pole] non ardisco parlare, volessero per amor d'Idio tor questa fatica di farne uno [di catechismi], farebbono una bonissima cosa".

spicato, pur con differenti sfumature dottrinarie, sia da Lutero che da Erasmo attraverso la predicazione del concetto di libertà evangelica.

Con la lezione dell'*Imitatio Christi* e dell'*Enchiridion* al discepolo rezzatese s'insegnava, infine, un concreto percorso di riscatto per l'uomo nuovo, un esempio di rigenerazione in Cristo da realizzarsi con l'esercizio di una pietà e di una misericordia interiorizzate. Nel progetto educativo dell'accademia rezzatese, stando alla linea ideologica che esprimeva le convinzioni del gruppo dell'Emili, del Chizzola e degli Stella, l'abbinamento pedagogico di queste due opere si configurava rispondente ad un'idea di riforma morale del soggetto cristiano, perfettamente traducibile anche in un'immagine di riforma civile della società<sup>85</sup>. Qualora, poi, si considerino gli ideali irenici e di tolleranza coltivati nel cenacolo degli Stella, non è da escludere che l'istanza della libertà evangelica, che questi desumevano dalle pagine dell'*Enchiridion*, potesse ampliarsi nella richiesta civile di libertà religiosa e di predicazione.

Senza voler troppo forzare i dati in nostro possesso con congetture affascinanti, ma scarsamente documentabili, limitandoci all'accertabile, è possibile sostenere che, nell'accademia di Rezzato, il recupero della spiritualità erasmiana venisse valorizzando proprio l'idea guida da cui era stata sortita l'impresa dell'Emili, nel convincimento che le opere didattiche di Erasmo potessero favorire l'accesso al sapere umanistico di

gruppi e ceti sociali in precedenza esclusi, ringiovanendo la cultura e pubblicizzando le Lettere in una dimensione popolare ed evangelica.

Il primato umanistico della vita civile si fonda, nel pensiero dell'Emili, con l'imperativo erasmiano d'imporre una norma etico-religiosa ai rapporti sociali e alla cultura, nata dall'interiorità della coscienza e, per usare le parole del batavo, da una "pietà spirituale" opposta alla falsa sacralità della "pietà carnale": ossia da quella "vera disciplina" che nel discorso conclusivo della prefazione dell'*Enchiridion* s'incarna con il modello ascetico del "sequir Christo, imitar Christo, et con tutto il cuore darsi a lui"<sup>86</sup>.

L'immagine di un Emili riformatore della moralità letteraria, capace di scelte intellettuali che, ancor prima della traduzione dell'*Enchiridion*, apparivano orientate agli insegnamenti umanistici dello spiritualismo erasmiano, doveva essere assai diffusa negli ambienti padani, se il bresciano ricorre, significativamente, nelle novelle del Bandello<sup>87</sup>, in qualità di riconosciuto *magister* dell'eloquenza e dei costumi.

Legami fra la famiglia Bandello e gruppi bresciani partecipi della spiritualità degli ordini mendicanti o del cenacolo dei Gambarara si registrano già alla fine del Quattrocento e nei primissimi anni del Cinquecento, con la figura del domenicano Vincenzo, zio del novelliere, che, dopo la pubblicazione del *Libellus recollectorius auctoritatum de veritate conceptionis Beatae Virginis Mariae*<sup>88</sup> dedicato a Pietro Gambarara, aveva so-

<sup>85</sup> Per esplicita dichiarazione del Chizzola, la pedagogia rezzatese doveva comportare che i "putti" una volta "spediti dalla grammatica, retorica, matematica, e loica "s'indirizzassero" ciascuno di loro [...] a quel camino gli parirà, perché tutte le predette cose sono se non necessarie, almeno utili a tutte le professioni che vogli far l'uomo, quando volesse ben esser mercante o soldato". Riguardo alla funzione dell'*Enchiridion* "per la nuova cultura che desidera un rinnovamento religioso" si rimanda a OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza...*, pp. 302 e sgg.

<sup>86</sup> *Enchiridion*, f. 6r.

<sup>87</sup> Secondo quanto si desume dal contributo di A. FULGENZI (*Note milanesi su Matteo Bandello. Novelliere europeo*, Atti del convegno internazionale di studi, 7-9 nov. 1980, a. c. di U. Rozzo, Cassa di Risparmio di Tortona, Tortona 1982, pp. 403-411), nel periodo compreso fra il 1507 e il 1512 il Bandello si trovava a Milano, mentre negli anni 1515-1525 venne soggiornando presso i Gonzaga di Mantova.

<sup>88</sup> Cfr. FRASSO, *Letteratura religiosa in volgare...*, p. 213. Interessanti anche i legami ricostruiti dal Fiorato fra il cenacolo di Lucrezia Gonzaga e certi aspetti della spiritualità di Matteo Bandello: A.C. FIORATO, *Rustres et ci-*

stenuto un vivace contraddittorio teologico con il padre Francesco Nani, Superiore del convento francescano di Brescia.

Non stupisce, quindi, che, nella novella XII del I libro della silloge bandelliana<sup>89</sup>, si rinnovi la memoria di colloqui bresciani, avvenuti fra l'autore e il "gentilissimo messer Emilio Emili", qui ricordato come esperto di poesia e, nel caso precipuo, giudice del "soave stile", e dell'"ingegnosa invenzione" contenuta nei "sonetti e nel madrigale" del letterato, e loro comune amico, Pietro Barignano<sup>90</sup>. La dedicatoria della novella, da cui si ricavano queste notizie, risulta facilmente databile fra il 1515 e il 1520<sup>91</sup>, in anni in cui il Bandello soggiornava a Mantova e in cui dovette intrecciare, come si desume dalle sue prose, un dialogo assai fitto e rilevante con l'Emili.

Il ricordo del bresciano ritorna, infatti, con una funzione esemplare, nella premessa alla XI novella del II libro, a lui direttamente indirizzata. La dedicatoria si rivela nella fattispecie paradigmatica, perché contiene una vera e propria *petitio principii* da parte del narratore, espressione delle sue scelte in materia di stile, che egli sottopone all'autorità e all'approvazione dell'Emili<sup>92</sup>. È in questo contesto che il Bandello replica a quanti avevano criticato l'ineleganza della sua scrittura, adducendo a difesa il motivo che le proprie novelle non potevano essere ritenute "favole", ma "vere istorie", secondo un'accezione dove "l'istoria ancor che scritta fosse nella più zotica e rozza lingua",

avrebbe avuto il pregio di "dilettare il lettore".

La scelta, da parte del Bandello, di un tipo di racconto mirante più ad una esigenza di verità che ad una misura retorica di realizzazione formale – un racconto per il quale si avanza timidamente, seppur con una sapiente regia apologetica, il confronto con le parabole evangeliche – s'accordava perfettamente con il ritratto letterario di un Emili consenziente con le opzioni bandelliane, all'insegna dei valori di un Umanesimo cristiano e di un'implicita rivalutazione dei concetti sulle parole. Diversi anni prima che la fama del bresciano circolasse abbinata all'*Enchiridion* e ai temi fondamentali del criticismo erasmiano, la figura dell'Emili si mostrava, non solo agli occhi di scrittori irregolari come il Bandello, un esempio di letterato nuovo, per cui l'eloquenza, risorta dalle ceneri di un paganesimo classicistico, veniva riproponendosi come efficace mezzo spirituale del soldato cristiano e di predicazione evangelica.

Il rapporto del Bandello con l'Emili, così suggestivamente scolpito dalla verosimiglianza narrativa delle novelle e per lo più riportabile agli anni mantovani del narratore, solleva, sebbene indirettamente, la questione di un presunto dialogo sui problemi della riforma religiosa, aperto fra il *milieu* intellettuale del cancelliere bresciano e personaggi della corte o della curia di Mantova sensibili al rinnovamento pedagogico promosso dagli scritti di Erasmo.

*tadins dans Le nouvelles de Bandello*, in *Ville et campagne dans la Littérature italienne de la Renaissance*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris, pp. 85-86.

<sup>89</sup> M. BANDELLO, *La prima parte de le novelle*, a. c. di Delmo Maestri, Ed. dell'Orso, Alessandria 1992, p. 111, novella XII, libro I: "Gli ultimi sonetti e il bellissimo Madrigale che voi ne la villa di Montechiaro in Bresciana mi deste, come io fui in Brescia mostrai al nostro gentilissimo messer Emilio Emili".

<sup>90</sup> Il Barignano, poeta di origine pesarese, fu attivo presso la corte Gonzaga e alcuni suoi componimenti si raccolgono nelle *Rime* pubblicate dal Ruscelli.

<sup>91</sup> Bandello colloca la stesura della dedicatoria della novella dopo il 1515 e prima del 1520, perché vi si nomina Agostino Chigi ancora vivente.

<sup>92</sup> Per un giudizio sulle scelte letterarie del Bandello: M. Pozzi, *La novella come "cronaca": struttura e linguaggio delle novelle bandelliane*, in *Matteo Bandello novelliere europeo...*, pp. 103-119. Il Pozzi ritiene che i tratti distintivi della formazione del narratore aderiscano ad un modello di "ideologia cortigiana lombarda".

Soltanto a mero titolo d'ipotesi ancora da verificare, auspicando fortunati ritrovamenti documentari, si pensa che al fermento di idee e di proposte pedagogiche scaturite dal gruppo dell'Emili e dalle correnti evangeliche bresciane possa riallacciarsi la cronaca degli eventi e delle discussioni teologiche insorti durante l'apostolato del vescovo mantovano Ambrogio Flandino<sup>93</sup>, nella forma di una vivace controversia relativa all'interpretazione e alla portata teorica da assegnarsi al programma proposto da Erasmo con la formula della *philosophia Christi*.

Agli studiosi dell'olandese e della sua ricezione italiana non sfugge, di certo, il significato di questo episodio, dopo il brillante contributo con cui la Seidel Menchi è venuta ricostruendo i termini della polemica dottrina che aveva opposto il Flandino al Quistelli<sup>94</sup>, conclusasi con il corollario finale della *summa* teologica antierasmiana: i *Tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami*, pubblicati nel 1531 dal principe di Carpi, Alberto Pio, e posti emblematicamente sotto il patronato di quell'Altobello Averoldi cui l'Emili aveva dedicato, in quello stesso anno e con una prudente mossa diplomatica, la sua parafrasi erasmiana. Se il contributo di Alberto Pio veniva decretando l'atto definitivo di accusa contro Erasmo da parte di quegli ambienti interessati ad accreditare il filoluteranesimo del batavo e delle sue teorie sulla libertà evangelica – fatto che dovette creare non poco imbarazzo ai sostenitori dell'*Enchiridion* bresciano, nel momento in cui si accingevano ad una possibile divulgazione nella Padania –, a sua volta il confronto fra il Flandino e il Quistelli affrontava un altro

nodo alquanto problematico nella fruizione umanistica dell'evangelismo erasmiano: quello relativo alla collocazione del patrimonio classico nel progetto ideologico della *philosophia Christi*.

Entrambi predicatori dell'ordine agostiniano, i due contendenti evidenziarono nella diatriba, che cadde proprio negli anni di gestazione del volgarizzamento bresciano, due modi autentici d'interpretare la lezione di Erasmo, valorizzando, nella loro ricezione, fasi differenti del pensiero e delle tesi del batavo, indicativamente rappresentate: l'una, dalla riflessione dell'*Antibarbarorum liber*; l'altra, dal *Ciceronianus* e dalla *Paraclesis*, nelle quali risultava sensibilmente modificato il punto di vista sui rapporti della teologia con l'Umanesimo.

Per il Flandino che amplificava, oltre le intenzioni di Erasmo, la posizione dell'*Antibarbarorum liber*, riguardo ad una sostanziale conciliabilità del cristianesimo con la filosofia pagana e, in particolare, con la neoplatonica, l'evangelismo del maestro di Rotterdam veniva configurandosi come una pedagogia unitaria e di sintesi della tradizione, dove l'edificio della cultura classica funzionava da supporto propedeutico ad una corretta esegesi della Sacra Scrittura. Per il Quistelli, invece, l'insegnamento di Erasmo consisteva unicamente nel far emergere la sapienza cristiana racchiusa nei testi evangelici, senza devianti e ingannevoli contaminazioni con il sapere e la letteratura pagana.

Lo scritturalismo del Quistelli, che riportava la parola testamentaria alla sua essenza scarnificata, annullando qualsiasi compromesso o mediazione con l'ermeneutica classica e patristico-scolastica, giungeva nel suo antiumanesimo filosofico all'esito para-

dossale di accreditare una fruizione di Erasmo del tutto equivoca, facilmente leggibile in un'ottica filoluterana<sup>95</sup>. Su questo punto insisterà, infatti, la replica del Flandino, in una disputa di accuse di eresia che servirà a radicalizzare i due divergenti percorsi e le soluzioni cui potevano avviarsi, nel decennio venti/trenta, la ripresa italiana della *philosophia Christi* propagandata dall'olandese, così come la comprensione del messaggio educativo, non sempre trasparente, di scritti quali l'*Enchiridion*.

La consapevolezza, da parte di Erasmo, delle ambiguità dottrinarie cui andavano incontro certe sue tesi nella ricezione italiana affiora tangibilmente proprio dalla lettera che egli invia all'Emili riguardo al volgarizzamento dell'*Enchiridion*, dove manifesta preoccupazioni per "nonnulla ambigue dicta, ut trahi possint ad calumnias", ricorrenti in taluni passi controversi dell'opera, di facile fraintendimento<sup>96</sup>; e, perciò, esorta il traduttore a sciogliere, con particolare cura, ogni dubbio nella resa in volgare. Lo invita, inoltre, ad omettere la famosa epistola indirizzata a Paolo Volz, stampata nell'edizione frobeniana dell'opera (1519), per non incorrere nei pericoli dell'"invidia"<sup>97</sup>; quella stessa invidia cui il bresciano accennava allusivamente nella dedica all'Averoldi, lascian-

do presumere la possibilità di maldicenze, atte a screditare l'ortodossia del manuale del soldato cristiano.

L'Emili raccolse il consiglio di Erasmo e scelse di tralasciare la lettera al Volz, che racchiudeva, con una certa arditezza concettuale, la teoria erasmiana della libertà evangelica e prospettava un modello di *philosophia Christi* in cui la "palestra sorbonica" della "disputatio theologica" e del dottrinarismo scolastico venisse sostituita dalla ricerca morale richiesta da un'autentica "vita theologica"<sup>98</sup>. In realtà, però, il bresciano recuperava larvatamente il messaggio e il senso globale delle premesse al Volz nel discorso introduttivo che egli veniva rivolgendo ai lettori. Il brano risulta, infatti, costituito dal rimaneggiamento di citazioni estratte dalla prefazione originaria dell'*Enchiridion*<sup>99</sup>, con particolare riferimento a quelle argomentazioni in cui Erasmo veniva sconfessando il metodo erudito e controversistico della vecchia teologia, in nome di un ritorno alle fonti della meditazione etica cristiana contenute "in evangelicis et apostolicis literis".

Su queste stesse basi l'Emili sottolineava, con forza, i caratteri d'immediatezza e di semplicità comunicativa dell'opera che si era accinto a tradurre, indicando nell'*Enchi-*

<sup>95</sup> SEIDEL MENCHI, *La discussione su Erasmo...*, pp. 334 e sgg. Significativa anche la polemica sull'unità o molteplicità della Maddalena che scoppiò fra il Flandino e il Quistelli, perché echi di questa dovettero circolare negli ambienti bresciani. La presenza in città di un'opera quale gli *Antibarbari* e l'insorgere di un dibattito critico ad essa rivolto si credono favoriti dal soggiorno bresciano di Marino Becicheno, che nel primo Cinquecento insegnò a lungo nel ginnasio cittadino, in qualità di pubblico lettore di *humanae litterae* (per i rapporti del Becicheno con l'Umanesimo di Erasmo: cfr. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 36-37).

<sup>96</sup> *Enchiridion*, f. 8r.

<sup>97</sup> *Enchiridion*, f. 8r: "Quod si libelli mei loquerentur sermone vulgari, mox deprehenderentur illorum impudentissima mendacia. Minus tamen fuerit invidiae, si prefationem ad Paulum Volzium omiseris..."

<sup>98</sup> [Mi è stato possibile consultare soltanto un'edizione tarda del 1685, da cui si cita] *Enchiridion militis christianis auctore DES. ERASMO ROTERODAMO...* ex officina Johi Hayes, Cantabrigiae 1685, p. 5: "Non reddat instructos ad palestram sorbonicam, modo reddat instructos ad tranquillitatem christianam. Non faciat ad disputationem theologicam, modo faciat ad vitam theologicam".

<sup>99</sup> *Enchiridion*, [1685], p. 7 (Lettera al Volz): "Porro ut omnia vere, ut omnia recte definirint, practerquam quod jejune frigideque tractantur ista, quotcuique vacat tantum voluminum evolere?...: *Enchiridion* [volgarizzamento Emili], f. 5r: "Qui senza voltar volumi tanti distintamente si trova ogni regola, ogni arma...", *Enchiridion* [1685], pp. 10-11. *Enchiridion* [volgarizzamento Emili], ff. 5r-6r. Interessanti affinità e ricorrenze si riscontrano anche fra la prefazione premessa alla *Paraphrasis in Evangelium Matthaei* di Erasmo, stampata a Venezia nel 1523, ad opera di Gregorio de Gregoriis e Lorenzo Lorio, e la prefazione ai lettori dell'*Enchiridion* dell'Emili.

<sup>93</sup> Il Flandino nacque nel 1467, presumibilmente a Napoli o nei suoi pressi, considerando che nei documenti gli si accompagna l'epiteto *parthenopeus*. Ebbe una brillante carriera di teologo e predicatore dell'ordine agostiniano e soltanto in un secondo tempo fu eletto vescovo di Mantova (cfr. SEIDEL MENCHI, *La discussione su Erasmo...*, pp. 296 e sgg.).

<sup>94</sup> SEIDEL MENCHI, *La discussione su Erasmo...*, pp. 295-323.

*ridion* un vero catechismo di pietà cristiana cui tutti potevano accedere, dotti o indotti che fossero, "senza [bisogno] di voltar volumi"; senza, quindi, elaborate mediazioni interpretative e apporti esegetici, soltanto armati – per usare le parole di Erasmo – di "fide sincera, charitate non ficta, quam comitatur spes quae non pudefit".

Coerentemente alle tesi esposte nell'epistola introduttiva al Volz, il bresciano valorizzava nelle proprie dichiarazioni programmatiche la formula erasmiana della "vita theologica", riscoprendo, nella *philosophia Christi* del batavo e nel rilancio, attraverso l'*Enchiridion*, dell'insegnamento dell'*imitatio Christi*, il modello di un autentico ritorno alla purezza del verbo evangelico e alla verità delle Scritture, secondo una linea interpretativa non dissimile da quella assunta dal Quistelli nei confronti di Erasmo e nel suo rifiuto della tradizione scolastica.

Del resto, per la scarsa chiarezza prodottasi, negli anni trenta, fra le posizioni degli evangelici e degli erasmiani e quelle dei filoluterani<sup>100</sup>, non è improbabile che il taglio intellettuale conferito dall'Emili al volgarizzamento – stando almeno ai presupposti prefattori – favorisse la credenza di sue simpatie eterodosse o, perlomeno, di una propensione un po' troppo accesa per lo scritturalismo dei riformatori d'Olttralpe. Le inquietudini e i tentennamenti con cui l'Emili veniva licenziando la traduzione, insieme al timore di veder traditi i principi ispiratori dell'impresa da strumentalizzazioni di parte, motivano, presumibilmente, sia il ritardo della stampa, qualora si consideri che il saggio circolava manoscritto già dal 1529 – come attesta la lettera ad Erasmo<sup>101</sup> –, sia l'aggiunta posteriore della dedica all'Averoldi.

Una conseguenza dei ripensamenti ideologici manifestati dal bresciano parrebbe scorgersi nelle contraddizioni che affiorano dal confronto fra i contenuti e le istanze metodologiche dell'esortazione ai lettori e il discorso sviluppato sia nell'epistola ad Erasmo sia nella dedica all'Averoldi.

La lettera del 1529, oltre a rappresentare un'importante testimonianza per stabilire la datazione del testo manoscritto e segnalare lo scarto temporale rispetto alla stesura della dedica, redatta nel 1531 – un biennio, di certo, non irrilevante per le diatribe italiane su Erasmo –, resta l'unico documento nel quale l'Emili accenni alla dottrina della libertà evangelica e, per giunta, indirettamente, non riferita alle proprie scelte, ma a quelle praticate dall'amico Vincenzo Maggi. Nessun richiamo a questo tema, così centrale nella pedagogia dell'*Enchiridion*, o a una sua possibile rimessa in discussione traspare dalla dedicatoria e dalle premesse giustificative della stampa, dove risaltano, piuttosto, la funzione omiletica dell'opera, riguardo all'Averoldi, e il significato disciplinare per l'ecumene dei fedeli.

Seguendo i dettami di una sorvegliata retorica umanistica, nascosta sotto l'apparente affabilità di un linguaggio mirante al "sentimento" delle cose, l'Emili costruiva un'ingegnosa architettura, in cui le motivazioni e lo scopo del volgarizzamento risultavano spiegati sulla base di un doppio registro critico: l'uno, consono alle aspettative di un "Vicario del Vicario di Cristo", cultore delle "buone lettere" e versato nelle "più gravi lettioni latine"<sup>102</sup>; l'altro, rivolto a quell'esercito cristiano "non tanto erudito", ma ardente nel "diffendersi contra gli assalti e colpi del serpe anticho" con l'ausilio dell'arma evangelica dell'*Enchiridion*. La metafora

agonistica della Chiesa militante sollecita il traduttore a privilegiare, nell'interpretazione del termine *Enchiridion*, il significato etimologico che rimanda all'idea di pugnale rispetto a quello di manualetto<sup>103</sup>.

Valorizzando, simbolicamente, l'accezione di "pugiunculus", di "picciolo coltellino", l'Emili si riallacciava intenzionalmente all'immagine paolina della vita cristiana come lotta di cui si era servito Erasmo in due diverse occorrenze, presumibilmente note al bresciano: nella definizione del *De officiis* ciceroniano, ritenuto dall'olandese un preziosissimo *enchiridion*, ossia un efficace pugnale contro i vizi; e nella lettera al Volz, del 1501, che costituisce la fonte della stessa *praefatio* del manuale del soldato cristiano<sup>104</sup>.

Se, nella premessa ai lettori, proprio questo concetto del martirio evangelico, della strada ascetica da sostenersi in nome di una perfetta *imitatio Christi* risultava più il frutto di una scelta etica individuale, dell'esercizio di una norma del tutto interiorizzata, diversamente, nella dedica all'Averoldi, con prudente tatticismo, l'Emili accentuava la necessità della mediazione ecclesiastica nella diffusione dell'insegnamento erasmiano e nel controllo dell'interpretazione e della predicazione pubblica del testo.

Rivolgendosi al presule di Pola, l'Emili optava nuovamente per un'immagine paolina<sup>105</sup> che, nel caso specifico, serviva a rafforzare l'idea del "buon pastore", dell'"invitto capitano", principe della Chiesa, da cui attendere il legittimo *imprimatur* per la predicazione *ex cathedra* del catechismo erasmiano. L'atteggiamento di spontanea e soggettiva utilizzazione dell'*Enchiridion*, su cui

tanto insisteva la presentazione dell'opera ai lettori, valorizzando un codice pedagogico di riscatto spirituale affidato al singolo, risulta accantonato, se non addirittura sconfessato nella dedica all'Averoldi, con l'effetto sconcertante di mascherare i fini e i contenuti più rivoluzionari del volgarizzamento.

Non è facile definire se una simile contraddizione, riscontrabile negli assunti propositivi del bresciano, possa leggersi come preludio a forme di vera e propria dissimulazione nicodemista, necessarie a divulgare in modo indolore e senza fratture ideologiche lo spirito di libera ricerca individuale trasmesso dalle tesi erasmiane. È indubbio, comunque, che l'Emili si sforzasse di offrire all'Averoldi un Erasmo per così dire addomesticato; quasi "un diporto" educativo – per rifarci alle parole del traduttore – con cui alleviare le gravi "cure" teologiche del vescovo amico, confidando nell'apertura, da parte delle gerarchie ecclesiastiche, ad un modello di predicazione influenzato dalla lezione antidogmatica dell'Umanesimo erasmiano e, in particolare, da un uso equilibrato della dottrina della libertà evangelica.

Del resto, proprio il processo di acquisizione all'ortodossia cattolica e al magistero dell'autorità vescovile, che il bresciano lasciava credere nella dedicatoria, comportava un'implicita modificazione o una certa qual forma di compromesso nell'approccio critico e nel filtro interpretativo con cui veniva riconsiderata la *philosophia Christi* del batavo, rivelando un margine di oscillazione, nell'evangelismo dell'Emili, fra posizioni divergenti, quali quelle testimoniate nel-

<sup>100</sup> Per la questione si rinvia a: D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Laterza, Bari 1960, pp. 27-32.

<sup>101</sup> *Enchiridion*, ff. 6v-7r.

<sup>102</sup> *Enchiridion*, f. 3v.

<sup>103</sup> *Enchiridion*, f. 4r.

<sup>104</sup> ERASMUS ROTERODAMUS *ornatissimo viro M. Iacobo Tutori, iuris utriusque prudentissimo, S.D.*, in M.T. CERONIS *Libri tres. De officiis*, apud Ioannem Andream Vavassorem, Venetiis MDXLVIII, f. 2v: "Quampropter te hortor mi charissime Iacobe, ut hunc pugiunculum semper in manibus gestites, brevem quidem illum, sed non Vulcaniis armis aut Homericis Achilles, aut Aenas Vergilianus munitior".

<sup>105</sup> *Enchiridion*, f. 3v.

la disputa Quistelli-Flandino<sup>106</sup>. Se, davvero, il patronato richiesto all'Averoldi poteva rappresentare, più che una copertura opportunistica, un sincero proposito dell'Emili di dialogare con le gerarchie ecclesiastiche, cercando nella bufera controversistica degli anni trenta di conquistarle alla causa erasmiana della riforma "in interiore homine", diveniva inevitabile, per il bresciano, spostare il recupero teologico di Erasmo sul terreno comune e apparentemente asettico della tradizione umanistica. In questa fase iniziale del Cinquecento, l'integrazione del pensiero del batavo, nella strategia delle correnti riformatrici italiane, sembrava non potersi disgiungere dal fondamentale apporto arrecato dall'Umanesimo erasmiano alla continuazione di quella linea di solida *renovatio* religiosa e letteraria che si era espressa con il Petrarca e il Valla su su fino al Bembo<sup>107</sup>.

In una siffatta prospettiva si muove la stessa dedica all'Averoldi, riassorbendo quanto d'eversivo conteneva l'appello del soldato cristiano, quel nucleo di potenzialità riformatrici insite in una rilettura dell'*Enchiridion* che favorisse la ricerca personale del sacro, da intendersi come propedeutica ad un recupero di Erasmo sul piano della discussione e della divulgazione biblica e dottrina concessa ai laici; tutte potenzialità cui il traduttore alludeva nel carteggio con il maestro di Rotterdam e nella prefazione ai lettori. Per questo non appare necessario invocare la causa del dissenso religioso che sarebbe stato ricomposto dal bresciano sotto l'urgere di pressioni contingenti, quanto, invece, rivolgersi ad un tipo d'evangelismo cristologico e pauperistico, fiducioso nel risveglio di un'umanità cristiana raggiunta at-

traverso la pratica erasmista dell'autosufficienza nella vita interiore.

La convinzione di poter inscrivere l'*Enchiridion* nel comune patrimonio dell'Umanesimo italiano, così come la fiducia in un'effettiva permeabilità dei suoi insegnamenti nell'itinerario convenzionale della salvezza si dimostrano abbastanza diffuse nella prima generazione dei simpatizzanti di Erasmo<sup>108</sup>, non sempre consapevole del potenziale polemico che una simile opera avrebbe potuto sollevare contro l'assetto della tradizione ecclesiastica.

Un caso esemplare d'impaludamento teologico delle tesi dell'*Enchiridion* si manifesta nel rifacimento del domenicano Vincenzo Giaccaro da Lugo, che, pochi anni dopo l'Emili, affidava alle stampe un vero e proprio rimaneggiamento, ad uso cattolico, del testo erasmiano<sup>109</sup>. Il rifacimento, presentato dall'autore come "libro [da haver] sempre nelle mani", in quanto "specchio della sincera vita cristiana", riecheggia, significativamente, la formula con la quale il bresciano aveva assegnato all'*Enchiridion* la funzione di sintesi, di "somma de' precetti che fanno di mestiero a ciascun christiano", per tracciare il "buon sentiero che guida l'huomo al sommo bene"<sup>110</sup>. Nel testo il domenicano avallava, senza tentennamenti ideologici, il processo di edulcoramento cattolico, di cui già in parte aveva dato saggio l'Emili nella dedica all'Averoldi, seppure in un quadro di tensioni e di ambivalenze dottrinarie ben più sfuggente e criticamente complesso.

Che, d'altronde, il destino dell'*Enchiridion* bresciano, subito dopo la morte del suo traduttore, si manifesti incisivamente e in modo originale, soprattutto, in una for-

ma d'assimilazione umanistica dei suoi contenuti alla miglior tradizione spirituale classico-cristiana, lo documenta il programma pedagogico dell'accademia di Rezzato. Nell'ambito dell'educazione rezzatese, Cicerone ed Erasmo, il *De officiis* e l'*Enchiridion*, la saggezza degli antichi e l'inquieta ricerca morale dei moderni si accordavano per realizzare un modello di perfetta integrazione fra l'evangelismo erasmiano e i valori di un Umanesimo cittadino pervaso da istanze di riforma, ma anche profondamente ancorato alla memoria della propria storia e alle lezioni dei classici.

Perlomeno, negli intenti del gruppo del Chizzola e degli Stella, l'eredità del volgarizzamento erasmiano, che venne raccolta e maggiormente valorizzata nel progetto scolastico, si dimostrò essere quella che, neutralizzando i significati più trasgressivi dell'*Enchiridion*, si proponeva d'incarnare un modello di *philosophia Christi* del tutto in linea con il sincretismo umanistico di un Flandino e sempre meno incline alla drastica liquidazione evangelica di un Quistelli, cui l'Emili si era per taluni aspetti avvicinato.

Su queste basi, non stupisce di veder lievitare, vent'anni dopo e in pieno clima tridentino, la lezione erasmiana del nostro traduttore nel programma etico-sapienziale dell'accademia bresciana degli Occulti<sup>111</sup>, dove la proposta di rinascita interiore del soggetto cristiano suggerita dal batavo si amalgamava, originalmente, con gli indiriz-

zi neoplatonici ed ermetici prevalenti nel sodalizio.

Posto emblematicamente sotto l'insegna erasmiana dei Sileni di Alcibiade<sup>112</sup> – icona platonica che alludeva al tema della doppia verità –, il ridotto letterario degli Occulti veniva perseguendo un tipo di ricerca ascetica e intellettuale in cui confluivano, senza pregiudizi di sorta, gli apporti dell'intera tradizione classico-cristiana. Nei tempi lunghi della storia, tutto questo appariva il frutto esemplare di quegli uomini che si erano formati nell'ambito dei fermenti spirituali rezzatesi, maturando, per via erasmiana, una precisa coscienza dei problemi e della necessità di una riforma moralizzatrice degli individui come della vita civile.

Il doppio registro comunicativo che si è creduto di poter scorgere nella progettualità del volgarizzamento dell'Emili, nella direzione sia di un impiego 'democratico' e popolare del testo sia di un riuso colto e iniziatico dell'opera, non fu destinato a restare lettera morta, traducendosi nelle concrete esperienze delle accademie di Rezzato e degli Occulti. L'una, cercava di attuare gli insegnamenti del batavo in una chiave di proselitismo educativo aperto a tutti; l'altra, coltivava un modello di sapienza riposta, prodotto di nuove alchimie intellettuali realizzate tra esoterismo classico, filosofia neoplatonica, erasmismo e teologia cristiana; un modello in cui Platone e Cristo, la cultura dei Sileni<sup>113</sup> e la critica di Erasmo alla

<sup>111</sup> Per il programma culturale dell'accademia si veda: *Ragionamento fatto dal Selvaggio accademico occulto nel nascimento dell'Accademia*, Giovan Francesco Marchetti, Brescia 1565.

<sup>112</sup> Per l'interpretazione esoterica ed erasmiana dell'emblema e del motto dell'accademia si rimanda a: B. ARNIGIO, *Discorso intorno al Sileno impresa de gli Academici Occulti con le loro imprese e discorsi*, Brescia 1568: "Sotto il velo del corpo di questo Sileno artificiale ascondiamo l'anima dell'Impresa che è l'intento primo di mantenere la parte nostra migliore nella sua nativa forma, e purissima luce; però vi aggiungiamo qual sia il fine nostro sotto il letteral vestimento del motto "Intus non Extra"; cioè come per entro il Sileno e non fuori miravano gli Antichi, così noi nell'interna e non nell'esterna forma curiamo di porre ogni studio [...] con questo Sileno che a prima vista pare a tutti inetto, materiale e ridicolo, dimostriamo che sotto velo di favole, parabole ed amori, sempre sarà nostra mente di occultare cose rimote dal cieco e storto giudizio delle turbe".

<sup>113</sup> Un utilizzo ricorrente dell'adagio erasmiano dei Sileni si riscontra anche nella critica teologica e nella predicazione di Ambrogio Flandino, come informa la SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, p. 65, quasi a testimonianza di un codice metaforico ed emblematico comunemente circolante nei cenacoli erasmiani e riformatori della Padania.

<sup>106</sup> SEIDEL MENCHI, *La discussione su Erasmo...*, pp. 329 e sgg.

<sup>107</sup> È la tesi sostenuta anche dalla SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, pp. 90-91.

<sup>108</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, pp. 39-40.

<sup>109</sup> V. GIACCARO, *Enchiridio christiano*, Piero Nicolini da Sabbio per Luca Antonio Giunti, Venezia 1538.

<sup>110</sup> *Enchiridion*, f. 5r.



corruzione morale del singolo e della Chiesa trovavano inusuali accordi, offrendo una risposta originale alla crisi della tradizione umanistica quanto all'esigenza di rinascita religiosa del tempo.

Per concludere questo iniziale bilancio dell'importanza e del significato assegnabili alla traduzione dell'Emili nelle vicende dell'erasmismo italiano del Cinquecento e della sua ricezione culturale e pedagogica, si segnalano due punti che il presente contributo ha temporaneamente messo tra parentesi, in attesa di ulteriori indagini da cui procedere per una ricostruzione sempre più dettagliata dei caratteri e degli aspetti contestuali con cui si sviluppò, a Brescia e nella Padania, la circolazione del pensiero e degli scritti del batavo. Ci si riferisce in particolare modo al ruolo che l'editore Lorenzo Lorio, originario di Portese sul lago di Garda<sup>114</sup>, dovette rivestire nella diffusione presso gli ambienti bresciani di opere di Erasmo, poiché si presume che proprio sull'esemplare tipografico dell'*Enchiridion* stampato a Venezia nel 1523, ad opera di Gregorio de Gregoriis e con il finanziamento del Lorio<sup>115</sup>, l'Emili avesse condotta la sua parafrasi volgare.

Il Lorio, trasferitosi a Venezia, compare fra i sottoscrittori di ben 31 edizioni di Erasmo, comprese fra il 1520 e il 1526<sup>116</sup>. Al suo marchio, contrassegnato dalla figura di

S. Caterina d'Alessandria<sup>117</sup>, risultano associati il già citato Gregorio de Gregoriis e un altro tipografo oriundo di Brescia: Giovanni Antonio Nicolini da Sabio. Insieme alla stampa della *Declamatio in laudem artis Medicae* di Erasmo, che vide la luce, nel 1525, con i tipi di un altro libraio bresciano, un certo Giambattista Pederzano<sup>118</sup>, l'entità delle pubblicazioni erasmiane licenziate dalla società costituita dal Lorio con il Nicolini e il de Gregoriis venne a rappresentare una percentuale numericamente e qualitativamente rilevante dell'intera editoria settentrionale impegnata nella diffusione di scritti erasmiani: un'azienda quella del Lorio che, nonostante si servisse di tipografi per lo più attivi in area veneta, continuava a mantenere legami e rapporti vitali con la patria d'origine, con il territorio bresciano e gardesano da cui provenivano editore e stampatore.

L'altro punto, che si ritiene d'approfondire con successive ricerche, riguarda la partecipazione della congregazione benedettina al dibattito erasmiano e l'influenza giocata dai monaci bresciani, o da suoi uomini presenti, in quegli anni, a Brescia, nei conventi di S. Giulia, S. Eufemia e S. Faustino Maggiore, sull'interpretazione teologica e sulla trasmissione in città di idee, tesi dottrinarie e libri del batavo<sup>119</sup>.

Secondo quanto affermano Adriano

<sup>114</sup> F. ASCARELLI, M. MENATO, *La tipografia del '500 in Italia*, Olschki, Firenze 1989, pp. 356-357. Dalle loro ricerche e da quelle del Rhodes e del Borsa il nome *Laurentius Lorius o Orius de Portesio* comparirebbe per la prima volta come sottoscrittore di due opere di Giorgio Valla stampate da Simone da Luere. Poi, dopo un silenzio di sette anni, la firma *Laurentius Lorius de Portesio* riappare con continuità in numerose edizioni fino al 1527. Per il Lorio risultano stampare diversi tipografi: Alessandro Bindoni, Nicolò Zoppino, Gregorio de Gregoriis, Antonio Nicolini da Sabio e fratelli.

<sup>115</sup> Si veda alla nota I.

<sup>116</sup> Si rimanda a SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, pp. 340-341.

<sup>117</sup> La marca presenta: un cerchio con una doppia croce e le iniziali L.L.P.; un rettangolo con S. Caterina d'Alessandria incoronata, alla cui destra si trova la ruota del martirio, alla sinistra il monastero a lei dedicato nel monte Sinai.

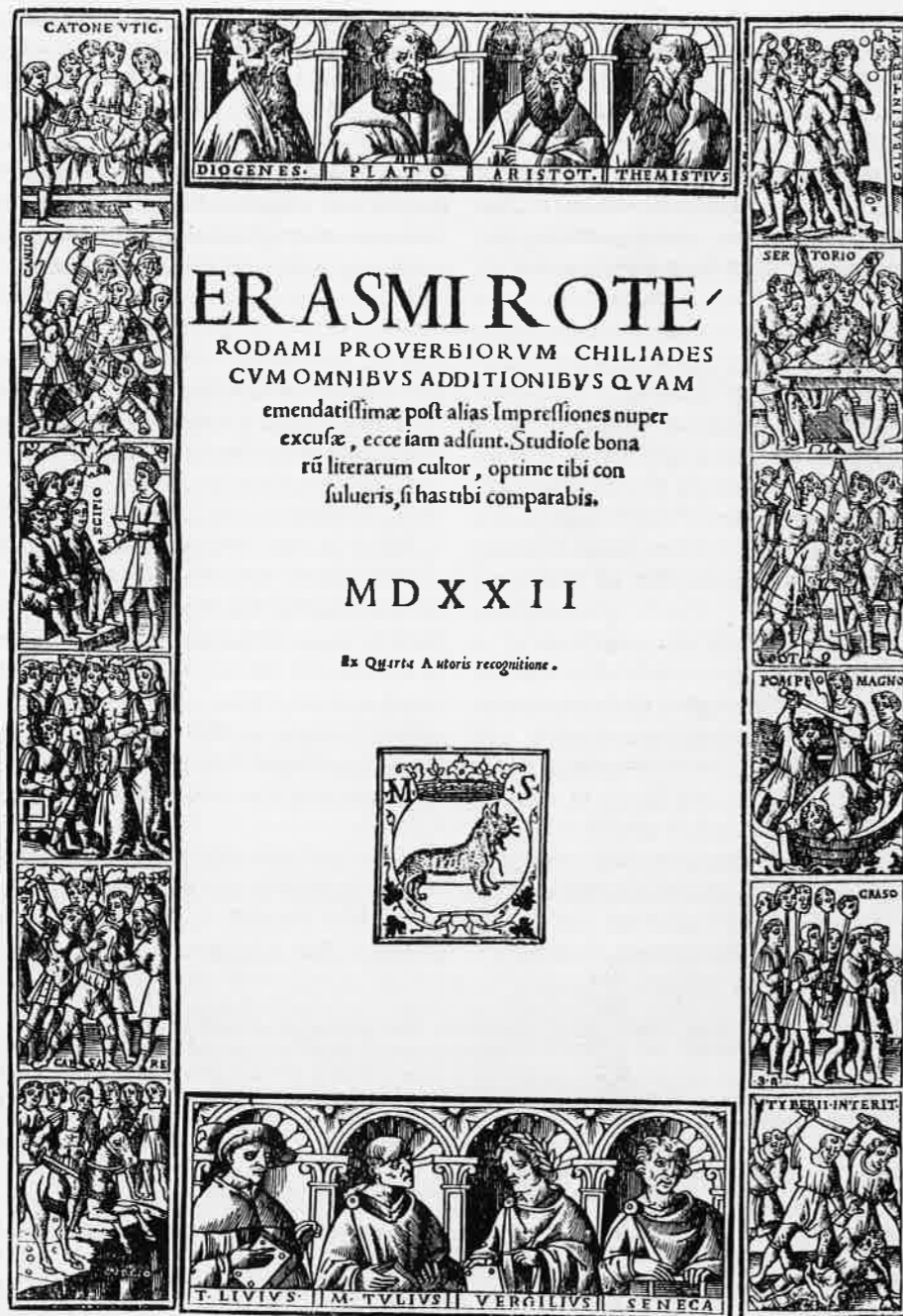
<sup>118</sup> *Declamatio ERASMI ROTTERODAMI in laudem artis Medicae*, per Benedictum et Augustinum fratres de Bindonis: summa diligentia impressum, Venetiis (Colophon: Sumptibus vero ac impensis Ioanis Baptistae de Pederzanis Brixiensis, A.D. 1525 mens. Oct.).

<sup>119</sup> Oltre ai testi già citati alla nota 40, si consulti anche: PROSPERI, *Una cripto-ristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo*, "Bollettino della società di studi valdesi", XCIV (1973), n. 134, pp. 52-68; e il cit. ROSA, "Dottor o seduttore deggio appellare"... pp. 20 e sgg.

Prosperi e Carlo Ginzburg<sup>120</sup>, i monasteri bresciani di S. Faustino e S. Eufemia, come l'intero ordine cassinese, risulterebbero coinvolti, a partire dagli anni venti/trenta, nella divulgazione di opere e di insegnamenti religiosi per varie ragioni non riconducibili ai canoni curiali dominanti, in un complesso multiforme di istanze riformatrici e d'infiltrazioni eterodosse che spazierebbe dal pelagianesimo di Luciano degli Ottoni, sog-

giornante a Brescia dopo il 1523, in qualità di lettore pubblico di teologia, alla penetrazione di motivi giorgiani del Siculo, e ad una rilettura estremistica del razionalismo erasmiano, riproposto come tecnica del dubbio e del dissenso. Su tutti questi aspetti, che arricchiscono la pagina erasmiana di Brescia e il volgarizzamento dell'Emili di contorni seducenti e ancora da sondare, si auspicano futuri e fecondi ripensamenti.

<sup>120</sup> GINZBURG, *Due note sul profetismo...*, pp. 190 e sgg.; FARALLI, *Per una biografia di Luciano degli Ottoni...*, pp. 40 e sgg.



ERASMO ESPURGATO  
DAI «DIALOGI PIACEVOLI» DI NICOLÒ FRANCO

Nel corso del 1539 Nicolò Franco, giovane intellettuale campano di 24 anni, faceva uscire a Venezia, dove era giunto nel giugno del 1536, tre sue opere: *Le Pistole vulgari*, con le quali – in modo pubblico e provocatorio – dichiarava l'avvenuta rottura con Pietro Aretino, il *Petrarchista*, feroce e documentato attacco alla diffusissima moda dell'imitazione in poesia e i *Dialoghi piacevoli*.

I *Dialoghi*, nei quali «il pensiero del Franco è pressoché maturo»<sup>1</sup>, sono anche il suo best-seller: dopo la prima edizione pubblicata da Giovanni Giolito nel 1539, abbiamo ancora 9 stampe, tutte veneziane, tra il 1541/42 e il 1599. Altre due usciranno all'inizio del secolo seguente: nel 1606 e nel 1609<sup>2</sup>. Ma bisogna subito fare questa precisazione: solo le prime cinque conservano il testo originale dell'autore. Sono le edizioni apparse durante la sua vita: nel 1539, 1541

(ma esistono esemplari datati '42), 1545, 1554, 1559; dal 1541 il tipografo risulta Gabriele Giolito<sup>3</sup>. Le stampe successive sono invece pesantemente espurgate: come dimostra il titolo modificato, che diventa così una vera e propria beffa censoria, anche se del tutto involontaria. Nel 1590 e ancora nel '93, '96, '98, '99 escono dunque i «DIALOGHI // PIACEVOLISSIMI // DI // NICOLÒ FRANCO // DA BENEVENTO; // Con permissione de' Superiori; // Espurgati da Girolamo Gioannini da // Capugnano Bolognese»; editore nel 1590 e poi nel '96 e nel '98 fu Altobello Salicato, un nome che ritroveremo ancora in questa storia; nel 1593 gli stampatori furono Francesco Zuliani e Giovanni Cerutto, nel 1599 Giovan Battista Bonfadino.

Per introdurre il tipo di intervento del Gioannini e per cominciare ad inquadrare il personaggio, che occuperà una parte importante nella nostra ricerca, possiamo subi-

<sup>1</sup> N. BADALONI, *Natura e società in Nicolò Franco*, in «Società», XVI (1960), p. 743.

<sup>2</sup> Si veda la bibliografia contenuta in P.F. GRENDLER, *Critics of the Italian World (1530-1560)* - Anton Francesco Doni, Nicolò Franco & Ortensio Lando, Madison, Milwaukee and London, The University of Wisconsin Press, 1969, pp. 215-219.

<sup>3</sup> Per tutte le stampe giolitine si veda S. BONGI, *Annali di Gabriel Giolito de Ferrari da Trino di Monferrato stampatore in Venezia*, Roma, Ministero della Pubblica Istruzione, 1890-95, I, pp. 9-23, 29, 97, 458-460; II, p. 80. Nel colophon di alcune copie della stampa 1559 si legge la data: 1558. Il catalogo della Bibliothèque Nationale di Parigi, vol. 54, p. 607 indica la prima stampa dei *Dialoghi* con la data: 1536; ugualmente errata è la datazione al 1540 dell'edizione dei tipografi veneziani Francesco Zuliani e Giovanni Cerutto, che sono i responsabili della ristampa del 1593.

to dare conto della sua dedica della "nuova" edizione dei *Dialoghi* ad Annibale Ruccellai, vescovo di Carcassonne. Il Nostro giustifica il fatto di dedicargli un'opera del Franco e non sua, «perché essendo la vita di cotal cose [i testi letterari: n.d.r.] lo stare in mano di studiosi, quantunque volte da chi può ne saranno prive, con verità potranno chiamare, non più vive ma del tutto spente. Hora in tal condizione trovandosi questi *Dialoghi* e da me essendo ravivati, parmi di potere in loro haver gran parte et senza ammenda dirli quasi miei» (c. \* 3r).

Dunque ecco il singolare ragionamento del curatore: i libri per essere vivi devono essere letti, ma nel caso presente "chi può" (= l'autorità religiosa) ha privato di vita l'opera, vietandone la lettura; per questo chi ridona ad un libro la possibilità di "circolare", di arrivare nelle mani degli studiosi, rivitalizzandolo con le sue correzioni, può a buon diritto esserne considerato un secondo padre, anzi – anche se per ora il Giovannini non osa dirlo – il "vero" autore<sup>4</sup>. Così, l'espurgazione, da negazione della paternità e proprietà letteraria, da capovolgimento della filologia, che con amore e scrupolo

cerca di ricostruire i testi nella originaria integrità, diventa operazione altamente morale e culturalmente esemplare. Non siamo più alla difesa a denti stretti delle castrazioni necessitate, ma alla beatificazione dei manipolatori, che ripuliscono ed "abbelliscono" le altrui fatiche intellettuali.

Giovannini aveva ragione su un punto: i *Dialoghi piacevoli* erano stati tolti dalla circolazione, "uccisi" dalla condanna censoria. Il nome di Nicolò Franco era già comparso nell'Indice "romano" del 1559 e poi in quello "tridentino" del 1564, ma solo per le sue *rime* contro Pietro Aretino. In queste liste leggiamo infatti: «Nicolai Franci Carmina contra Petrum Aretinum»<sup>5</sup>.

Nell'Indice di Anversa del 1570 si proibiscono i «*Priapeia falso ascripta* (!) *Virgilio*», pur senza attribuirli allo scrittore beneventano<sup>6</sup> e, finalmente, nel 1574 è l'opera omnia del Franco a finire all'Indice. In quest'anno esce a Roma, sotto la stemma di papa Gregorio XIII, mentre la firma in calce è quella del Maestro del Sacro Palazzo, Paolo Costabili, un piccolo manifesto a stampa, contenente una lista di 42 opere che i librai non possono vendere senza par-

<sup>4</sup> Nella dedica al gentiluomo friulano Bernardo Lovaria e ai figli di questo, Brandimarte e Bartolomeo, della citata edizione del 1593, il Giovannini rivendica in pieno la sua "paternità" dei *Dialoghi*: «E se stimaste questa opera non esser mia, vi piacerà farmi gratia di sapere ch'era spenta et al cospetto de gli huomini che l'era vietato d'apparire, havendo bando, vero da chi gliela (!) potea dare. Or se la donna maritata, risorgendo dalla morte, più non ha che fare co'l marito, a cui primamente trovasi legata, né ancor questi *Dialoghi* dovriano dirsi del Franco, ma ragionevolmente miei, havendogli ravvivati, qual nuovo Esculapio, e con miglior sorte ancora della prima, in mano di ciascuno potendo ora ritrovarsi, il che non bastavano di fare innanti, senza rossore di chi li procacciava» (cc. \*2v-\* 3r). Precisiamo che invece l'edizione del 1599, pur non essendo del Salicato, reca la dedica ad Annibale Ruccellai.

<sup>5</sup> Vedi *Index des livres interdits*, VIII, a cura di J. M. DE BUJANDA, Sherbrooke - Genève, Droz, 1990, n. 782 (pp. 628-629). Questi "carmina" ebbero una prima stampa a Casale (ma indicata come: Torino) nel 1541, una seconda nel 1546, s.n.t. (entrambe attualmente introvabili); nell'autunno 1548 il Franco in un breve soggiorno a Basilea fece uscire, presso "Michel Grineo al Falcone": *Delle rime di Messer Niccolò Franco contro Pietro Aretino e della Priapea del medesimo, terza edizione, colla giunta di molti sonetti nuovi*. Nel 1916 ci fu la ristampa a cura di E. Sicardi come: *Rime di Nicolò Franco contro Pietro Aretino*, Lanciano, Carabba. Vale la pena di ricordare che Roberto Bruni pensa ad una condanna del Franco già nel 1549, dato che in una lettera dell'aprile di quell'anno, a lui indirizzata, si dichiara «il dispiacere della sentenza datavi a torto, ancora che l'aver detto male de' preti potesse generarvi qualche sospetto di penitenza»: R.L. BRUNI, *Per una bibliografia delle opere di Nicolò Franco* in «Studi e problemi di critica testuale», 15 (1977), p. 85 nota 7.

<sup>6</sup> Vedi *Index des livres interdits*, VII, a cura di J.M. DE BUJANDA, Sherbrooke-Genève, Droz, 1988, n. 248 (p. 213). De Bujanda interpreta questa proibizione come riferimento alla *Priapea* aggiunta alle *Rime* contro Aretino (vedi nota precedente), ma in questo caso non escluderemmo che invece si volessero censurare proprio le varie edizioni della collana dei circa 80 carmi latini di età augustea, attribuiti allora anche a Virgilio.

ticolare licenza; al n. 28 di questo elenco leggiamo: «Nicolò Franco, cioè tutte l'opere»<sup>7</sup>.

Altri Indici degli anni '80 del Cinquecento riprendono la proibizione: c'è quello, s.n.t., pubblicato da J. Hilgers nel 1903, l'altro uscito ad Alessandria, appunto nel 1580, da me ritrovato qualche anno fa e un terzo, di Torino, sempre relativo alla stessa data; in essi leggiamo rispettivamente: *Nota*, n. 61: «Nicolai Franchi Opera»; Alessandria, n. 50: «Nicholai Franchi Opera»; Torino, n. 324: «Nicolò Franco, tutte l'opere»<sup>8</sup>. Ma le indicazioni più ricche e precise contro la produzione dello scrittore beneventano sono quelle contenute nel lunghissimo Indice di Parma, sempre del 1580. Qui al n. 160 troviamo il: *Dialogo di Nicolò Franco Venet. 1545*; al n. 214 segue la condanna della *Filena di Nicolò Franco*, mentre al n. 392, perché non sussistano dubbi in merito, si precisa: *Nicolò Franco tutte l'opere*<sup>9</sup>.

A noi, nel caso specifico, interessano in particolare i *Dialoghi* e, dato che nell'Indice di Parma si condanna l'edizione veneziana del 1545, utilizzeremo proprio questa per i nostri confronti, sottolineando, comunque, che essa non presenta variazioni rispetto alle precedenti del 1539 e del 1541/42, né alle seguenti del 1554 e 1559 (cioè tutte le stampe originali), almeno per le parti che citeremo. Prima di procedere ai raffronti, è però necessario proporre qualche considerazione di ordine generale sul tema delle "purgazioni".

Conosciamo parecchio, anche se gli aspetti non ancora chiariti sono di grande rilievo, della storia dell'Indice e della censura libraria in Italia; per contro non abbiamo neppure una lista sicura e completa delle opere sottoposte ad espurgazione e, soprattutto, di come si procedesse in merito. Anche perché alcuni di questi interventi di "pulizia" contenutistica vengono dichiarati (e poi "intestati" e "valorizzati") già sul frontespizio dell'opera riabilitata, altri risultano anonimi e talvolta (ma quanto spesso?) non vengono neanche accennati.

Per ricordare qualche caso e per rimanere nel settore dei testi letterari, che ci interessa ora, possiamo iniziare dal clamoroso, precoce e devastante intervento di Ascanio Centorio degli Ortensi sulle prime tre parti delle *Novelle* di Matteo Bandello, uscite a Lucca presso Busdrago nel 1554. Nell'edizione da lui curata per il tipografo milanese Giovanni Antonio Degli Antoni nel 1560, scompaiono tutte le preziose epistole dedicatorie premesse ai singoli racconti (in origine 186) e perfino 64 novelle, cioè il 35% dell'intera raccolta<sup>10</sup>. Sul frontespizio Centorio precisava che si trattava di un testo «nuovamente ristampato e con ogni diligenza corretto. Con una aggiunta d'alcuni sensi morali...», dunque senza far uso del termine "espurgazione". Invece un controllo interno, come ha dimostrato Carlo Godi, permette di evidenziare le numerose importanti modifiche a livello di singole parole o brevi incisi, quasi una "riscrittura" vera e propria.

<sup>7</sup> Questo Indice romano, sconosciuto, è stato da me illustrato nel corso del capitolo dedicato agli Indici italiani degli anni '80 del Cinquecento, compreso nel IX volume degli *Index des livres interdits*, curati da J.M. De Bujanda, di prossima pubblicazione.

<sup>8</sup> Per questi "indici locali" rinviamo allo studio citato nella nota precedente.

<sup>9</sup> Per l'Indice di Parma si veda, per ora, l'edizione di F.H. REUSCH, *Index librorum prohibitorum gedruckt zu Parma 1580, nach dem einzigen bekannten Exemplare*, Bonn, Max Cohen & Sohn, 1889.

<sup>10</sup> Vedi: C. GODI, *Per il testo della "Novelle" di Bandello: Ascanio Centorio Ortensi e l'edizione milanese 1560*, in *Matteo Bandello novelliere europeo*, Atti del Convegno internazionale di studi, 7-9 novembre 1980, a cura di U. Rozzo, Tortona, Cassa di Risparmio di Tortona, 1982, pp. 497-536; U. ROZZO, *Bandello, Lutero e la censura*, in *Gli uomini, le città e i tempi di Matteo Bandello*, "Atti del II Convegno internazionale di studi, 8-11 novembre 1984, Tortona, Centro studi "Matteo Bandello", 1985, pp. 275-300. Sul Centorio si veda anche la voce di N. Loxgo in «D.B.I.», 23 (1979), pp. 609-611.

Dunque, nel settore la difficoltà non è quella di individuare i grandi "tagli" inferti alle opere letterarie, ma le tante, piccole, ma sostanziali manipolazioni dei testi originari.

Un tale tipo di intervento lo abbiamo rilevato anche nel corso di una ricerca sui "rispettati" *Hecatommithi* di Giovan Battista Giraldo Cinthio. Da qualche sporadico confronto tra la prima stampa monregalese del 1565 e quella veneziana del 1574 si evidenzia, oltre alla tosatura delle dedicatorie anteposte a ciascuna deca, una purgazione tutta da definire e da quantificare, che, tra l'altro, non sappiamo a chi attribuire<sup>11</sup>. Ma del Giraldo torneremo a parlare brevemente più sotto. In quest'ambito possiamo far rientrare anche una perigliosa, ma fondamentale operazione come quella del *Petrarca spirituale*, condotta da Girolamo Malipiero a partire dal 1536<sup>12</sup>. Per non parlare dei casi famosissimi del *Decameron*, purgato nel 1573, ma anch'esso, come è ben noto, finito all'Indice e revisionato ancora nel 1582 e 1588<sup>13</sup>, nonché del *Cortegiano*<sup>14</sup>.

Per sottolineare subito un problema particolare e fino ad oggi mai affrontato in modo sistematico proprio per le espurgazioni letterarie: chi o cosa suggeriva o "autorizzava" queste operazioni? Nascevano da un bisogno interiore di zelanti curatori spinti a ripulire certi testi importanti e diffusi al fine di poterne consentire una circolazione priva di pericoli per la fede e la moralità pubblica? C'era forse una "delega", più o meno

esplicita, degli Inquisitori, oberati dalla espurgazione di impegnativi testi teologici e filosofici, per i libri di "amena lettura"? Per quanto sappiamo, le purgazioni extracanoniche sembrano infatti essersi limitate ai soli scritti letterari e della bisogna si sono fatti carico religiosi e uomini di sicura ortodossia.

Nel campo degli espurgatori (quasi professionali) facciamo ora entrare, con la presente ricerca, un personaggio fino ad oggi senz'altro trascurato, ma degno di qualche ulteriore attenzione, come può dimostrare la sua articolata bibliografia: Girolamo Giovannini da Capugnano Bolognese, frate domenicano. La sua attività editoriale comincia, per quanto abbiamo potuto ricostruire, nel 1586, quando dà alle stampe la *Vita di fra Paolo Costabili, Maestro Generale dell'Ordine de' Predicatori... Con due orationi et versi fatti da molti huomini illustri, nella morte d'esso rev.mo Padre* (Venezia, Fabio ed Agostino Zoppini)<sup>15</sup>.

Nel 1589 Giovannini, forse per seguire le orme del Costabili, che tra i compiti primari in qualità Maestro del Sacro Palazzo, come scrive proprio il suo biografo, aveva dovuto "attendere" «a confutare l'eresia, a riveder libri correggendo quei che tengono necessità di ammenda, provveder che in Roma non si stampi cosa e altrove stampata non si venda, che purgata non sia da ciò, ch'offender può l'orecchie e la mente del Cristiano»<sup>16</sup>, si cimenta nella sua prima

espurgazione: quella de *La Circe* del Gelli.

Presso l'editore veneziano Altobello Salicrigo appare dunque *La Circe... Aggiuntevi le annotationi & argomenti da Maestro Girolamo da Capugnano frate predicatore*. Questa versione vedrà la luce, ancora e sempre a Venezia, nel 1595 (Marc'Antonio Bonibelli), nel 1600 (Lucio Spineda) e nel 1609 (Giovan Battista Bonfadino)<sup>17</sup>. Un'altra stampa, del 1619, risulta senza note tipografiche e senza riferimenti al Giovannini ed è forse attribuibile a Ginevra<sup>18</sup>. La versione espurgata ricomparirà invece a Venezia nel 1622 e nel 1639.

Sempre nel 1589 il Nostro si cimenta con un altro importante testo della letteratura italiana contemporanea, *La Zucca del Doni fiorentino*, che esce a Venezia per i tipi di Girolamo Polo con la specificazione: *Espurgata, corretta, e riformata con permissione de Superiori da Ieronimo Gioannini da Capugnano Bolognese*<sup>19</sup>. Intanto notiamo - sul frontespizio - che il permesso di stravolgere il dettato originale era stato dato da chi poteva "giuridicamente" concederlo, cioè i Superiori, essendo del tutto ininfluenza la "proprietà letteraria"; come piccolo corollario sottolineiamo che da ora in poi il nostro espurgatore si presenta, in questo tipo di edizioni, come Girolamo Giovannini, senza alcun riferimento alla sua posizione nel mondo religioso; lo stesso succe-

derà per le edizioni dei *Dialoghi* del Franco.

A proposito della ristampa della *Zucca* c'è da notare che il curatore vi ha premesso ben 40 cc.n.n., dove, a parte una nuova dedica, si trova l'*Annotomia sopra la Zucca del Doni*, che dura per 30 cc.; su questo intervento non possiamo che ripetere il giudizio di chi ha curato la bibliografia dell'opera: «Molte, ma confuse notizie sul D[oni]»<sup>20</sup>. A buon conto comparirà in tutte le successive edizioni della rielaborazione del Giovannini, negli anni 1591, 1592, 1595, 1607, quando ci saranno due diverse stampe<sup>21</sup>.

Quello che veramente impressiona è il constatare che tra il 1589 e il 1609 escono esattamente 17 edizioni di questi tre "classici" italiani (con una tiratura complessiva ipotizzabile di 15-20.000 copie), tutte manipolate dal Giovannini.

Nel 1593 dobbiamo registrare la stampa veneziana di Domenico Imberti degli *Hecatommithi*; sul frontespizio si precisa: *...et aggiuntavi la vita dell'autore scritta da Ieronimo Gioannini da Capugnano. Di nuovo rivedute et emendate in questa sesta impressione*. Nelle circostanze l'espurgatore non sarebbe stato Girolamo, ma (come indicano alcuni cataloghi, tra cui quello della Bibliothèque Nationale di Parigi, suo fratello, Desiderio. Quando si dice le belle famiglie ita-

<sup>11</sup> Per gli *Hecatommithi* vedi U. Rozzo, *Gli "Hecatommithi" all'Indice*, in «La Bibliofilia», XCIII (1991), pp. 21-51 (in part., pp. 49-51).

<sup>12</sup> Cfr. A. QUONDAM, *Riscrittura-citazione-parodia del codice. Il "Petrarca spirituale" di Girolamo Malipiero*, in «Studi e problemi di critica testuale», 17 (1978), pp. 77-125.

<sup>13</sup> La complessa purgazione del *Decameron* è stata ricostruita nell'opera di G. CHIECCHI-L. TROISIO, *Il Decameron sequestrato. Le tre edizioni censurate del Cinquecento*, Milano, Unicopli, 1984; si veda poi S. CARRAI-S. MANDRICARDO, *Il "Decameron" censurato*, in «Rivista della letteratura italiana», VII (1989), pp. 225-247.

<sup>14</sup> Per il *Cortegiano* si vedano: V. CIANI, *Un episodio della storia della censura in Italia nel secolo XVI - L'edizione spurgata del "Cortegiano"*, in «Arch. Storico Lombardo», s. 2, XIV (1887), pp. 661-727; J. GUIDI, *Réformations de l'idéologie aristocratique au XVI<sup>e</sup> siècle: les différents rédactions et la fortune du "Curtisan"*, in «Réécritures - I - Commentaires, parodies, variations dans la littérature italienne de la Renaissance», Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1983, in part. pp. 162-184.

<sup>15</sup> Sul Costabili si veda la voce anonima in «D.B.I.», 30 (1984), pp. 261-262.

<sup>16</sup> Si veda la citazione in «D.B.I.», 30, p. 261.

<sup>17</sup> Per le edizioni espurgate della *Circe*, legate all'opera del Giovannini, vedi: G. GELLI, *I Dialoghi*, a cura di R. Tissoni, Bari, Laterza, 1967, pp. 386-387. Purtroppo, l'ottimo lavoro del Tissoni, che già nel 1962 aveva pubblicato: *Per il testo della "Circe" di G.B. Gelli*, in «Studi di filologia italiana», XX, pp. 99-136, non dice nulla sulla espurgazione fatta dal Giovannini.

<sup>18</sup> Qualche notizia in D. MORENI, *Annali della tipografia fiorentina di Lorenzo Torrentino impressore ducale*, Firenze, Daddi, 1819, pp. 355-356. Il Moreni erroneamente anticipa al 1590 la stampa dello Spineda. Invece G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, IV, Bologna, Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1784, p. 177 segnala una ristampa (s.d.) dovuta al bergamasco Comino Ventura di cui non ho trovato traccia.

<sup>19</sup> Vedi C. RICOTTINI MARSILI-LIBELLI, *Anton Francesco Doni scrittore e stampatore*, Firenze, Sansoni Antiquariato, 1960, n. 76, (p. 142).

<sup>20</sup> C. RICOTTINI MARSILI-LIBELLI, *op. cit.*, n. 221 (p. 239). Per completezza ricordiamo che questa *Annotomia*, intitolata «Vita di Anton Francesco Doni scritta da Geronimo Gioannini Campugnano», compare ancora all'inizio delle *Novelle di Anton Francesco Doni*, stampate a Venezia per i tipi di Alvisopoli nel 1815: C. RICOTTINI MARSILI-LIBELLI, *op. cit.*, n. 108, (p. 168).

<sup>21</sup> Si veda l'opera appena citata ai numeri: 78, 79, 81, 90, 91.

liane! Per la verità la paternità dell'intervento non mi pare del tutto pacifica. Nella dedicatoria di Desiderio a Mario Gonzaga leggiamo infatti: «E quantunque più d'una fiata letti [gli *Hecatommithi*: n.d.r.] et nelle mani de gli huomini sieno ritrovati, in questo loro buon essere, anco ritornano la Sesta [volta: n.d.r.] così fattamente che non hanno d'arrossirsi appo chiunque sarà per dilettarlene, mentre con fatica sono stati posti in quella candidezza di lettura, la qual suolsi bramare da gentili e giudiciosi spiriti. Migliorati dunque et con la vita dell'auttore scritta da mio fratello essendo abbelliti, mostrate che non vi sia stato discaro che io gli habbia co'l vostro nome fatto ristampare et riformare...» (c.\* 2rv). Comunque sia, del fatto che nell'abbellimento sia entrato, più o meno pesantemente, Girolamo abbiamo una certezza morale; è del resto il Nostro a giustificare e a motivare la necessità della espurgazione del testo, nel corso della sua "vita" del Giraldi: le storie degli *Hecatommithi* hanno assicurato al loro autore l'immortalità, «Et hora massimamente da chiunque siasi potranno essere lette, poscia che la lettura loro è in cotal modo ridotta, che le menti pie et avezze nella purità del Cristianesimo non havranno materie d'adirarsi, che, o licenziose, o poco oneste sieno»<sup>22</sup>. A buon conto – come detto – la rassettatura degli *Hecatommithi* era già cominciata ben prima di questa stampa del 1593 (definita dal Passano: «dozzinale e spregevole edizione») <sup>23</sup>.

Non pare, almeno per quanto conosciamo, che il Nostro abbia proseguito sulla

strada delle correzioni; invece si dedica a produrre alcuni scritti originali e anche singolari, dato il personaggio. Ricostruiremo in altra occasione la restante variegata bibliografia del Giovannini<sup>24</sup>: qui ci limitiamo – per analogia tematica – a ricordare il suo intervento legato a *Gli animali parlanti* del Firenzuola.

Nel 1604, l'anno in cui, secondo varie fonti domenicane, il Nostro sarebbe morto<sup>25</sup>, uscivano presso lo stampatore veneziano Barezzo Barezzi i *Consigli de gli animali, cioè Ragionamenti civili di Agnolo Firenzuola... Aggiuntovi un Discorso di F. Ieronimo Capugnano Domenichino, ove prova che gli animali ragionano insieme... L'opera sarà ristampata dallo stesso Barezzi nel 1622 (ma ne esistono esemplari datati 1623). Come integrazione figurano nelle due edizioni anche le «XI orationi in lode di animali», che sono poi i *Sermoni funebri de vari auctori nella morte di diversi animali* di Ortensio Lando (I ed.: Venezia, Giolito, 1548)<sup>26</sup>.*

Prima di tornare al tema di questo intervento, dobbiamo far notare – anche per evitare possibili confusioni – che, tra fine Cinquecento e primi decenni del Seicento, sono attivi nel mondo editoriale veneziano tre fratelli di Girolamo Giovannini. Oltre al già citato Desiderio e a Lattanzio, si incontra ancora: Ercole, al quale si deve tra l'altro un testo intitolato: *Li due Petrarchisti, dialoghi di Nicolò Franco e di Ercole Giovannini...*, Venezia, Barezzo Barezzi, 1623. Evidentemente la famiglia aveva un fatto personale con il povero Nicolò!

<sup>22</sup> *Op. cit.*, c. [\* 3v].

<sup>23</sup> G.B. PASSANO, *I novellieri italiani in prosa*, parte I, Torino, 1878 (= Bologna, Forni, 1965), p. 356. Rinviamo a quest'opera per la presentazione delle varie edizioni degli *Hecatommithi* (pp. 352-356).

<sup>24</sup> Per la bibliografia del Giovannini, a parte il testo di J. QUETIF-J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, II, 1, Lutetiae Parisiorum, Ballard et Simart, 1721, pp. 355-356; II, 2, p. 826, si può fare riferimento a G. FANTUZZI, *op. cit.*, IV, pp. 175-178; IX, 1794, p. 130. Entrambe queste fonti sono però lacunose.

<sup>25</sup> J. QUETIF-J. ECHARD, *op. cit.*, II, 1, p. 356 citano Piò, Possevino, Fernandez e Rovetta.

<sup>26</sup> Vedi: S. PIANTANIDA-L. DIOTALLEVI-G. LIVRAGHI, *Autori italiani del Seicento*, Milano, Libreria Vinciana, 1950, n. 3406; S. MICHEL, *Répertoire des ouvrages imprimés en langue italienne au XVIIe siècle conservés dans les Bibliothèques de France*, IV, Paris, CNRS, 1972, p. 54.

Come ha acutamente notato Antonio Rotondò qualche anno fa, riferendosi in particolare alla purgazione di opere teologiche e all'intervento di un censore "professionale": «L'analisi dei libri manomessi, per minima che sia la manomissione, riporta concretamente al momento in cui il censore identifica e soffoca spunti, motivi e temi di meditazione dai quali si temono esiti difformi dall'ortodossia: e non v'è ritocco di un testo che non documenti la lenta, spesso solo apparentemente futile e pedantesca, insinuazione dell'ortodossia al posto di quel che già è o sembra sul punto di manifestarsi da essa divergente e difforme.

[...] l'analisi sistematica e il confronto attento tra quel che da essi [libri censurati: n.d.r.] fu espunto e sottratto e quel che in essi fu aggiunto potranno darci un'idea sempre più nitida dell'incidenza e del peso che la censura ecclesiastica ebbe nella cultura italiana del Cinquecento e dei secoli successivi»<sup>27</sup>.

Nel caso qui preso in esame, la natura letteraria dell'opera purgata e la professionalità del censore (per parecchi anni inquisitore a Vicenza) possono consentirci di cogliere al meglio momenti e tecniche dell'intervento (evidenziando i principali punti dolenti per le "pie orecchie"), ma anche di rilevare i tic mentali dell'espurgatore.

Particolarmente significative risulteranno in proposito le scelte relative ai temi legati più o meno latamente alla moralità sessuale: Giovannini di solito non espunge riferimenti licenziosi o frasi più o meno oscene in quanto tali; c'è una pruderie selettiva, intesa soprattutto a garantire il rispetto per la Chiesa e il mondo religioso in tutti i loro aspetti e componenti. Inoltre il censore si impegna nella cancellazione di ogni e qual-

siasi possibile riferimento all'eresia e agli eretici (tra i quali, naturalmente, primeggia Erasmo).

Già nel primo dei *Dialoghi piacevoli* abbiamo qualche conferma di queste scelte di fondo. Ad esempio, il censore non ha nulla da ridire sulle frasi che Sannio (il portaparola di Franco) rivolge alla dea Venere: «Così a punto fan le puttane, che quanto più sono gaglioffe, quanto più versano per i bordelli, più cercano di vendersi per honeste... Io fo un conto, o Venere, che tanti luoghi quanti ti son sacrati e da quanti hai tolto il nome, tutti sieno stati i tuoi bordelli, dove habbi fatte bordellarie... che quella Cythere... fusse il primo luogo dove cominciasti a spiegare le bandiere del puttanismo»<sup>28</sup>.

Ma se più avanti troviamo un passo dove Sannio si lamenta del mondo amministrato da Giove: «Che giustitie fatte di notte son queste, che del mondo non isguazzino se non perfidi, ribaldi, iniqui, sacrilegi, homicidi, irreligiosi, e che i boni, i virtuosi e coloro che meritano e bene e gratia e favore dal cielo, si veggano in abbandono, né habbiano modo da sostentarsi in quella vita cagna, che tu gli hai data?» (c. 35r), subito questo discorso viene annotato e chiarito da una glossa marginale (l'unica che compare nella revisione del Giovannini): «Parla come Pagano» (c. 34r). Non volendo o non potendo eliminare il passaggio, del resto parte di un tutto nel lungo sfogo di Sannio contro "chi governa il mondo", il curatore vuole però precisare che si tratta di una finzione letteraria; il personaggio è un "pagano" e come tale si rivolge a Giove: nessuno doveva pensare che l'Olimpo greco potesse raffigurare la Roma dei Papi.

Per la verità, gli accenni (mascherati) del Franco alla realtà contemporanea non

<sup>27</sup> *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia, I Documenti*, 5/2, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1424-1425.

<sup>28</sup> Edizione 1545: c. 17v. Edizione 1590, c. 16v: a parte qualche minima variante formale, si nota un'unica modifica: «i tuoi bordelli» diventano «i tuoi chiassi»; ma si può considerarla solo una variazione stilistica al fine di evitare una ripetizione.

mancono; tali mi sembrano i riferimenti all'impossibilità da parte di Giove di sovvenire ai bisogni di Sannio, essendo stretto dalla necessità di fare tetti e porte per templi innumerevoli, di pagare frotte di «serventi» (= sacerdoti). In particolare si ricorda l'incendio del tempio di Diana Efesia: «E ci vuole un gran numero di danari» per restaurarlo; ma mancano i fondi e allora Giove dovrà forzatamente «mettere venti o trenta decime tutte in un tratto e mandare quattro o cinque giubilei per ogni tempio di questi Dei» (c. 38v). Impossibile non pensare, data l'epoca e vista la correzione del Giovannini, per il quale si trattava solo di «mettere qualche datio» (c. 37v), alle ingenti spese per la fabbrica di S. Pietro e alle conseguenti gabelle ed «indulgenze». A buon conto, tutto quello che Giove può concedere al petulante Sannio è un'«ampia remissione» dei peccati (= indulgenza plenaria) (c. 39r).

Come vari studiosi hanno da tempo sottolineato, il modello per i *Dialogi* furono gli scritti erasmiani, in particolare i *Colloquia*. Uno dei primi ad indicare queste influenze fu Salvatore Bongi<sup>29</sup>, seguito da Benedetto Croce, che, nel 1914, si soffermò anche (dopo gli accenni del solito Bongi) sulle cancellazioni del testo originario<sup>30</sup>. Ripresero il tema Delio Cantimatori e, più recentemente, Paul F. Grendler e Silvana Seidel Menchi<sup>31</sup>. In sintesi i *Dialogi piacevoli* sono soprattutto una satira delle grandi mode culturali del tempo: l'imitazione del Petrarca, la

riverenza acritica nei confronti dei classici greco-latini, Cicerone in particolare. Del resto, da buon erasmiano, il Nostro non poteva non essere un fervente anticiceroniano<sup>32</sup>.

Per quanto più direttamente ci interessa, teniamo conto delle indicazioni di Cantimori, anche se, come abbiamo visto e come vedremo meglio più oltre, esse non fotografano esattamente la realtà: «Non mancano gli accenni di carattere religioso, di tipo prettamente erasmiano, dove l'ironia anticlericistica è così lievemente legata alla nuova forma di devozione, senza toccare l'ortodossia dogmatica letterale, che essi sono sfuggiti all'opera dei censori, i quali hanno invece curato di togliere il nome di Erasmo, e gli elogi a lui, nelle edizioni più tarde»<sup>33</sup>.

Importante per capire le tendenze culturali profonde dello scrittore beneventano risulta il dialogo II, che è stato definito un intervento «contro il pedante»<sup>34</sup>, dove Franco delinea un filone anticiceroniano, una specie di genealogia anticlassicista: Luciano, Pontano, Erasmo. «Fatta l'oratione anderò a trovare Luciano, perché sempre gli volsi bene gli darò mille baci e farò seco un'amicizia eterna. Il simile farò con Erasmo, al quale farò intendere che gli Erasmici tuttavia regnano al dispetto de i Ciceroniani. Me ne andrò...a toccar la mano al Pontano» (c. 49r). Qui interviene la manipolazione ideologica del Giovannini, che toglie Erasmo e al suo posto mette «Salu-

<sup>29</sup> S. BONGI, *Annali di Gabriele Giolito*, I, p. 21.

<sup>30</sup> *Appunti bibliografici sulle traduzioni italiane dell'"Elogio" e dei "Colloqui" di Erasmo* (poi in *Aneddoti di varia letteratura*, I, Bari, Laterza, 1953, pp. 411-424, come: *Sulle traduzioni e imitazioni italiane dell'"Elogio" e dei "Colloqui" di Erasmo*).

<sup>31</sup> D. CANTIMORI, *Note su Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI*; il saggio del 1936 si legge ora in *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 40-59, in part. 44-46. Si vedano poi P.F. GRENDELER, *Critics*, p. 195 e S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 281-282.

<sup>32</sup> Vedi D. ERASMO da Rotterdam, *Il ciceroniano o dello stile migliore*, a.c. di A. Gambaro, Brescia, Morcelliana, 1965.

<sup>33</sup> D. CANTIMORI, *op. cit.*, p. 44.

<sup>34</sup> Si veda a questo proposito P. DE CAPITANI, *Da "pedante" a "poeta": la figura dell'uomo di lettere nei "Dialoghi piacevoli" di Nicolò Franco tradotti da Gabriel Chappuys*, in «Studi di letteratura francese», 19 (1991), pp. 199-214.

stio», mentre gli Erasmici diventano i «Catinarij»; anche Pontano viene espunto, a dimostrazione di una «competenza» che fa onore al Giovannini<sup>35</sup>.

Cantimori aveva trascurato questo dialogo II, ma aveva segnalato, a parte la soppressione (in realtà: manipolazione) di un importante brano nel testo dell'VIII dialogo su cui ci soffermeremo più avanti, come nel III si affronti la questione del dibattito tra ciceroniani ed erasmiani; i primi vengono paragonati ai Cristiani che vivono la loro fede in modo legalistico ed esteriore, da cui la conclusione del discorso: «Fu stupore del suo secolo Cicerone, e del nostro il divino Erasmo. In tanto che niuno veramente delle lor sette si può chiamare, salvo se dal cielo have ottenuto che nella eloquenza e ne la prontezza sia simile a i loro ingegni»<sup>36</sup>. Nella revisione si conservano i riferimenti ai «falsi Cristiani» (c. 60 rv), ma la setta erasmiana diventa «Celiana» (da Celio) e così il passo citato si trasforma in un incredibile: «Fu stupore del suo secolo Cicerone e del nostro il Celio» (c. 66r).

A scanso di equivoci, riteniamo che la più logica identificazione del citato «Celio» ci porti a Celio Calcagnini (ricordato, con onore, nel dialogo VIII), anche se non si riesce a capire come potesse essere contrapposto a Cicerone<sup>37</sup>. Da escludere un riferimento all'ultraclassicista Celio Rodigino (Ludovico Ricchieri), e soprattutto a Celio Secondo Curione.

Avendo la pazienza di scorrere queste pagine si scoprono tante altre manipolazioni, piccole e grandi, tutte ugualmente interessanti da un punto di vista storico-culturale e comunque ricche di informazioni sulla psicologia del «buon espurgatore» e

anche sulla sua grande attenzione di lettore. Indichiamo alcune delle più significative.

Nel dialogo VI si presenta di particolare interesse, tra le varie suppliche rivolte a Giove da parte degli uomini o di realtà del mondo terrestre per sollecitare aiuti ed interventi, quella, drammatica, della città di Roma: «...la infelice Roma, non più capo del mondo... è stata tutta saccheggiata e posta in bordello» (c. 89r). Naturalmente Giovannini deve intervenire e così corregge: «è stata saccheggiata e posta in mal stato» (c. 90v). Ne deduciamo che il termine «bordello» si poteva legittimamente collegare alla dea Venere, ma non avvicinare alla città «santa» di Roma. In verità, nella supplica il chiaro ricordo del Sacco del 1527, si mescola alla denuncia della decadenza «attuale» della città dei Papi, fatta scivolare tra le pieghe della Roma imperiale.

Ma il passo più scabroso di questo dialogo (e «giustamente» espurgato nella sua totalità) risulta il seguente: «I veramente Religiosi si condogliano appresso di Giove contra la tristitia de i Sacerdoti, i quali, ne le lodi de gli Dei sono sì frettolosi, che non si può pur intendere una parola di quanto dicono. E perché per ispedire tosto i sacrifici hanno accurtate le cerimonie, che prima erano molto più lunghe, si supplica a voi Santo Padre del cielo (non essendoci il vostro consentimento) vi piaccia mandare un'ordine(!) che le solennità de la Religione, né più curte, né più lunghe si facciano di quello che lasciarono gli antichi ministri» (c. 92v). Evidentemente Franco non era del tutto sicuro che il «Santo Padre del cielo» non fosse d'accordo con i suoi «tristi» sacerdoti nel decurtare le cerimonie. A buon con-

<sup>35</sup> Edizione 1590, c.48v. Per la presenza di Luciano nei *Dialogi* si veda: E. MATTIOLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi storici, 1980, pp. 191-197.

<sup>36</sup> Ed. 1545, c. 65r; ma la contrapposizione si sviluppa a partire dalla c.59r. Il riferimento di CANTIMORI è a p. 45 dell'*op. cit.*

<sup>37</sup> Sui rapporti tra Calcagnini ed Erasmo si veda da ultimo L. D'ASCIA, *Erasmo e l'Umanesimo romano*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 153-157 e poi i due interventi contenuti nel presente volume.

to questo dubbio lo fa esprimere con chiarezza da Momo, lettore delle varie suppli- che, il quale subito dopo commenta: «Tu intendi, o Giove, che belle religioni sono queste de i Sacerdoti, che ogni giorno vanno to- sando le lodi tue per mostrarti, che quanto più stai, manco meriti d'essere celebrato». Come si diceva, tutto il brano viene espun- to, come risulta leggendo la carta 94r dell'e- dizione 1590.

Alla fine di questo dialogo c'è una di- scussione sull'opportunità di riunire un «Concilio», che tutti invocano per mettere ordine nel mondo, ma Giove risponde che vuol riposarsi prima di convocarlo (cc. 95r- 97r). Per Giovannini naturalmente concilio si scrive *dieta* (cc. 98r e 99r).

A questo punto saltiamo, per un mo- mento, il dialogo VIII al quale dediche- mo particolare attenzione appena sotto, per proporre un'altra interessante espurgazio- ne incontrata nel successivo, il IX. Il testo originale recita: «Hesiodo è pur de i vostri e dice che trentadue milia Dei havete posto nel calendario. Può fare il cielo che tutti gli habbiate canonizzati? Che tutti habbiano fatto miracoli? Che tutti sieno morti Martiri e Confessori?» (c. 119r). Ed ecco come viene aggiustata quest'altra impertinenza, che Franco sembra aver preso pari pari dal suo maestro Erasmo: «...Può fare il cielo che tutti gli habbiate intronicati? Che tutti habbiano fatto tante prove?» (c. 123r). Il dialogo VIII, dedicato a messer Giovan Tommaso Bruno, merita particolare atten- zione, sia per cogliervi in pieno le fobie an- tierasmiane del Giovannini, sia per l'interes- se del tema trattato. Il titolo suona: «Il Fon- te Caballino. Dialogo di Nicolò Franco nel quale promette d'insegnare con ogni facilità tutte l'arti, tutte le scienze et il vero

modo d'ascendere a tutti i gradi»<sup>38</sup>. In con- creto l'argomento è quello dell'*arte di ven- der libri* e dunque ci offre preziose indicazio- ni sul mercato editoriale e sul commercio li- brario, in particolare a Venezia; non a caso, del resto, qui sono avvenute le manipolazio- ni più rilevanti da parte del Giovannini. Inoltre da esso possiamo conoscere le sim- patie e le antipatie letterarie del Franco. In- terlocutori sono: Sannio e Cautano; que- st'ultimo è, evidentemente, il letterato Vin- cenzo Cautano, originario anche lui di Be- nevento, a cui sono indirizzate tre lettere del Franco e un sonetto della raccolta con- tro Aretino<sup>39</sup>. Sannio si è messo in "banco" come un venditore ambulante e grida di po- ter insegnare a tutti tutte le arti e le scienze, senza dover ricorrere ai *pedanti*.

Si ferma un intellettuale, Cautano, che per la sua professione è povero e disprezza- to e dunque pensa di imparare un'arte mec- canica molto più rispettata e remunerata della sua. Secondo Sannio, l'unica "arte" adatta per questo cliente è «l'arte dei libra- ri» e perciò comincia il suo insegnamento, precisando che non basta una bella insegna, tanta carta, tanti libri dorati, legatori dentro e legatori fuori (evidentemente distingue tra dipendenti e liberi artigiani). Risulta fon- damentale avere volumi di ogni tipo, per- ché oggi si vendono autori che ieri nessuno voleva e viceversa. I gusti sono i più vari e perciò qualcuno preferisce Ariosto; altri l'*Ancroia*; uno ama il Serafino (Aquilano), un altro Petrarca... Non si dovranno certo tenere tutti i commenti sopra Petrarca, ma invece tutte le opere di Lazzaro da Bassano (Bonamico) e poi gli scritti di Lampridio, Celio Calcagnini, Trifone Gabriele, Giulio Camillo, Ubaldino, Claudio Tolomei, Ro- molo (Amaseo), Blosio, Cesano. E ancora:

<sup>38</sup> Questo dialogo nell'edizione del 1545 occupa le cc. 107r-112r, mentre nell'edizione curata dal Giovannini nel 1590 si trova alle cc. 110r-115r.

<sup>39</sup> Si vedano: N. FRANCO, *Le pistole vulgari*, (Rist. anast. dell'ed. Gardane, 1542), a cura di F.R. De Angelis, Sala Bolognese, A. Forni editore, 1986, cc. 41v, 68v, 114r, 163v, 197v, 247r, 258v; N. FRANCO, *Rime contro Pietro Aretino*, Lanciano, Carabba, 1916, sonetto n. 154 (p. 73).

tutto Paolo Giovio fino alla "Storia dei Tur- chi".

Però, dato che gli "idioti" sono più dei dotti; in bottega non possono mancare le traduzioni. «Et i frati con i preti, perché sono ignoranti, vorranno le Pistole di S. Paolo, i Vangeli con la Biblia fatta vulgare» (c. 109v); qui, nella redazione del 1590 cadono: «perché sono ignoranti» e poi «fatta vulgare» (c. 112v). La sensibilità di Giovannini non gli consentiva di lasciar passare il riferi- mento ad una fonte inquinante come la "Bibbia volgare".

Comunque per Sannio/Franco i tanti poetastri sono da evitare, meno alcuni scel- ti rimatori: Sannazaro, Molza, Alamanni, Varchi, Bevazzano, Epicuro, Rota e Tansil- lo (questi ultimi tre sono gli amici napoletani già lodati nel II dialogo). In un paio di passaggi Franco ci ha proposto buona parte della sua "biblioteca ideale".

Il "maestro" continua il suo insegnamen- to, suggerendo al futuro libraio alcuni com- portamenti pratici: non bisogna confessare di non avere in bottega un certo libro richie- sto da un cliente, ma si deve rispondere che l'opera non vale nulla, oppure che c'è ma è stampata male. Così si verrà giudicati com- petenti e, soprattutto, amici del potenziale acquirente.

A questo punto arriva la domanda fon- damentale di Cautano: «...che mi si faccia [a] sapere se con le cose d'Erasmo mi ci deb- bia impacciare o no?» (c. 110v). A proposi- to della risposta di Sannio, citata o indicata da tutti coloro che hanno parlato della pur- gazione dei *Dialogi*, c'è da dire che essa ac- quista tutto il suo senso solo in parallelo con la manipolazione del Giovannini; ma questo confronto fino ad oggi è mancato. Ecco cosa diceva Franco nel dialogo origina- le:

«SAN. Che dubio fai di non dover trafficare

l'opre del grande Erasmo? Forse perché in Roma ha vetato il Collegio che non si venda- no? Credi ch'intravenga questo perché elle non sieno buone, o perché ci sia scrupolo d'heresia? Sai perché l'hanno dato bando, poi che vuoi che tel dica? Perché il Thedesco miracoloso t'ha conchia in cordovana tutta quella brigata. E perciò hanno pigliato in urto quel valent'huomo e non vogliono che in Roma compaia Erasmo, tal che dove triumphano, non si cantino le lor magagne. Ma non resta per questo ch'egli non si stam- pi e ristampi, non si venda e rivenda, e non si legga e rilegga per ogni luogo. Anche Cle- mente fe' brugiare l'opre de l'Alamanni in Roma, la prima volta che comparsero, e tol- se la pena a chi ce l'havea condutte. E per- ché conto? Perché il divino spirito gli era pa- ruto heretico, piangendo la rovina de la sua patria, biasmando la tirannide e confortando i suoi cittadini a la libertà. Che manca al buo- no Erasmo, ch'egli non sia eloquente, catho- lico e mirabile nel suo dire?» (cc.110v-111r).

Dunque Erasmo è *grande*, e un *valent'- huomo* e poi *eloquente, catholico* e *miraco- loso*: l'errore geografico del Franco, (per al- tro allora comune) finiva per avvicinare an- cora di più il maestro olandese al temutissi- mo "mostro di Sassonia". Indubbiamente era troppo per le pie orecchie del Giovanni- ni; ma prima di vedere come questo peana filoaersmiano viene stravolto, cerchiamo di chiarire alcuni riferimenti storici del passo.

Fino al 1539 (e così sarà ancora per altri vent'anni) Roma non aveva emesso nessu- na esplicita condanna delle opere di Era- smo; e il "Collegio" cardinalizio non aveva proibito la vendita dei suoi libri. Il riferi- mento di Franco è molto probabilmente un accenno impreciso o una interpretazione "di parte" del famoso *Consilium de emen- danda Ecclesia*, col quale, nel 1537, erano stati duramente condannati i *Colloquia*, fon- te di perdizione per i giovani<sup>40</sup>. Ma quello che a Franco interessa affermare con forza

<sup>40</sup> Anche S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, p. 141, interpretata in questo modo il riferimento.

è che il grande Erasmo è stato condannato non per eresia, bensì perché criticava e satirizzava i molti ed evidenti vizi della Chiesa di Roma: da questa convinzione, come vedremo, il beneventano non si allontanerà per tutta la vita.

Per quanto riguarda il rogo dei libri di Luigi Alamanni, ordinato in Roma da papa Clemente VII e qui per la prima volta (e unica, a quanto ne sappiamo) denunciato, c'è da dire che l'ignoto avvenimento può essere messo in relazione con testi come la satira XII<sup>41</sup>, contenuta nelle edizioni lionese e fiorentina delle sue *Opere* del 1532<sup>42</sup>, dove l'esule criticava aspramente la Curia romana; sta di fatto, come ricorda Franco, che comunque l'inimicizia tra il «divino» Alamanni e Clemente VII si fondava sull'opposta concezione della libertà di Firenze.

Ed eccoci allora alla "revisione" antierasmiana del Giovannini:

«...che mi faccia sapere come devomi impacciare de libri prohibiti e sospetti.

*San.* Che dubbio fai di non trafficare libri vietati? Non sai che molti Santamente (sic!) sbanditi sono per essere eglino pestiferi alla salute de gli huomini, con false opinioni et erronee e pieni sono d'heresie? Fuggili come il fuoco dell'inferno et obbedisci a chi può e sa comandare. Di quelli poi che sospetti, o sospesi vengono riputati, se prima corretti non sono, mai li tenerai nella tua bottega, essendovi dentro cose che offendono il candido lettore, postevi dalla loquacità de' Compositori, che non hanno saputo o voluto scrivere mai cosa (sic!), che non abbiano messo in burla le cose della religione, o detto delle sporchezze, lascivie e cose disdicevoli» (c. 113v).

<sup>41</sup> Vedi: G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma*-Antonio Brucioli, Firenze, La Nuova Italia, 1940, p. 49; P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, Roma, Ist. Storico It. per l'Età moderna e contemporanea, 1979, p. 54.

<sup>42</sup> U. ROZZO, *La cultura italiana nelle edizioni lionesi di Sébastien Gryphe (1531-1541)*, in "Du Po à la Garonne. Recherches sur les échanges culturels entre l'Italie et la France à la Renaissance", Agen, Centre "Matteo Bandello", 1990, pp. 23-24.

<sup>43</sup> La cancellazione del nome di Erasmo riguarda anche il sommario di questo dialogo contenuto nella "tavola" iniziale, dove nel 1545 si leggeva: «Se l'opere di Erasmo sono da tenersi...» (c. [VIIv]).

Per la verità la chiusa del discorso è sintatticamente piuttosto confusa, ma risulta ben chiaro il senso e anche, lampante, lo stravolgimento totale delle posizioni del Franco<sup>43</sup>.

A questo punto Cautano chiede consigli sulle opere di Andrea Alciato, che Sannio loda ampiamente; e questo passo rimane integro. Ma quando il "maestro" proclama: «Venga con dieci scudi chi vuole imparare di farsi, o Papa, o Vescovo, o Cardinale» (c. 111v), l'edizione 1590 corregge: «Venga con dieci scudi chi vuole imparare a farsi Signore» (c. 114r). Certo, questa modifica crea qualche problema di coerenza con la successiva considerazione di Cautano, secondo la quale sarebbe «una bestia» chi per dieci scudi si comprasse un "mestiere" nel quale si rischia di «essere avvelenato et a tutte l'hore posto in Sonetti» (= pasquinate-), come appunto succedeva ai principi della Chiesa e non ad un qualsiasi «Signore».

Chiudiamo questa analisi dell'intervento espurgatorio sui *Dialogi piacevoli* ricordando il sonetto «Di Girolamo Gioannini Capugnano», che compare, dall'edizione 1590, subito prima della «Tavola» col contenuto dei vari testi. Si tratta di un saggio poetico discutibile, ma soprattutto sorprendente, essendo fondato su una sperticata e barocamente allitterata esaltazione delle qualità artistiche e morali dello scrittore beneventano «mostrandosi dal Franco, // la voragin crudel de i nostri mali» (c. [\* 5v]).

A proposito dell'erasmismo del Franco, fondamentale per capire l'arte, ma anche "la vita" del nostro autore, si è parlato di una adesione iniziata già negli anni napoleo-

tani, che vanno dal 1531 al 1536: del resto non possiamo dimenticare che dal 1532 risiede e insegna a Napoli un antico erasmista come Juan de Valdés. Quando arriva a Venezia, lo scrittore è già un fervente ammiratore del maestro olandese, se è lecito presupporre che sia stato proprio lui a far apprezzare a Pietro Aretino, modestissimo conoscitore del latino, l'epistolario a stampa di Erasmo (12 volumi tra il 1515 e il 1536)<sup>44</sup> e in particolare l'*Opus de conscribendis epistolis*<sup>45</sup>, che risultano alla base delle *Lettere aretinarie*, apparse a Venezia nel 1538, inizio di un nuovo e fortunatissimo genere letterario. È questa la tesi di Christopher Cairns<sup>46</sup>.

A buon conto, anche ne *Le Pistole vulgari*; che Franco fa uscire nel 1539, sono ben presenti influenze erasmiane nella scelta di certi temi o di certe impostazioni del discorso: ci sono lettere contro la corte, contro i pedanti, contro i medici; troviamo appassionate "dissuasorie" verso chi vuole andare in guerra o chi, invece, vuole abbandonare gli studi. Il nome di Erasmo per altro compare in modo esplicito due sole volte<sup>47</sup>. È interessante rilevare che anche le *Pistole* subiranno una purgazione nelle ristampe del 1604 e 1615 «a candida lezione ridotte»: e qui sparirà anche quell'«esecrabile nome». A proposito di queste correzioni seicentesche del-

<sup>44</sup> Cfr. L.-E. HALKIN, *Erasmus éditeur de sa correspondance. Le cas de l'"Auctarium"*, in «B.H.R.», XL (1978), pp. 239-247.

<sup>45</sup> Il manuale erasmiano sul modo di scrivere lettere ebbe tre edizioni a Venezia tra il 1526 e il 1529: Zoppino, 1526; s.e., 1528; Zoppino, 1529; vedi P.F. GRENDLER, *The Survival of Erasmus in Italy*, in «Erasmus in English», 8 (1976), p. 23. L'influenza del trattato di Erasmo è stata studiata da A. GERLO, *L'Opus de conscribendis epistolis*, in «Colloquia Erasmiana Turonensia», I, Paris, Vrin, 1972, pp. 223-232.

<sup>46</sup> C. CAIRNS, *Niccolò Franco, l'Umanesimo meridionale e la nascita dell'epistolario in volgare*, in «Cultura meridionale e letteratura italiana. I modelli narrativi», a cura di P. Giannantonio, Napoli, Loffredo, 1985, pp. 119-128. Ma dello stesso CAIRNS si veda anche: *Pietro Aretino and the Republic of Venice. Researches on Aretino and his Circle in Venice (1527-1556)*, Firenze, Olschki, 1985, pp. 125-142. Si veda anche S. MARTELLI, *Niccolò Franco: intellettuali, letteratura e società nel Cinquecento*, in «Interrogativi dell'Umanesimo», II, a cura di G. Tarugi, Firenze, Olschki, 1976, in part. pp. 172-173.

<sup>47</sup> Le due lettere in questione sono in N. FRANCO, *Le pistole* (ed. citata alla nota 39), cc. 127r, 150v. Un sottinteso riferimento ad Erasmo per altro è contenuto anche in una lettera scritta a Leone Orsini nel 1538, dove si trova: «E chi ha finto parlar la Pazzia...» (c. 185r).

<sup>48</sup> Si veda la serie dei confronti alle pp. LVII-CXIII dell'edizione citata; la cancellazione del nome di Erasmo è segnalata alla p. LXXXVII.

le *Pistole*, l'attento confronto tra le forme originali e quelle espurgate ha consentito a Francesca Romana De Angelis di elencare pagine e pagine di attenuazioni o soppressioni di termini che anche alla lontana potessero contrastare con l'ideologia puritana e perbenista che la Controriforma aveva ormai imposto e fatto assimilare al mondo italiano, fino a vette di assoluta maniacalità<sup>48</sup>.

A questo punto si impone una considerazione di ordine generale, che ulteriori e più approfonditi esami su tanti altri testi cinquecenteschi dovrebbero confermare ad usura: intanto le purgazioni ("autorizzate" o "selvagge") sono state molto più numerose di quanto si sia soliti pensare e hanno riguardato anche opere mai entrate nell'attenzione dichiarata dei censori ufficiali; ancora, questa ribadita "libertà di modificazione" pone un dubbio complessivo sulla completezza e correttezza di molte, per non dire di tutte le opere pubblicate a partire dalla seconda metà del cinquecento. Bisognerà infatti controllare che per le stampe succedutesi da allora si siano utilizzate le versioni originali e non quelle espurgate (magari senza dichiararlo) da troppo zelanti e timorosi censori.

Non possiamo finire senza sottolineare la coerenza, quasi unica, con cui Nicolò Franco si mantenne fedele per tutta la vita al suo modello e maestro giovanile, anche



considerando, come ricorda Silvana Seidel Menchi, che dopo la durissima condanna contenuta nell'Indice romano del 1559, nessuno oserà più difendere in Italia l'ortodossia di Erasmo<sup>49</sup>. La conferma di questo impegno "per la vita" la incontriamo proprio nel momento supremo del processo che Franco subisce a Roma davanti al tribunale dell'Inquisizione, tra il settembre 1568 e il febbraio 1570. Di questo processo, durato circa un anno e mezzo, conosciamo il testo dei 33 costituiti, pubblicati nel 1955 da Angelo Mercati; essi ci consentono di ricostruire esattamente le ragioni dell'arresto, la difesa dell'inquisito, le motivazioni della condanna a morte<sup>50</sup>.

Per quanto riguarda Erasmo, nel corso del costituito del 7 maggio 1569 gli inquisitori rimproverano all'imputato di aver inveito contro l'Indice dei libri proibiti, dicendo che era degno di riso e di vituperio, lodando per contro numerosi eretici o sospetti tali (messi all'Indice), tra i quali Erasmo. Aveva infatti scritto nel corso del suo *Commento* alla vita di Paolo IV (che era la ragione principale della sua incriminazione)<sup>51</sup>:

«...che venga un cancaro a quel poco [interpreto: "perché è mancato poco": n.d.r.] che non diero bando alla Apocalipse de S. Giovanni et alle epistole de S. Pietro poiché l'uno e l'altro chiamarono Roma Babilonia [...] tanti belli e degni authori sono stati prohibiti perché non voleva il ribaldo [Paolo IV: n.d.r.] che le ribaldarie delli hypocriti et de tristi pari suoi fussero lette, ma si legerano a onta della memoria sua et verano i sacrosanti e veri pontefici [sott. mia: n.d.r.] che richiamarono i boni e cattolici authori dal essilio

indegno loro, tra quali serrà il christiano cattolico e divino Erasmo...».

Franco a giustificazione della polemica sull'Indice cita il cardinal Saraceni (morto nell'aprile 1568), il quale sottolineava che i "fratres" (= cardinali) non erano stati richiesti da Paolo IV di un parere al tempo della stesura della lista delle proibizioni. «Quanto alle cose de Erasmo io nelli suoi proverbii non ho mai osservato cosa heretica» e aggiunge, non sappiamo su quale base, che: «...dalla più parte del mondo è stato approbato et massime nel concilio Tridentino con l'autorità del imperatore il quale li fé produrre la sua vita et la sua morte essere stata cattolica. Quanto agli altri, sicome Marco Anthonio Flaminio, che io ho lodato non come heretico, si sa et si vede et per le opere sue sicome la esposizione sopra li salmi come va in volta per cattolico et non per heretico»<sup>52</sup>.

Proprio alla luce di queste affermazioni, sostenute anche in faccia al carnefice (come "libellista famoso" sarà impiccato a Roma l'11 marzo 1570), si coglie l'assoluto stravolgimento che, pochi anni dopo, Girolamo Giovannini fa subire alle parole del Franco: dall'esaltazione del *christiano cattolico e divino* Erasmo, campione della libertà della ricerca e della coerenza di vita, arriviamo all'elogio della cultura della Controriforma e della (più bieca e stupida) censura. Ma ormai questo è solo un momento del più generale fenomeno di manipolazione del mondo dei libri reali, con la produzione di *nuovi* testi e di *contrari* messaggi, che si verifica in

<sup>49</sup> Erasmo in Italia, p. 281.

<sup>50</sup> A. MERCATI, *I costituiti di Nicolò Franco (1568-1570) dinanzi l'Inquisizione di Roma, esistenti nell'Archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1955.

<sup>51</sup> Per i contenuti e per le valenze "politiche", oltre che semplicemente diffamatorie di questo "Commento" alla vita di Paolo IV vedi: A. AUBERT, *Paolo IV Carafa nel giudizio dell'età della Controriforma*, Città di Castello, Stamperia Tiferno Grafica, 1990, pp. 147-184 (in part., pp. 154-160).

<sup>52</sup> Vedi A. MERCATI, *I costituiti*, pp. 129-130 e nota d a p. 129 per la supposta riabilitazione di Erasmo al Concilio di Trento.

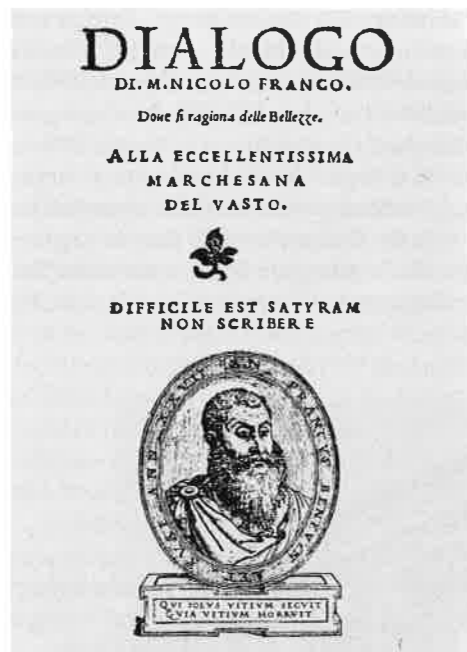
Italia soprattutto negli ultimi due decenni del secolo. Del resto la diffusione di una "sensibilità" espurgatoria a livello di massa si concretizza nei comportamenti dei singoli lettori, autorizzati/obbligati ad esercitare in proprio la funzione del censore con le personali cancellature inflitte al testo, come tante edizioni cinquecentesche ci segnalano continuamente.

Mentre stavo correggendo le bozze di que-

sto intervento ho "scoperto" l'articolo di Emilio Speciale, *Nicolò Franco, il libraio e la letteratura*, uscito sul n. 10 del 1990 di «Schifanoia», pp. 175-187, dove vengono esaminati i contenuti e i personaggi letterari del dialogo VIII del Franco, ma si fa solo un cenno al problema della espurgazione del testo. Da questo punto di vista sorprende che l'autore parli della «mano abbastanza leggera del Giovannini» (p. 186 nota 24).



Frontespizio de *Le Pistole vulgari*, Venezia, Gardane, 1539.



Frontespizio del *Dialogo delle bellezze*, Casale Monferrato, Guidone, 1542 (con il ritratto del Franco).



Frontespizio dei *Dialoghi piacevoli*, nell'edizione giolittina del 1542.



Frontespizio della prima edizione dei *Dialoghi piacevolissimi*, espurgata da Girolamo Giovanni.



Frontespizio dei *Dialoghi piacevoli* del 1545, finita nell'"Indice dei libri proibiti" stampato a Parma nel 1580.

CELIO SECONDO CURIONE,  
ERASMISTA O ANTIERASMISTA?

"Forse lo spirito di Dio soffia più largamente di quanto pensiamo; forse ci sono molti santi non compresi nel calendario". L'espressione lapidaria dell'Erasmo "socratico" del *Convivium Religiosum* sembra costituire l'origine prima dell'affermazione più "scandalosa" del *De amplitudine beati regni Dei*: la salvezza dei pagani virtuosi<sup>1</sup>. Se la derivazione fosse davvero così lineare, Curione risulterebbe degno continuatore dell'erasmismo inteso come umanesimo cristiano irenistico ed universalistico, più etico che dogmatico, avverso al settarismo tanto cattolico quanto protestante. La realtà è più complessa. Curione fu senza dubbio un "grande erasmiano", secondo la celebre definizione cantimoriana, ma non nel senso di un discutibile "umanesimo cristiano".

Metodo retorico, spiritualismo ermeneutico, concezione aperta ed universalistica della verità cristiana sono aspetti dell'eredità erasmiana a cui Curione non verrà mai meno. Fin dall'inizio, però, l'umanista piemontese aderisce alla dottrina riformata

della predestinazione con tutte le sue conseguenze pratiche. Questa dottrina gli serve da leva per scalzare le basi dell'erasmismo moderato, respingendo la soluzione irenistica della crisi religiosa. Il fondamentale spiritualismo di Curione finisce tuttavia per permeare la stessa dottrina della grazia. L'italiano rinnova così su altre basi la teologia erasmiana del "cielo aperto" e si ritrova a fianco del maggiore "erasmista" del medio Cinquecento, Sebastien Castellion, nella polemica sulla tolleranza. Le oscillazioni che si osservano in questo percorso complesso, da Erasmo, contro Erasmo, oltre Erasmo si spiegano con i diversi obiettivi politico-religiosi degli scritti di Curione, sempre "oratori" e perciò legati a contesti specifici. Proprio nel suo sforzo di oltrepassare Erasmo Curione si rivela il maggior discepolo italiano dell'insegnamento antidogmatico dell'umanista di Rotterdam<sup>2</sup>. Vediamo ora in concreto le forme assunte volta per volta dall'erasmismo-antierasmismo di Curione.

<sup>1</sup> Cfr. COELII SECUNDI CURIONIS, *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo*. Ad Sigismundum Augustum Poloniae Regem potentissimum et clementissimum, s.l., s.e., 1554, p. 199: "Quid, quod modum statuere divinae sapientiae non debemus? Potuit, et hodie etiam potest quosdam per coelestes suos genios eundem docere: potest etiam in remotissimis gentibus spiritu suo quosdam excitare, ac mittere qui alios erudiant: potest etiam ipse intus suos ad se cognoscendum illustrare: neminem enim unquam sui expertem divina bonitas relinquit".

<sup>2</sup> Con ciò non si intende svalutare l'importanza di altre influenze, come quella di Zwingli e soprattutto quella di Juan de Valdés. La stessa lettura di Erasmo da parte di Curione è condizionata dall'impulso radicale che queste due pensatori avevano impresso al rinnovamento iniziato dall'umanista olandese.

L'incontro intellettuale dell'eretico piemontese con Erasmo avviene su un fondo di cultura e riflessione metodologica umanistica. Intendiamo qui il "famigerato" aggettivo non nel senso di un particolare contenuto filosofico e religioso, bensì come tendenza a concepire la discussione teologica in termini retorici<sup>3</sup>. Né per Erasmo né per Curione, ovviamente, l'interesse filologico e letterario si esauriva in una funzione ancillare nei confronti della *scientia Dei*. Entrambi però respingevano lo specialismo umanistico. La loro retorica "profana" è caratterizzata da un'adesione alla tradizione ciceroniano-quintiliana dell'"enciclopedismo oratorio"<sup>4</sup>; una tradizione un po' attardata rispetto agli interessi più tecnicistici e formalistici dei "nuovi retori" ermogeniani, che approfondivano il fossato istituzionale fra *humanista* e teologo. Questa retorica si allea ad una grammatica che rivendica il diritto ad interpretare ogni tipo di testo per fondare un nuovo enciclopedismo, rigidamente soggetto al criterio dell'utilità sociale

e religiosa, ma anche pienamente legittimato dal punto di vista teologico come "vocazione" ad insegnare ed educare<sup>5</sup>.

L'insistenza sul valore dell'insegnamento e sulla responsabilità del magistrato cristiano per l'istruzione pubblica conferisce una particolare dignità all'umanista laico, che non accetta più di lasciare a teologi e sacerdoti il monopolio dell'interpretazione biblica. Il maestro di scuola tratta la Bibbia come un oggetto di studio, da esporre con la maggior chiarezza possibile, non come un mistero da celare ai profani<sup>6</sup>. In Curione, molto più che in Erasmo, la figura dell'umanista si identifica senza residui con quella dell'educatore religioso. Lo dimostra, fra l'altro, il modo in cui Curione adopera il capolavoro pedagogico di Erasmo, il *De pueris statim et liberaliter instituendis*, all'interno del suo proprio trattatello sull'educazione dei figli. Il confronto, in questo caso, è triangolare, poiché il trattato di Curione *De liberis pie christianaeque educandis* (composto a Lucca nel 1542 in forma di lettera a Fulvio Pellegrino Morato ed edito nel 1544 a Basilea insieme all'*Araneus*)<sup>7</sup> è

<sup>3</sup> Vedi nella prolusione all'insegnamento retorico presso l'Università di Basilea (COELII SECUNDI CURIONIS, *Oratio, in qua Rhetoricae laudes et in fine Partitionum oratoriarum continentur in De omni artificio disserendi atque tractandi*, Basileae, Oporinus, 1547, p. 99) l'importante affermazione che con l'arte retorica "...obscurissimas de omni philosophia et religione quaestiones, quasi magno quodam illato lumine illustramus".

<sup>4</sup> Vedi l'importante presa di posizione contro Ermogene (e Giorgio di Trebisonda, che su questo punto aveva criticato espressamente Quintiliano) sul problema del numero degli *status* in *De omni artificio disserendi atque tractandi*, Basileae, Oporinus, 1547, p. 61: "Sunt igitur statuum genera tria. Reliquos autem quos quidam adiungunt, ut scripti et sententiae, ambigui, contrarij, translationis et alios quosdam, sub qualitatibus statu cum Cicerone optimo magistro, in secundo de Oratore, contineri affirmo. Qui vero plura genera ex Hermogene statuunt, ij non intelligunt, Hermogenem species et partes cum generibus miscuisse". Curione resta fedele anche alla distinzione ciceroniana dei tre *genera dicendi* corrispondenti a diversi livelli di contenuto e non adotta la classificazione ermogeniano-trapezuntina di dieci *formae dicendi* tendenzialmente autonome dalle *res* (*ibid.*, pp. 74-77). In tutto il *De omni artificio disserendi atque tractandi* vi sono tracce evidenti della lettura recente del *De oratore*, con l'esposizione del quale Curione aveva inaugurato il suo insegnamento retorico a Losanna.

<sup>5</sup> I tre libri *Schola sive de perfecto Grammatico* di Curione espongono sistematicamente la posizione di Poliziano sull'identità fra il *grammaticus* e il *criticus*, chiamato a stabilire un canone enciclopedico di autori e contrapposto al volgare *grammatista*. Curione riprende espressamente la terminologia di Poliziano: cfr. *Schola...*, pp. 6-7.

<sup>6</sup> Scrive Curione già nel 1535, difendendo la versione erasmiana del Nuovo Testamento dalle critiche di un collega pavese: "Caeterum nihil est quod certius et planius cognosci debeat, quam scriptura sacra: nihil item verendum dilucidius, nullis in scripturis aequae cavenda omnium ambiguitas et obscuritas" (Coelius Secundus Curio, Callisto Papiensi, *Grammatico in COELII SECUNDI CURIONIS, De omni artificio disserendi atque tractandi*, Basileae, Oporinus, 1547, p. 132). È evidente qui la profonda assimilazione di scritti erasmiani come la *Paraclesis* e la *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam*.

<sup>7</sup> Il *De liberis pie christianaeque educandis* fu ristampato in COELII SECUNDI CURIONIS *Christianae Religionis Institutio et brevis et dilucida... Accedit Epistola quaedam eiusdem, de pueris sancte Christianaeque educandis*, Basileae,

ricavato dal cap. 23, di contenuto pedagogico, del *Sommario della Sacra Scrittura*. Il *Sommario* combina precetti di pedagogia pratica con un elementare catechismo ed una parafrasi del *Pater Noster*, affine alla *Precatio dominica* di Erasmo (peraltro posteriore). Curione fa ricorso al *De pueris statim ac liberaliter instituendis* di Erasmo per amplificare umanisticamente la prosa "borghese" del *Sommario*. Egli rivendica con Erasmo la necessità dell'allattamento materno; inserisce nella propria trattazione un passaggio satirico contro l'indulgenza dei genitori benestanti<sup>8</sup>; considera con favore l'istruzione femminile (atteggiamento tipico dell'umanesimo vicino alle corti ma estraneo al pubblico mercantile ed artigiano del *Sommario*)<sup>9</sup>; accenna infine al motivo stoico dell'educazione come sviluppo di *semina virtutis* innati nel bambino<sup>10</sup>. Ciò nonostante, Curione resta molto lontano da Erasmo. L'esclusivo interesse per l'istruzione religio-

sa respinge in secondo piano gli elementi più caratteristici della pedagogia erasmiana (gradualità dell'insegnamento, funzione didattica dell'immagine, importanza del gioco). Questi elementi vengono in parte recuperati in un'opera di teoria didattica, la *Schola sive de perfecto Grammatico*. In essa Curione sostiene l'opportunità di un insegnamento prescolare al di sotto dei sette anni, ed eccheggia non senza efficacia le invettive di Erasmo contro gli abusi delle punizioni corporali<sup>11</sup>. Malgrado ciò, quella di Curione non è una pedagogia dell'indulgenza. Ad essa manca la fiducia "pelagiana" di Erasmo nelle qualità positive della specifica natura infantile. L'umanista italiano, invece, mette al centro dell'educazione un esame di coscienza che identifica conoscenza di sé e conoscenza del peccato, preparando dialetticamente il riconoscimento della grazia<sup>12</sup>. D'altra parte proprio la concezione fortemente religiosa ed utilitaria della scuo-

Oporinus, 1549. Le innovazioni della seconda edizione sono minime: a p. 63 si segnala un passaggio sul dovere per i giovani di restare in silenzio davanti agli anziani, suffragato dagli esempi di Salomone e Pitagora, che mancava nella stampa del 1544. Solo nella seconda edizione, però, Curione può richiamarsi al proprio catechismo - appunto l'*Institutio* - come strumento per l'istruzione religiosa domestica (p. 47). Mentre la prima edizione, che rispecchia immediatamente il testo scritto a Lucca nella primavera del 1542, si chiude con il riferimento autobiografico alle persecuzioni imminenti, nella seconda edizione Curione parla con la sicurezza del polemista esperto ed affermato, richiamandosi alla propria *Pro vera et antiqua Ecclesiae auctoritate oratio* contro Antonio Fioridibello (*Christianae Religionis Institutio...*, p. 71). Un'altra novità della ristampa del 1549 è l'inserimento nella raccolta di scritti pedagogico-religiosi di una raccolta di schemi di preghiere adatti a diverse circostanze, affine alle *Precationes quibus homines assuescant cum Deo loqui* di Erasmo (1533); le *Praesertim rationes accommodatae*. Per teologi di ispirazione umanistica, come Erasmo e Curione, la costituzione di una topica dell'orazione e, più in generale, della vita religiosa è essenziale per sviluppare tempestivamente nel bambino "buone abitudini" di devozione, che restano vincolanti anche per l'adulto.

<sup>8</sup> Cfr. in CURIONIS, *Araneus seu de Providentia Dei, libellus vere aureus, cum alijs, nonnullis eiusdem Opusculis, lectu dignissimis...*, Basileae, Oporinus, 1544, pp. 143-44: "Mollis illa educatio in, quam indulgentiam vocamus, nervos omnes et mentis et corporis frangit. Quid non adultus concupiscet, qui iam infans in purpuris reptit? Nondum prima verba exprimit, et iam coecum intelligit, iam conchilium poscit. Ante palatum eorum, quam os et mentem instituimus. In lecticis crescunt. Si terram attigerint, e manibus utrinque sustentium pendent. Gaudemus, si quid licentius dixerint. Verba, ne Alexandrinis quidem permittenda delicijs, risu et oculis excipimus. Omne convivium obscuro vocibus strepit, pudenda dictu spectantur: fit ex ijs consuetudo, inde natura. Discunt haec miseri, antequam sciant vitia esse"; *De pueris statim et liberaliter instituendis in Desideri Erasmi Roterdami, Opera*, Amsterdam, North Holland Publishing, Company, 1969 1/2, pp. 35-36.

<sup>9</sup> Cfr. *De liberis...*, in CURIONIS, *Araneus...*, pp. 153-54.

<sup>10</sup> Cfr. *De liberis...*, in CURIONIS, *Araneus...*, p. 159.

<sup>11</sup> Cfr. *Schola...*, rispettivamente p. 119 e pp. 143-48. Anche Curione esige dal maestro "comitas" e "dexteritas", cioè capacità di adattare l'insegnamento agli scolari (*ibid.*, p. 123).

<sup>12</sup> Cfr. *De liberis...*, in CURIONIS, *Araneus...*, pp. 141-42: "(Pater) Ad patientiam, spem et charitatem inflammabit, monebitque ut se intus et in cute rimetur: nihil reperitur, nisi peccatum et peccati seminarium, salutem atque immortalitatem in Christo quaerendam, a Christo expectandam, qui nobis suam iustitiam donavit, nos suos cohaeredes fecit..."

la induce Curione a riprendere uno degli spunti più originali del *Sommario della Sacra Scrittura*: la rivalutazione dell'attività manuale e delle "arti" tecnico-pratiche, che congiunge l'eredità dei *Libri della Famiglia* di Leon Battista Alberti con una nuova etica religiosa del lavoro<sup>13</sup>. Questo interesse per l'istruzione professionale (ribadito nella *Christianae religionis Institutio*) non ha alcun riscontro nel modello educativo erasmiano, coscientemente rivolto agli *happy few*.

Gli scritti pedagogico-didattico-catechettici di Curione, confrontati con i loro modelli erasmiani, mostrano un accresciuto schematicismo, un'indubbia perdita di brio e originalità, ma anche la capacità di rivolgersi a strati più vasti della società (non da ultimo grazie all'uso del volgare). Resta comunque una fedeltà di fondo: la semplificazione manualistica intacca magari lo spessore teorico dei testi, ma non l'amalgama di interessi umanistici e religiosi<sup>14</sup>. Certo, l'esposizione di una teoria retorica non fa più tutt'uno con la dichiarazione e giustificazione di una poetica personale, come nell'umanesimo

quattrocentesco e poi ancora in Erasmo<sup>15</sup>. Ciò nonostante la sommaria stilistica e l'aristotelismo logico elementare dei manuali di Curione sono pur sempre concepiti, non come conoscenze tecniche valide per sé stesse, bensì come strumenti per affrontare poi, con la sicurezza di sé che viene dal possesso di un metodo sicuro, le più difficili questioni filosofiche e teologiche. La retorica "profana" fornisce insomma un principio di orientamento non ad una teologia genericamente intesa, ma più precisamente ad una "retorica sacra".

Questa retorica svela tutte le sue potenzialità nelle opere più audaci e personali di Curione: l'*Araneus* e il *De amplitudine beati regni Dei*.

Non si tratta soltanto dell'esegesi, dove Curione è pronto a seguire il consiglio erasmiano di tener conto delle figure retoriche e delle situazioni specifiche prima di trarre una conclusione dottrinale da un passo biblico<sup>16</sup>. Fare teologia significa per autori retoricamente educati amplificare dei "luoghi" generici, situati all'incontro di diverse tradizioni letterarie e sapienziali, sfruttando la

<sup>13</sup> Cfr. *De liberis...*, in CURIONIS, *Araneus...*, p. 150: "Placet vero Spartanorum lex, ut pueri omnes artem aliquam fideliter discant, ad quam se magis rapi ac trahi natura persenserint. Id vero curandum est, antequam ad liberarum lectiones et scholas maiorum artium gratia proficiscantur"; *Sommario...*, p. 151: "Et si debbono anchora i parenti guardare di essere troppo duri et rigorosi a' loro figliuoli (...) ma gli faranno imparare una arte ad la quale haranno più la inclinatione et aptitudine di intelletto (...) Et questo bisogna fare per tempo, avanti che vadano alla scuola..."

<sup>14</sup> Curione respinge significativamente la separazione ramista - che sarebbe stata impensabile per Erasmo - fra dialettica e retorica, intesa quest'ultima come pura scienza dell'*elocutio*. Il suo *De omni artificio disserendi atque tractandi* (Basilea, Oporinus, 1547) fa seguire ad una trattazione di stilistica una brevissima esposizione dei concetti principali della logica, per passare poi alla teoria degli *status*, ad una succinta classificazione dei generi letterari (notevole per la precisa distinzione fra dialogo mimetico e "storico-narrativo") e concludere con una minuziosa morfologia dell'*imitatio* e della variazione stilistica; il tutto concentrato in un centinaio di pagine!

<sup>15</sup> Nell'ampia discussione sull'*imitatio* che conclude il *De omni artificio disserendi atque tractandi* Curione accoglie il principio dell'imitazione dell'*optimus auctor* in genere e di Cicerone in particolare come una premessa tecnica indiscutibile. Negli anni Venti e Trenta del Cinquecento l'interesse per Erasmo si accompagna spesso in Italia al fastidio per il ciceronianismo pedissequo e paganeggiante, eredità ormai sgradita della Roma di Leone X: così nel Berni, nel Franco, nel Lando. Questo tipo di erasmismo, alimentato dalla lettura del *Dialogus Ciceronianus*, è del tutto assente in Curione. L'umanista piemontese cerca sì di "emulare" Cicerone, adattando il suo stile ad argomenti cristiani; ma tale emulazione si realizza senza rottura stilistica.

<sup>16</sup> *La pars destruens* del *De amplitudine beati regni Dei* utilizza largamente il metodo erasmiano: i passi biblici che sembrano sostenere la tesi del piccolo numero degli eletti vengono spiegati come figure retoriche (attenuazione o iperbole) oppure ricondotti al contesto storico (parole dette da Gesù agli Ebrei a proposito del piccolo numero degli appartenenti al popolo eletto che avrebbero creduto in lui prima della distruzione di Gerusalemme). Questo metodo esegetico giunge a Curione anche attraverso Zwingli, che aveva imputato ad insufficiente sensibilità retorica la posizione luterana sull'Eucaristia.

forza persuasiva dell'immagine e del simbolo.

La fatica compilatoria dell'Erasmo degli *Adagia* fornisce un enorme materiale alla letteratura cinquecentesca degli emblemi e delle "imprese". Come grande "impresa sacra" si presenta la prima opera di Curione, l'*Elogio del ragno*, con la descrizione enciclopedicamente dettagliata del ragno, suggerita da un versetto biblico, che sintetizzando scienza e mito "figura" una provvidenza panteistica. Ma la "teologia retorica" non si esaurisce nella creazione di nuove immagini. La sua allusività figurativa è piuttosto la conseguenza di una lucida intenzione paradossale. La ragione naturale si inganna in materia religiosa (gli scolastici ne sanno qualcosa!); ma l'ironia umanistica è sempre pronta a capovolgere i termini del problema e a dire la verità come apparente follia. Tanto Erasmo che Curione sono ben consapevoli delle origini classiche del concetto di paradosso, in cui la retorica, con la sua ricorrente tentazione illusionistica, festeggia il proprio trionfo. Sulla scia di Cicerone essi credono però in un rapporto privilegiato fra forma paradossale e verità filosofica<sup>17</sup>. L'elogio sofistico o la discussione del pro e contro consentono di esporre cautamente quegli "invidiosi veri" che sarebbe troppo rischioso "sillogizzare". Il probabilismo dell'argomentazione oratoria risulta la sola logica adeguata ai problemi teologici una volta esclusa la chiarezza autointerpretante della Scrittura<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. *De amplitudine...*, p. 7: "Nos certe tentare volumus possent ne hec, quasi paradoxa proferri in lucem, ac veterum scholarum more in utramque partem disputari, atque oratione ita splendescere, ut ex mirabilibus iam probabilia populariaque viderentur". Il concetto del paradosso cristiano in Curione è del resto molto vicino all'impiego erasmiano della parafrasi come forma privilegiata di assimilazione personale del testo biblico. L'*oratio continua* tende a sostituire la forma del commento privilegiata dalla scolastica. Cfr. COELII SECUNDI CURIONIS, *Araneus...*, Basileae, Oporinus, 1544, pp. 164-65: "nos autem qui homines sumus, singula copiosius explicare et tanquam excolere debemus, ut potentius in animos influant, et vi sua instructa, et luce aliqua orationis ornata. Itaque partim ut meipsum consolarem, partim ut tentarem an splendescere oratione possent, quaedam conieci in communes locos, quae multo verius, multoque iustius Paradoxa appellavimus, quam veteres quidam Stoicorum proposita. Quae enim Deus ipse loquitur, ea sola admirabilia, contraque opinionem omnium et sunt et appellantur" (sottolineatura nostra).

<sup>18</sup> La dimostrazione del maggior numero degli eletti nel *De amplitudine* di Curione consiste non a caso di "luoghi" presi a prestito dalla *Rhetorica* aristotelica.

Questo probabilismo può facilmente trasformarsi in relativismo scettico, subordinazione conservatrice del giudizio alla consuetudine, come nel *De libero arbitrio diatribae sive collatio* erasmiana. L'idea che nel paradosso si manifesti una conoscenza più profonda, sola adeguata all'oggetto teologico, compensa però in Curione la tendenza scettica del metodo retorico e le pone accanto una tendenza gnostica, affermativa: "spiritus ne contemnite". La rivelazione dello spirito agisce tuttavia solo in chi abbia goduto del beneficio dell'arbitraria elezione divina e sia perciò sicuro della propria salvezza. Già nell'edizione veneziana dell'*Araneus* (1540) Curione ha consumato la rottura con Erasmo in nome della predestinazione zwingliana e, più indietro, dell'incrollabile certezza luterana: "Io Spirito Santo non è scettico".

#### *Il ragno e la provvidenza*

L'edizione veneziana dell'*Araneus*, che d'ora in poi chiameremo redazione A, condensa in una trattazione unica due opere che appariranno come scritti indipendenti nella ristampa basileese del 1544 (redazione B): il vero e proprio *Encomion Aranei* e il *De immortalitate animorum*. Nonostante ciò, la redazione A è molto più breve della B. Con estrema concisione, che determina una certa durezza stilistica, A riprende, spesso alla lettera, il nucleo filosofico-

religioso del *De providentia Dei anamnema* di Zwingli. L'originalità dello scritto zwingliano, edito nel 1530, consiste nella fusione fra un panteismo religioso, che nega ogni causalità seconda ed identifica senz'altro Dio con la *vis naturae* immanente a qualsiasi processo di generazione e corruzione, ed una rigida dottrina predestinazionista. Il motivo panteista era visto da Erasmo come un paradosso concettualmente valido ma potenzialmente pericoloso<sup>19</sup>; la concezione causalistica dell'elezione divina gli era estranea. Curione trasforma la dottrina "antierasmiana" di Zwingli, esposta nel *De providentia* con metodo scolastico deduttivo, in un paradosso retorico, un elogio sofisticato di stampo erasmiano. Alle costruzioni grandiose e fragili delle scienze e conoscenze umane si contrappone, fideisticamente e in pieno accordo con la "follia" erasmiana, la rivelazione della provvidenza nell'umile regno.

Come nell'*Encomion Morias*, in *Sileni Alcibiadis* ed in *Scarabeus aquilam quaerit*, l'elogio paradossale tende in Curione a trasformarsi in satira etico-sociale, che privilegia in tema *de incertitudine et vanitate scientiarum*. Erasmo aveva indicato nel progresso delle discipline (*artes*) un principio di decadenza dalla religiosità naturale sobria e consapevole dei suoi limiti<sup>20</sup>. Curione si incontra con Erasmo nella condanna delle discipline e nell'esaltazione della provvidenza della natura, contrapposta all'arbitrio uma-

no. Gli oggetti quotidiani, con il loro valore riposto e "silenico", vengono preferiti agli *entia rationis* della filosofia astratta, in particolare della dialettica<sup>21</sup>. Curione non segue Erasmo, invece, nell'idealizzare le origini dell'umanità mettendo fra parentesi il peccato originale: l'agostinismo dell'umanista italiano è inconciliabile con la tendenza "pelagiana" di Erasmo. La satira dei diversi gruppi sociali e categorie di dotti è molto più risentita, aspra e moralistica rispetto al modello erasmiano. L'elogio ironico dell'inconsapevolezza diventa in Curione sarcasmo violento contro i potenti e felici. Il riso, tratto fondamentale dell'esistenza "folle", che lascia dimenticare per un momento la miseria della condizione umana, appare segno della riprovazione divina. Questo riformato, per cui l'esperienza della persecuzione ha preso il posto dell'asceti tradizionale, ignora totalmente la rivalutazione mistica di riso e follia nell'*Encomion* ed il Cristo "ilare" del colloquio *Epicureus*. Il mutamento di tono non deve però trarre in inganno: i "paradossi" moralistici di Curione, ed in particolare la celebrazione cinicheggiante della povertà, sono ben radicati nel discorso satirico erasmiano; la polemica contro l'etica aristotelica (bollata anche e proprio come ideologia della mondanizzazione della Chiesa) è un tema ricorrente dell'Erasmo più radicale<sup>22</sup>. La differenza è piuttosto d'accento. Si sente che Curione ha ridotto

<sup>19</sup> Cfr. *De libero arbitrio diatribè sive collatio* in ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von W. LESOWSKY, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p. 136: "Et hoc (sc. ne peccare quidem licebit sine Christo) in aliquo sensu verum est, quandoquidem nec sumus nec vivimus nec movemur sine Christo".

<sup>20</sup> Cfr. DESIDERI ERASMI ROTERODAMI, *Opera*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1969, p. 110: "Igitur disciplinae cum reliquis humanae vitae pestibus irrepserunt, iisdem autoribus, a quibus omnia flagitia proficiscuntur, puta daemonibus, quibus hoc nomen etiam inventum, quasi daemones, hoc est, scientes appelles. Siquidem simplex illa aurei saeculi gens, nullis armata disciplinis, solo naturae ductu instinctuque vivebat (...). Porro religiosiores erant quam ut impia curiositate arcana naturae, syderum mensuras, motus, affectus, aditas rerum causas scrutarentur, nefas esse rati si homo mortalis ultra sortem suam sapere conaretur" (sottolineatura nostra). La religiosità qui tratteggiata è molto simile a quella degli utopiani di Thomas More.

<sup>21</sup> La stessa tendenza, insieme fideistica e cinico-utilitaristica, si ritrova in un'altra opera paradossale di Curione, la *Literarum et Mercaturae Comparatio* (in *De omni artificio disserendi atque tractandi*, pp. 123-28).

<sup>22</sup> Cfr. *Sileni Alcibiadis* in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi* a cura di S. SEIDEL MENCHI, Torino, Einaudi, 1980, p. 80: "In bonis, sic enim vocat Aristoteles, quae non pertinent proprie ad hominem, extremae sunt opes"; *Dulce bellum inexpertis*, *ibid.*, p. 240: "Ab hoc (sc. Aristotele) didicimus non

al minimo, quasi superfluo ornato letterario, la satira di costume e si è concentrato invece su due nodi ideologici fondamentali: la teologia scolastica e le discipline esoteriche come espressioni dell'orgoglio umano, degenerazione della cultura a "stratagemma Satanae"<sup>23</sup><sup>24</sup>. La superficiale irrisione di astrologia e alchimia nasconde però un interesse profondo, che fa pensare non più a Erasmo, bensì ad un altro grande eterodoso italiano: Giulio Camillo. Gli influssi astrali costituiscono un anello essenziale del cosmo stoicamente ordinato e religiosamente antropocentrico di Curione; le forme dei fenomeni celesti contengono un significato storico e profetico<sup>25</sup>. La satira dei monaci, altro momento essenziale della polemica so-

ciale di Curione, si riallaccia viceversa, come in Erasmo, all'attualizzazione della polemica antistoica di stampo cinico e luciano nell'umanesimo quattrocentesco<sup>26</sup>. Curione fonde questa irrisione dei filosofi con l'esplicito attacco ai monaci dell'*Encomion Morias*, incentrato sull'accusa di fariseismo. Egli sintetizza così con voluto didatticismo polemico due momenti distinti del testo erasmiano<sup>27</sup>. Nel complesso la parte satirica dell'*Araneus* testimonia una lettura piuttosto sommaria, anche se non infedele dell'*Encomion Morias*; lo sporadico tentativo di imitare la sottile ironia erasmiana non riesce felicemente<sup>28</sup>. B si contraddistingue comunque rispetto ad A per una maggiore attenzione al costume, che segna un relativo av-

esse perfectam hominis felicitatem, nisi corporis et fortunae bona accesserint. Ab hoc didicimus non posse floresse rempublicam in qua sint omnia communia".

<sup>23</sup> Significativo è il diverso trattamento riservato agli alchimisti nell'*Encomion Morias* e nell'*Araneus*. Erasmo si sofferma sulla dimensione soggettiva dell'autoinganno, Curione sul perverso desiderio di emulare l'atto creativo di Dio. Il "sogno" dell'alchimista, per Erasmo una delle tante illusioni della vita umana come *fabula*, acquista in Curione una corpulenza quasi oggettiva (e demoniaca).

<sup>24</sup> Per l'importanza assunta da questo secondo tema si può pensare a un influsso della polemica antioeculistica di Gianfrancesco Pico, che aveva già ispirato declamazioni di tono erasmiano come il *Progymnasma adversus literas et literatos* di Lilio Gregorio Giraldi.

<sup>25</sup> Vedi l'interessante difesa dell'astrologia contro le *Disputationes* pichiane in *Schola...*, pp. 39-40. Per quanto riguarda alchimia e cabala andrà ricordata la corrispondenza con Paulus Schlichius, che proprio grazie alla mediazione di Curione poté pubblicare nel 1563 da Oporinus una sua voluminosa enciclopedia esoterica.

<sup>26</sup> L'identificazione filosofi-monaci è esplicita nell'*Encomion Morias* (ERASMI, *Opera...*, p. 80: "Superciliosi philosophi, in quorum locum nunc succedere, quos vulgus monachos appellat"); ma era già stata formulata da Poggio Bracciolini nel *Contra Hypocritas*. Nel *De amplitudine*, che con la sua teologia del "cielo aperto" esprime senz'altro una posizione "epicurea", Curione torna a polemizzare contro lo "stoicismo" dei monaci, cioè contro la giustificazione attraverso le opere, accessibile soltanto ad un numero ridottissimo di "perfetti". Anche qui la polemica si arricchisce di sfumature espressive erasmiane. Cfr. *De amplitudine*, pp. 138-139.

<sup>27</sup> Cfr. CURIONIS, *Aranei Encomium Venetiae* s.c., 1540, c. 3v: "Quid de illis dicam, qui velut Angelorum commercio familiariter utantur, prae se alios fastidiunt: Sanctimoniaeque opinionem, victu, cultu, gestu, vultu, voceque et (ut Persius ait) aerumnosi Solones, obstipio capite, figentes lumine terram, aucupantur: tamquam in his sita sit verae religionis summa, quae in fide non mortua, in charitate non simulata, divinaeque legis stridio (sic; B: studio), solida perfectaque est?"; ERASMI, *Opera...*, p. 162: "Horum magna pars intantum suis nititur ceremoniis et hominum traditunculis, ut putet unum coelum parum dignum esse tantis meritis praemium, haud cogitantes futurum, ut Christus contemptis his omnibus suum illud sit exacturum praeceptum, nempe charitatis".

<sup>28</sup> Cfr. CURIONIS, *Aranei Encomium...*, c. 5r: "Nos enim non febrem quartanam, non fungos, non calvitium, non Busyridem, non stultitiam, huc accessimus laudaturi: Sed Araneum pusillum quidem illum, at longe mirabilissimum. Quare, eas nobis adhibete aures, quas de rebus maximis, atque gravissimis dicturis: adhibere solent, hi quorum beneficio, pulpita descendunt oratores"; ERASMI, *Opera...*, p. 72: "Quamobrem autem hoc insolito cultu proderim hodie, iam audietis, si modo non gravabimini dicenti praeberere aures, non eas sane quas sacris concionatoribus, sed quas fori circulatoribus, scurris ac morionibus consuevistis arrigere". Siccome in Erasmo è la Follia che parla, "ascoltatemi seriamente" diventa coerentemente "ascoltatemi con la serietà con cui ascoltate cose sciocche e folli" = "non ascoltatemi con la leggerezza con cui ascoltate cose serie". Curione vuole imitare Erasmo; ma, siccome si serve di un *ductus rectus*, il riferimento ai predicatori verrebbe a significare "ascoltatemi con la leggerezza con cui ascoltate cose serie", che è del tutto incongruente: Curione intende dire "ascoltate cose serie anche se paiono leggere". Il discorso da senso soltanto se si lascia cadere ogni ironia e si ammette la serietà dei predicatori e del loro pubblico.

vicinamento alla ricchezza e varietà satirica dell'*Encomion Morias*<sup>29</sup>.

### Spiritualismo e predestinazione

L'inevitabile confronto con l'*Elogio della follia* tende però a mettere in ombra la presenza fondamentale di un'altra opera erasmiana: l'*Encheiridion militis christiani*. Erasmo e Curione condividono la premessa ficiniana di uno stretto parallelismo fra le due rivelazioni. "Carne" e "spirito" si ritrovano tanto nelle favole antiche che nel testo biblico. I precetti pitagorici, non diversamente da quelli mosaici, sono intesi come "enigmi" che racchiudono un significato spirituale, non accessibile al volgo. Un'esegesi allegorizzante è in grado di penetrare il velo della lettera, voluto dai *poeti theologizantes*

delle origini per sfuggire alle persecuzioni ed evitare travisamenti<sup>30</sup>. La rivalutazione filosofica del pitagorismo in Curione (permanenza del sostrato della generazione e corruzione sul quale Dio agisce direttamente) è zwingliana<sup>31</sup>. Erasmiana, viceversa, appare la metodologia teologica incentrata sul carattere poetico, improprio, metaforico del linguaggio biblico, profondamente imparentato con le favole antiche. Curione si ispira ad Erasmo anche nel mettere in pratica questo principio di metodo, interpretando il mito di Aracne<sup>32</sup>.

Sia in Erasmo che Curione, però, si osserva un atteggiamento ambivalente verso le "favole antiche". Interpretate secondo lo "spirito", esprimono motivi essenziali di un cristianesimo filosofico; interpretate secondo la "carne", sono la radice prima della superstizione popolare cui la teologia scolasti-

<sup>29</sup> La tirata di A contro la fama e l'esplicito avvertimento a non seguire le orme dei pagani cadono in B. La struttura dell'enumerazione satirica ne guadagna in concentrazione. La critica delle *artes* diventa metodologicamente più incisiva con l'aggiunta dell'accento ai dialettici - presente anche nell'*Encomion Morias* - che sostituisce un riferimento piuttosto innocuo di A ai viaggiatori. B intensifica la polemica rispetto ad A: l'accento al monaco inventore delle bombarde acquista nella seconda redazione una virulenza di tono estranea ad Erasmo.

<sup>30</sup> Cfr. CURIONIS, *Aranei Encomion...*, c. 18v: "Solebant enim maiores illi nostri: viri non solum peracuti, verumetiam sapientes et religiosi magna plerunque Mysteria: arcanaque metaphoris: et allegoriis involvere: ne a profanis: ignavisque intelligerentur: haudquaquam inscii sapientes religiosoque (sic) viros: nunquam quieturos: donec fracto putamine: corticeque detracta: nucleum suavissimum veritatis invenirent. Id quod satis perspicue Platonis: atque Pythagorae: Hebraeorum quoque et CHRISTI SERVATORIS monumenta testantur"; ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Werke*, hrsg. von H. HOLBORN, München, Beck, 1933, p. 70: "Cuiusmodi (sc. allegorice) sunt litterae poetarum omnium et ex philosophis Platonis. Maxime vero scripturae divinae, quae fere silens illis Aleibiadeis similes sub tectorio sordido ac paene ridiculo merum numen claudunt... Immo fortasse plusculo fructu legetur fabula poetica cum allegoria quam narratio sacrorum librorum, si consistas in cortice".

<sup>31</sup> Cfr. CURIONIS, *Aranei Encomion...*, cc. 9v-10v: "Unde iniuria credo, tanto ludibrio, Pythagorae palingenesian kai metempsychosin a plerisque exponi. Quippe ex his quae diximus, satis liquet (si modo eius dicta, citra calumniam interpreteris) ea necessario esse. Verum, qui sinistre super eis philosophati sunt, Virum summum ludibrio omnibus exposuerunt: quasi eandem speciem, et permanere simul, et in aliam subinde protinus transire adseveraverit. Unde et Euphorbum et Gallum, et alia quaedam Pythagoram fuisse commenti sunt"; ULRICH ZWINGLI, *De providentia Dei anamema*, p. 95-6: "Unde iniuria credo ludibrio tanto exponi tum Pythagoricorum palingenesian (quam ipsi quidem necessario esse viderunt oportere, quod, quaecumque essent, ex eo esse vidissent, quod est, et idcirco semper aliquid essent; caeteri vero, qui vel paulo sinistrius philosophati sunt vel iniquius illorum depravata sententia nova dare videri voluerunt, illos ludibrio calumiose exposuerunt, quasi eandem speciem et permanere simul et subinde protinus in alia transire adseveraverint; unde et risus iste sunkrousios est Euphorbum, gallum et caetera fuisse Pythagoram".

<sup>32</sup> Nella sezione conclusiva dell'*Araneus* Curione da' un esempio di esegesi "spirituale" del mito di Aracne, combinando due diversi livelli di interpretazione: quello tecnico umano (l'origine della tessitura dall'esempio del ragno) e quello teologico (allegoria del peccato originale). La doppia interpretazione corrisponde ai precetti per il trattamento topico dell'*exemplum* esposti nel *De duplici copia rerum ac verborum* e nell'*Ecclesiastes*. Curione attinge poi largamente ad Erasmo per realizzare un ideale di *copia*, cioè di estrosa abbondanza espressiva. Notevole nell'*Araneus* la ripresa letterale di un lungo brano dottamente scherzoso del *De pueris statim et liberaliter instituentis* sugli animali inventori delle arti.

ca presta un'interessata legittimazione. Entrambi gli autori sottolineano la continuità fra escatologie popolari antiche e moderne<sup>33</sup>. Ma per Curione, più radicale di Erasmo, l'intera dottrina cattolica del Purgatorio è "platonismo per il popolo"<sup>34</sup>. Curione non si accontenta di una teologia platonica per i dotti, più o meno accordata con residui mitologici pagani a livello popolare, come tanti ficiniani suoi contemporanei, ad esempio Niccolò Leonico Tomeo. Sciogliere gli enigmi, decifrare i paradossi significa per lui riformare dottrina e prassi del cristianesimo contemporaneo.

Assorbire la "natura" aristotelica nel concetto di un Dio immediatamente presente all'intelletto umano equivale a distruggere tutte le "mediazioni" della Chiesa e del cosmo scolastici. La negazione delle cause seconde (secondo un agostinismo radicale, tendenzialmente panteista) possiede per Curione, come già per Zwingli, un'evidente rilevanza pratica. Proprio per assicurare questa rottura senza residui con le "mediazioni" caratteristiche della vecchia religiosità, Curione avverte già nell'*Araneus* il bisogno di dissipare l'equivoco implicito nello spiritualismo dell'*Encheiridion*. La fede giu-

stificante, che da' al cristiano la certezza della libertà dello spirito e dell'indifferenza delle cerimonie per la salvezza, è vista non come conquista del soggetto individuale, bensì come arbitrario effetto della volontà di Dio agente universale.

L'oscillazione fra queste due concezioni, ancora possibile in testi erasmiano-luterani della Riforma italiana che ignorano la dottrina causalistica e volontaristica della predestinazione, come il *Sommario della Sacra Scrittura*, è per Curione esclusa in partenza. L'umanista italiano accetta contro Erasmo la dottrina zwingliana di *deus ex-lex* con il suo sfondo nominalistico (impossibilità di rendere ragione della differenza sostanziale di ciascuna specie). Se si ammette l'esistenza nella Riforma italiana di un filone erasmiano-pelagiano, culminante in Giorgio Siculo, si riconoscerà che Curione prende posizione molto tempestivamente contro di esso. Il "cielo aperto" del *De amplitudine* andrà inteso come svolgimento universalistico del predestinazionismo, affine al *De operibus Dei* di Cellarius-Borrhaus, ferma restando la polemica contro il sinergismo della teologia erasmiana<sup>35</sup>. A quella teologia, però, Curione continua-

<sup>33</sup> Un esempio caratteristico per Erasmo è il commento all'adagio in *Trophonii antro vaticinatus est* (DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, *Opera Omnia*, edidit J. CLERICUS, Lugduni Batavorum, Van der Aa, 1703-06, II, 293F-294A), su cui vedi di chi scrive *Un erasmiano italiano? Note sulla filosofia della religione di Niccolò Leonico Tomeo*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XXVI, 1990, pp. 242-64.

<sup>34</sup> Cfr. *De immortalitate animorum Oratio* in COELII SECUNDI CURIONIS, *Araneus, seu de Providentia Dei, libellus vere aureus, cum alijs nonnullis eiusdem Opusculis...*, Basileae, Oporinus, 1544, p. 123: "...eos etiam, qui expiatorio quodam igni certis annorum curriculis torreri volunt (...) hi Platonicos manes renovasse, et poeticas fabulas sequuti mihi videntur".

<sup>35</sup> Il più significativo riferimento polemico al *De libero arbitrio* è forse *De amplitudine...*, pp. 187-88: "Facit autem Deus nobiscum, similiter atque tu, cum Coeliolis tuis interdum facis, nam vidi ego te pomum aureolum altius paulo suspendere: puero ostentare, tanquam conatus virtutisque premium: ad capiendum invitare atque allucere, ad quod cum nullo modo posset pertingere, tu puerum manibus sublatum ad malum admove: ille gestire, captare, et tandem cum triumpho rapere (...) Age quaeso, quid hic puer ipse egit? Tu pomum proposuisti: tu illum ad capiendum incitasti: tu eum ut posset extulisti: ac tantum non malum in eius manum tradidisti: et tamen quasi ille omnia fecisset, et sua virtute consecutus esset, laudasti? Deus tamen praeter haec omnia aliquid maius nobiscum facit: quod non modo proponit, invitat, allucit, extollit, verumetiam ut id bonum quod nobis proponit, velimus, cupiamus, amemus, interiore spiritus sui instinctu suaviter cogit". Cfr. *De libero arbitrio diatribè sive colloquio* in *Ausgewählte Schriften...*, pp. 170-74: "Cum autem rerum omnium tres sint partes: initium, progressus et summa, duas extremas tribuunt gratiae, tantum in progressu fatentur aliquid agere liberum arbitrium (...) Pater infantem nondum ingredi potentem collapsum erigit utcumque adnitentem et pomum ex adverso positum ostendit: gestit puer accurrere, sed ob imbecillitatem membrorum mox denuo collapsurus esset, ni pater manu porrecta ful-

va a fare largo ricorso, quando essa poteva accordarsi con istanze pichiane e zwingliane. Nel *De animorum immortalitate, excursus* di Araneus A edito a Basilea nel 1544 come trattatello autonomo (ma legato in volume unico con *Araneus B* e varie orazioni) Curione si rifà ad Erasmo (su una comune base origeniana) per sostenere la tripartizione dell'uomo in spirito, anima e corpo. L'intento di Curione è quello di conciliare l'immortalità dell'intelletto o spirito con le autorità bibliche e gli argomenti razionali in favore della tesi psicopannichista (morte o sonno dell'anima sensibile). Insistendo ficianamente sull'*appetitus naturalis Dei*, Curione viene ad ammettere, con cautela, una "religione naturale". Il riconoscimento di una conoscenza di Dio fondata sulla similitudine fra intelletto divino e mente umana anziché sulla Rivelazione scritta deriva ov-

vamente da *Rom. 2*, ma si appoggia anche all'*Encheiridion*<sup>36</sup>. Curione rinnova insomma una contraddizione già presente in Pico, Erasmo, Zwingli e in generale nel platonismo religioso del Cinquecento. Da un lato si ammette una componente divina nella natura umana e quindi una legge di natura; dall'altro si insiste sul fatto che soltanto Dio può *trahere*, quasi "trascinare" gli uomini a sé. Nel *De amplitudine* Curione cerca di uscire dalla contraddizione sottolineando il volontarismo della grazia divina, che, del tutto arbitrariamente, può permettere a popoli non cristiani di soddisfare la legge di natura e quindi di salvarsi<sup>37</sup>. L'umanista italiano cerca di rimanere sul terreno zwingliano, evitando quel tendenziale ottimismo e naturalismo erasmiani che in quegli stessi anni Castellion andava rinnovando nei *Dialogi quatuor*<sup>38</sup>. Di fatto non riesce a sottrar-

ciret regeturque gressum illius (...) Quid hic sibi vindicabit infans? Et tamen egit non nihil. nec habet tamen, quod de suis viribus gloriatur, cum se totum debeat patri". I riferimenti del resto si potrebbero moltiplicare con facilità. L'argomentazione del *De amplitudine* è infatti imperniata sul paradosso che ogni uomo è reprobato per natura ed eletto per grazia. Curione riprende ed esaspera il motivo luterano (ma anche valdesiano) del "simul iustus atque peccator". Cfr. *De amplitudine*..., p. 116: "Ita ut ijdem et execrabiles simus, et sancti: execrabiles natura, sancti gratia".

<sup>36</sup> Cfr. *De Immortalitate animorum Oratio* in COELII SECUNDI CURIONIS, *Araneus, seu de Providentia Dei, libellus vere aureus, cum alijs nonnullis eiusdem Opusculis*..., Basileae, Oporinus, 1544, p. 101: "Verum cum tam sollicitam semper unaquaque gens curam habuerit tum Dei, tum religionis, tum aequitatis, fieri nullo modo potest, quin aliqua sit hominis cum Deo similitudo, cognatio, atque proportio"; *Encheiridion militis christiani* in ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Werke*..., p. 52: "Spiritus vero, qua (sc. portione) divinae naturae similitudinem exprimus, in qua conditor optimus de suae mentis archetypo aeternam illam honesti legem insculpsit digito, hoc est spiritu suo. Hac deo conglutinamur unumque cum eo reddimur". Per la tripartizione antropologica cfr. CURIONIS, *Araneus*..., pp. 94-95: "Hominem igitur Paulus in spiritum, animam et corpus distribuit. Sic enim in priore ad Thessalonicenses epistola (I Th., 5, 23) inquit: Ipse autem Deus pacis vos totos emundet, et integer spiritus vester, animaque et corpus, et sine crimine, in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur. Spiritum vocat simplicissimam mentem, in qua vis est intelligendi; animam, in qua sentiendi modo potestas inest: corpus iners hoc, et terrenum, utriusque domicilium"; *Encheiridion militis christiani* in ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Werke*..., p. 52: "De tribus hominis partibus, spiritu et anima et carne. Erant haec vel nimio plus satis, verum, ut fias tibi paulo etiam perspectior atque excussior, libet et Origenicam hominis sectionem breviter referre (cfr. ORIGENES, *Commentarii in epistolam ad Romanos I*, 5, PG XIV, 850). Is enim Paulum secutum tres partes fecit: spiritum, animam et carnem, quas omnes coniunxit apostolus scribens Thessalonicensibus: Ut integer (inquit) corpus vestrum et anima et spiritus in die domini nostri Iesu Christi servetur". Vedi pure l'adagio *Sileni Alcibiadis* in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, Torino, Einaudi, 1980, pp. 80-82.

<sup>37</sup> Vedi il passo chiave di *De amplitudine*..., p. 196: "Si qui inter illos naturae legem servarunt, aut etiam nunc servant: Si unum Deum coluerunt, si alteri non fecerunt, quod sibi factum nollent, aut factum doluerunt, idem de eis sentio, quod de ijs qui non solum ante Christi adventum, verum etiam ante latam a Mose legem in Dei metu vixerunt. Fuerunt enim illi Deo semper chari et accepti...". Notevole anche la postilla di Bonifacius Amerbach nell'esemplare in suo possesso del *De amplitudine*, ora conservato nella Biblioteca Universitaria di Basilea con la segnatura F.O. VI/2. 8.: "Dei munere et auxilio non naturae viribus".

<sup>38</sup> Interpretando *Epistola ai Romani*, V, 12, Erasmo si discosta dall'esegesi tradizionale, sostenendo che "in Adamo peccarono tutti gli uomini" va inteso "ad imitationem Adae" e citando in proprio favore il commento di Origene (PG XIV, col. 1006) (cfr. *Adnotationes in Novum Testamentum*, LB VI 585-90). Curione respinge questo

si al fascino dell'impostazione erasmiana: Dio bene sommo, che non vuole la condanna di nessuno<sup>39</sup>. La legge di natura e l'attività dell'intelletto che la pone – e non la Rivelazione scritta – rimangono il vincolo fondamentale fra l'uomo e Dio. La Riforma come introduzione del puro e autentico culto discende direttamente dalla *dignitas hominis*<sup>40</sup>. Sul piano puramente teologico, insomma, le tematiche platonico-erasmiane rimangono determinanti. Curione, tuttavia (diversamente dall'amico Castellion, cui lo legavano tante convinzioni comuni) si mantiene fedele fino all'ultimo alla dottrina della predestinazione. Soltanto l'adesione a quel dogma centrale della Riforma, che vanificava ogni mediazione ecclesiastica necessaria alla salvezza, lo immunizzava dal pericolo del ritorno a una qualche forma di cattolicesimo, magari spiritualisticamente annacquato. L'erasmismo *sui generis* del *De amplitudine*, valdesianamente indirizzato a un pubblico capace di sottili distinzioni, presuppone pur sempre l'antierasmismo polemico e la chiarezza propagandistica del *Pasquillus* e del *De Ecclesiae autoritate*. Si tratta di due momenti distinti e coordinati, non necessariamente contraddittori: almeno sino alla morte di Serveto, che apre per la

prima volta un fossato fra la Riforma elvetica e lo spiritualismo platonizzante.

### Contro l'irenismo

Già nell'*Araneus*, lo si è visto, Curione è ben consapevole della necessità di una rottura "politica" con l'Erasmo moderato e "pelagiano" del *De libero arbitrio* – quello che saremmo tentati di chiamare l'"Erasmo dell'erasmismo". Le ragioni ecclesiologiche di questa rottura – che nel *Pasquillus extaticus* diventa caricatura distruttiva<sup>41</sup> – vengono approfondite nel *De vera et antiqua Ecclesiae Christi autoritate*. Quest'opera composta nel periodo di Losanna (1542-46), ma edita solo nel 1547 a Basilea si può leggere come un'indiretta replica al *De sarcienda Ecclesiae concordia* (1533) di Erasmo. Nel *De Ecclesiae autoritate* Curione combatte l'erasmismo irenico accostandosi fortemente alle posizioni di Calvino; la polemica contro il segretario di Sadoletto Antonio Fiordibello rinnova gli argomenti dello scambio epistolare del 1539 fra il cardinale modenese ed il Riformatore ginevrino. Come in Calvino, anche nel Curione del *De Ecclesiae autoritate* la critica al cattolicesimo colpisce

indebolimento del dogma del peccato originale (fascinoso per molti eretici italiani, come documentano i *Dialogi XXX* dell'Ochino) e polemizza implicitamente con Erasmo, rivendicando l'autorità di Origene per la *massa damnationis* agostiniana. Cfr. *De amplitudine*..., pp. 111-12: "Item multos fontes effectos: quae etiam Origenes agnovit, ut testantur eius commentarij: nam antea dixerat per Adamum et in Adamo omnes fontes effectos mortique obnoxios".

<sup>39</sup> La volontà divina non è vincolata al nostro concetto del bene; ma, poiché Dio ha voluto esser buono, di necessità deve esserlo *per molti*, non *per pochi*. Con tutto il suo volontarismo, Curione non può rinunciare ad un'analogia fra Dio e uomo fondata sull'unità e univocità del concetto del bene. La rivelazione della volontà divina viene pur sempre commisurata ad un concetto – filosofico prima che teologico – della *natura* divina.

<sup>40</sup> Cfr. *De animorum immortalitate* in CURIONIS, *Araneus*..., p. 101: "Haec est illa Dei, ad quam effectus est homo, admirabilis imago: quae si non est, nunquam alia poterit reperiri: qua constituta, atque recepta, recte religio, recte iustitia, sanctitas, veritas inter mortales vigebit". Per il tema della legge di natura in Erasmo cfr. in particolare *Encheiridion* in *Ausgewählte Werke*..., p. 52: "Spiritus vero, qua (sc. portione) divinae naturae similitudinem exprimus, in qua conditor optimus de suae mentis archetypo aeternam illam honesti legem insculpsit digito, hoc est spiritu suo. hac deo conglutinamur unumque cum eo reddimur".

<sup>41</sup> In questo celebre *pamphlet*, su cui non ci soffermeremo, Curione condanna in Erasmo la giustificazione della simulazione. Egli reagisce all'immagine di un *Paulus vafer*, disposto ad adattarsi alle diverse situazioni pur di non mettere in pericolo la concordia cristiana, e si richiama con Calvino ad un Paolo antinicodemita, capace di resistere in faccia a Pietro.

pure lo spiritualismo: negata l'autorità autonoma della tradizione ecclesiastica, la Bibbia come Parola esterna, scritta e predicata, si impone come un "Papa di carta" perfettamente chiaro e coerente, superiore alla critica filologica<sup>42</sup>. Curione, che nel periodo italiano aveva saputo apprezzare il significato innovatore della filologia sacra erasmiana<sup>43</sup>, è disposto a ripiegare su una versione integralistica del *sola scriptura* non meno compatta e dogmatica del tradizionalismo istituzionale cattolico<sup>44</sup>. Il Curione calvinista del *De vera et antiqua Ecclesiae auctoritate* si preoccupa di respingere le conseguenze latitudinarie di una teologia erasmiana della "misericordia" divina e della "concordia" ecclesiastica<sup>45</sup>. Pur di contestare alla radice l'infalibilità della Chiesa istituzionale, egli accetta di riservare la predestinazione alla salvezza al piccolo numero dei *testes*

*veritatis*, accogliendo senza riserve l'*horribile decretum* della predestinazione al male<sup>46</sup>. Il Curione che parla a nome della Riforma elvetica "calunniata" da Fiordibello illustra una concezione della Chiesa come *corpus mixtum* visibile identificato dalla purezza dogmatica<sup>47</sup>. Senza dubbio il profugo italiano ha voluto dare un avvertimento a "Messieurs les Nicodemites". Diversamente da Calvino, però, egli si preoccupa di lasciare una porta aperta<sup>48</sup>.

Proprio l'impegnata riflessione ecclesiologicala del *De Ecclesiae auctoritate*, a prima vista così calviniana, getta però le basi di un ritorno ad Erasmo che è nello stesso tempo un superamento. La rottura con l'erasmismo irenico avviene in nome della necessità degli scandali e dell'identificazione del vero cristiano con il presunto eretico perseguitato: un motivo dell'Erasmo radicale e "sileni-

<sup>42</sup> Curione sottolinea con forza l'unità e coerenza interna della Bibbia, di cui gli spiritualisti (si pensi a Sebastian Franck) riconoscevano invece le contraddizioni per attribuire valore decisivo all'illuminazione interiore. L'ispirazione divina al momento dell'interpretazione della Scrittura, per Calvino e il Curione del *De Ecclesiae auctoritate*, non aggiunge di per sé nulla al contenuto del testo interpretato, pur rendendone possibile la comprensione. Ben diversa la concezione del *De amplitudine*, dove - erasmianamente - ogni nuova interpretazione è vista come un arricchimento del senso.

<sup>43</sup> Nella già citata epistola in difesa del Nuovo Testamento erasmiano Curione critica l'adesione al presunto letteralismo della Vulgata e pretende una traduzione libera e attenta al senso complessivo del contesto (non compilazione a partire dai lessici, ma resa ponderata caso per caso della pregnanza espressiva del greco). La versione tradizionale viene esaminata in base al criterio dell'*elegantia* e della proprietà classica del latino ed inevitabilmente condannata.

<sup>44</sup> Cfr. *De vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate*, Basileae, Oporinus, 1547, p. 53: "Quae vero esset religionis inconstantia, quae confusio? si inquinari sacri illi libri possint, si semper de illorum puritate et integritate dubitemus?".

<sup>45</sup> Cfr. *De sarcienda Ecclesiae concordia*, Lugduni Batavorum, Maire, 1642, pp. 129-30: "Conveniat inter nos, fidei plurimum esse tribuendum, modo fateamur, et hoc esse peculiarem spiritus sancti donum, idque multo latius patere quam vulgus hominum credit, nec omnibus adesse qui dicunt, Credo Christum pro me passum esse".

<sup>46</sup> Cfr. *De vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate...*, p. 33: "Quid si illa hominum multitudo, non vera, sed falsa, non amica Christo, sed contraria, non electorum, sed reiectorum erat Ecclesia? Quid si divino consilio perire (interim tamen suis, qui inter ipsos laterent, servatis) eam multitudinem oportuit?".

<sup>47</sup> Polemizzando contro il settarismo di alcune correnti della Riforma radicale, che ammettono come vera Chiesa soltanto la comunità degli eletti, Curione si accosta sorprendentemente alla concezione del *corpus mixtum* nell'ultimo Erasmo (cfr. *De sarcienda Ecclesiae concordia*, Lugduni Batavorum, Maire, 1642, p. 32: "Nec omnino falsum est, quod dicunt quidam, invisibilem esse Ecclesiam... Multis tamen argumentis saepe deprehenditur, ubi sit Ecclesia Dei, ubi synagoga Satanae"). Ma questi segni, che per Erasmo sono di natura morale, diventano in Curione contrassegni dottrinali; risulta così impossibile mantenere la posizione irenistica.

<sup>48</sup> Cfr. *De Ecclesiae auctoritate...*, pp. 144-45: "quamquam ab ea (sc. ecclesia) eos nequaquam excludimus, quicumque recte et eadem sentiunt: etiamsi propter tyrannidem totum Ecclesiae ministerium habere, aut locorum intervallis, alijsve gravissimis causis impediti, corporibus se cum reliqua Ecclesia coniungere non possint. Animum enim est ista coniunctio, et fidei: non corporum, vel locorum". Vedi anche M. TURCHETTI, *Note sulla religione di Celio Secondo Curione (1503-1569) in relazione al "nicodemismo"* in AA.VV., *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena, Panini, 1987, pp. 109-15.

co"<sup>49</sup>, ripreso con forza da Juan de Valdés. Proprio Valdés (di cui Curione pubblicò nel 1550 le *Considerazioni*) aveva insistito sull'ampiezza della *Ecclesia spiritualis* nel suo commento all'*Epistola ai Romani*. Il motivo dell'*Ecclesia spiritualis* era già presente nel *De Ecclesiae auctoritate*, ma i presupposti controversistici e "magisteriali" dell'opera non avevano permesso a Curione di andare oltre un accenno<sup>50</sup>. Anche nel *De amplitudine* Curione prende le mosse dalla situazione politico-religiosa contemporanea: non a caso l'opera è dedicata a un re, Sigismondo II Augusto di Polonia. Questa volta, però, l'umanista italiano si preoccupa non di difendere la Riforma elvetica, ma di elaborare un'alternativa a quel tipo di organizzazione ecclesiastica che aveva reso possibile la condanna di Serveto.

La prospettiva escatologica del *De amplitudine* non è altro che il prolungamento trascendente di una teologia politica che deve molto all'*Institutio Principis Christiani*. Da Erasmo l'umanista italiano riprende la visione sacrale del potere regio, radicalizzandola in senso riformatore: il principe è investito di una diretta autorità sulla Chiesa sul modello anglicano-bernese<sup>51</sup>. Sotto la penna di Curione, però, il sovrano come

nuovo Davide polacco diventa un erasmiano "principe di pace". Curione si richiama inequivocabilmente all'adagio *Dulce bellum inexpertis* per criticare l'ideologia classica della guerra e della conquista e per richiamare il suo destinatario a compiti di amministrazione civile e di educazione religiosa del popolo<sup>52</sup>. Pacifismo e moderazione di ascendenza erasmiana mitigano le conseguenze autoritarie del confessionalismo: Curione distingue chiaramente fra abusi pubblici del culto ed opinioni personali non sediziose e rivendica per queste ultime una larga tolleranza.

Accanto a questa tolleranza *politique*, però, si intravede nel *De amplitudine* un messaggio più radicale: quello che fa derivare l'esigenza della tolleranza da una rivalutazione spiritualistica dell'eresia apparente. Anche questo messaggio può richiamarsi a Erasmo e, più precisamente, alla sua nozione di *Ecclesia invisibilis*, sviluppata in senso millenaristico. Nel *De amplitudine* invece Curione approfondisce organicamente il motivo erasmiano-valdesiano degli eletti che, come i Sileni di Alcibiade, non si vedono perché possono trovarsi ovunque, nascosti alle Chiese istituzionali<sup>53</sup>. La misteriosa bruttezza dei Sileni, la cui bellezza spiritua-

<sup>49</sup> Non del tutto abbandonato, del resto, neppure nell'ultimo Erasmo, cfr. *De sarcienda Ecclesiae concordia...*, pp. 56-57: "Nullus igitur pie vivens displiceat sibi, si contemptus et invisus est iis qui hauserunt spiritum huius mundi".

<sup>50</sup> Cfr. *De vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate...*, pp. 162-63: "numero etiam infinita (sc. Ecclesia) ...tum etiam quod etsi nos plerumque illam infinitatem ignoremus, tamen tanta sit, ut omnem humanam vincat cogitationem (...) Quare, non si Ecclesia exigua numero apparet, continuo est exigua putanda".

<sup>51</sup> La corrispondenza di Curione con John Cheke, precettore di Edoardo VI, ci informa che l'umanista aveva intenzione di dedicare il *De amplitudine* al re d'Inghilterra. L'opera si inserisce così nel dibattito sui modi dell'introduzione della Riforma in Inghilterra e sull'atteggiamento da assumere verso la resistenza popolare cattolica, che aveva impegnato anche Vermigli e Ochino in occasione della rivolta del 1549 e Martin Butzer nel *De regno Christi*. Dopo il 1553 la Polonia sostituisce l'Inghilterra come termine di riferimento politico.

<sup>52</sup> Cfr. *De amplitudine...*, pp. 224-26: "si quid autem de regundis finibus ambigatur omnia iudicium arbitrio componit. Bella enim dulcia primo videntur, mox progressu difficillima sunt, exitu autem nunquam fere non luctuosa, etiam si potiri detur victoria (...) I nunc et confer nostro Augusto Augustissimos: Christiano Christianissimos: iudici, Rhadamantos Imperatorum etiam gladios, nostri principis caduceo. Ut semel omnes illos veteres Alexandros, Annibales, Iulios rejiciam: quorum ut pietas impia, ita iniusta iustitia fortitudo etiam cruenta fuisse memoratur: ut facies, ac pestes generis humani, non parentes aut deffensores credi iure possint".

<sup>53</sup> Cfr. *Sileni Alcibiadis* in DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, *Opera Omnia*, edidit J. CLERICUS, Lugduni Batavorum, 1703-06, II, 772 D: "Latitant et hodie boni quidam Sileni, sed heu nimium pauci. Bona pars hominum praec-



le resta nascosta, appare contrassegno di una "Chiesa invisibile" di perseguitati ed apparenti eretici<sup>54</sup>. La "teologia del paradosso" acquista così il carattere di uno spiritualismo radicale<sup>55</sup>.

Tale spiritualismo, con i suoi corollari dell'oscurità della Bibbia e della libertà di discussione religiosa, assume nel *De amplitudine* una dimensione storica molto più accentuata che nell'umanista di Rotterdam<sup>56</sup>. La Chiesa invisibile dei "Sileni" diventa con la pienezza dei tempi una comunità veramente "cattolica" di "summi, mediocri et infimi" che riflette nella *concordia discors* delle sue diverse funzioni la perfezione dell'universo neoplatonico. Il millenarismo gioachimita di Curione sembra incontrarsi a mezza strada con il profetismo ebraico in una grandiosa visione filosemita di concordia giudeo-cristiana. Questa concezione, beninteso, è ormai molto lontana da Erasmo, pur condividendone l'istanza conciliatrice<sup>57</sup>. Essa doveva logicamente sboccare in un appello alla tolleranza: condannando a

morte gli eretici, infatti, si finisce per uccidere i cristiani "silenici".

Il motivo della tolleranza è l'aspetto forse più significativo dell'erasmismo del *De amplitudine*. Esso discende logicamente dall'ecclesiologia spiritualistica e dalla visione provvidenzialistica dell'opera, che culmina con la fusione delle grandi religioni nel crogiolo di un cristianesimo semplificato.

Come in Erasmo, la tolleranza è un momento provvisorio destinato a risolversi nella concordia. La società civile resta nella concezione di Curione integralmente religiosa senza alcun dualismo di regno "spirituale" e "secolare". Il momento "spirituale" è anzi destinato ad assorbire in sé l'ordinamento politico. Qui sta la differenza fondamentale rispetto a Castellion, la cui difesa della tolleranza mostra tracce significative del dualismo luterano: il magistrato, cristiano o pagano che sia, non ha giurisdizione sullo spirito. Per Curione, invece, "secolare" e "spirituale" convergono nella prospettiva millenaristica: il gladio temporale

posterum Silenum exprimunt". Curione lascia cadere la critica sociale su cui Erasmo indugia per approfondire il paradosso. Se per avere la verità invisibile occorre rovesciare il contenuto dell'apparenza visibile, allora anche il dominio del male nella storia è solo un'illusione, un'astuzia di Dio nei confronti del diavolo. L'antesi di mondo materiale e spirituale, intesa da Erasmo come opposizione fra due scale di valori, diventa in Curione antitesi corposa e quasi manichea fra "deus" ed "Antitheus". Siccome però l'umanista italiano tiene fede all'idea di Dio come *summum bonum* ed alla perfezione dell'universo, questo corposo dualismo si riduce in definitiva a pura apparenza: il regno tirannico di Satana coincide con il regno celato di Dio! Cfr. *De amplitudine...*, pp. 161-62.

<sup>54</sup> Cfr. *Sileni Alcibiadis* in ERASMI, *Opera...*, II, 771, EF: "Iam si contingat apertum hunc Silenum propius intueri, h. e. si cui dignetur ipse (sc. Christus) se purgatis animi luminibus ostendere, Deum Immortalem! quam ineffabilem reperies thesaurum: in quanta vilitate, quale margaritum: in quanta humilitate, quantam sublimitatem: in quanta paupertate, quantas divitias: in quanta infirmitate, quam incogitabilem virtutem: in quanta ignominia, quantam gloriam: in quantis laboribus, quam absolutam requiem. Denique in mortem tam acerba perennem immortalitatis fontem"; *De amplitudine...*, p. 161: "Et hic nostri Regis infinitam licet admirari sapientiam. Ille (sc. adversarius) omnia peccatis mortibus calamitatibus replet: Deus omnia iustitia, vita, salute. Verum qua arte ad fallendum hostem id faciat, vide. Nam sub peccato iustitiam tegit: sub morte vitam, sub condemnatione salutem, sub infirmitate robor, sub stultitia sapientiam: sub cruce atque ignominia gloriam". Evidente è anche il richiamo alla tematica della "follia della croce" nell'*Encomion Morias*.

<sup>55</sup> Cfr. *De amplitudine...*, pp. 249-50: "Iam remota erroris nebula, perspicue video, quanta sit temeritatis et audaciae, velle CHRISTI Ecclesiam, Dei regnum, electorum Rempublicam ex apparentibus metiri, cum nulla earum rerum, quae sub sensum cadunt, sed sola divina electio, solus spiritus ille sanctus, sola fides, quae tria unum et idem sunt, vere, proprie, nulloque errore, Dei regnum a Satanae regno distinguant".

<sup>56</sup> Notevole comunque lo spunto della *De misericordia Domini Concio*, LB IX, 575D: "Olim quum impune regnaret inter Gentes peccatum, misericordia videbatur contracta intra angustos Judaeae terminos. Caeterum per Evangelium dilatata est misericordia per universos fines terrae".

<sup>57</sup> C'è appena bisogno di ricordare la definizione dei Turchi come "semichristiani" nell'adagio *Dulce bellum inexpertis*. Meno comprensivi, come è noto, i giudizi di Erasmo sugli Ebrei (diverso è il caso dei *christianos novos*).

non serve ad espandere il "regno di Dio" perché è imminente un Secondo Avvento di Cristo. In ciò egli subisce anche l'influsso dell'Erasmo più radicale, non quello che intende la tolleranza come equilibrio fra le Chiese istituzionali, ma quello che precorre l'anabattismo mettendo in discussione la legittimità cristiana del potere politico coercitivo. La posizione di Curione sulla tolleranza non si riduce ad un semplice invito alla moderazione irenistica rivolto ai principi, ma implica un coinvolgimento intenso nel grande scandalo del secolo: l'eresia antitrinitaria, di cui, anche *malgré soi*, Erasmo è stato uno dei padri<sup>58</sup>.

Né la testimonianza del Manelfi, la cui fragilità è stata dimostrata dallo Stella, né quella di Girolamo Allegretti bastano a provare l'appartenenza di Curione ai cenacoli dell'anabattismo antitrinitario. La parafraasi al Vangelo di Giovanni, capolavoro d'ambiguità non meno del suo antecedente erasmiano, suggerisce, ma non dimostra un tendenziale unitarismo emanatista (il Verbo come modo di manifestazione della divinità per sé del tutto inaccessibile). Ma c'è l'*Apologia pro Michaele Serveto* di Alphonsus Lyncurius. L'esame delle correzioni di Curione sul manoscritto basileese dell'*Apologia* indica nel Piemontese non un semplice revisore dello stile, bensì un autentico coautore del testo accanto a Matteo Gribaldi Mofa. L'intervento di Curione si tradisce nel ciceronianismo enfatico e parodico, che mette in ridicolo le pose da salvatori della patria assunte da Calvino e da Bèze. Ma, oltre la vibrata denuncia dell'abuso

giuridico ai danni di Serveto, oltre l'inevitabile richiamo a mitezza e tolleranza nel senso dell'*imitatio Christi*, il *pamphlet* è notevole soprattutto per la sua prospettiva storica. Le fonti della rivelazione risultano aperte all'intervento interpretativo degli "spiriti nuovi", direttamente illuminati da Dio; il dogma è soggetto ad un continuo ripensamento; la Riforma di Lutero e di Zwingli viene celebrata per il suo valore di consapevole *innovazione*, non come ritorno alla Chiesa antica o come espressione della *conscientia capta in verbo Dei*. Lo scritto di Gribaldi, arricchito dal contributo di Curione, riprende in forma più esplicita motivi presenti anche nel contemporaneo *De amplitudine*. L'escatologismo di Curione, proiettato sul futuro, abbandona infatti la posizione erasmiana – ma anche luterana – del rinnovamento religioso come *reformatio* di una forma antica "deformata". Con Gioacchino da Fiore, l'umanista italiano assume una maggior perfezione dell'età dello spirito e dell'illuminazione diretta di ognuno, quando tutto sarà "pieno di Cristo" e il principio della libertà verrà definitivamente riconosciuto come fondamento della *christiana respublica*<sup>59</sup>. Dallo "storicismo" filologico e dal relativismo esegetico erasmiano si è sviluppata una forma embrionale di quel concetto di rivelazione progressiva per cui il Settecento tedesco conierà il termine significativo di "chiliasmo filosofico"<sup>60</sup>. La tradizione religiosa impersonata da Erasmo e da Curione porta così il suo contributo alla problematica "laica" dell'illuminismo.

<sup>58</sup> Per l'influenza di Erasmo su Serveto cfr. le importanti osservazioni di C. GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck*, Basel-Stuttgart, Helbing-Lichtenhahn, 1985, pp. 154-72.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 298-99.

<sup>60</sup> Cfr. *De amplitudine...*, p. 6: "Quod si cui forte aliquos sacrarum literarum locos secus quam ipse sentiat, explicasse videbimur, non statim abijciet, sed cogitabit primum hanc semper fuisse in Ecclesia Reque publica Christiana libertatem, suam cuique sententiam, citra aliorum contumeliam, proferendi"; *ibid.*, pp. 9-10: "Nullo autem seculo satis explicatam esse divinarum in plerisque literarum sententiam, illud arguit, quod Paulus statuit in Ecclesia semper prophetiam... locum habere (...) Quae cum ita sint, perspicuum est... non sacros ita claudendos fontes, oraque scaturiginum oppilanda, ne cui liceat amplius rivos ad Edenis hortum, id est CHRISTI regnum irrigandum inducere".

ENCOMIO  
DELLA  
**PAZZIA,**  
COMPOSTO  
IN FORMA DI DECLAMAZIONE  
PER ERASMO,  
E TRADOTTO IN ITALIANO.



IN BASILEA,  
A SPESE DELLA SAVIEZZA.  
M DCC LXI.

DALL'ESEGESI ERASMIANA ALL'ERMENEUTICA SOCINIANA

1. Simon Markish, uno dei più grandi tra i cultori sovietici di studi rinascimentali, ha scritto - in *Erasmus e gli ebrei* (1975)<sup>1</sup> - che l'attitudine del filologo di Rotterdam verso la lingua del popolo di dio «è definita in modo preciso e inequivocabile dalla sua stessa posizione di [...] umanista cristiano»<sup>2</sup>. In che cosa consisteva propriamente la posizione dell'umanista cristiano? Nel mettere la competenza filologica al servizio della religione. Ma la teologia, di fronte all'irruzione della filologia nel suo campo, non rimaneva, per così dire, inerte. Era obbligata a ripensare il suo sistema ad ogni modificazione del testo. Perché? Perché quasi ogni versetto del nuovo testamento s'è incarnato, nella storia della chiesa, in proposizioni dottrinali. Si potrebbe dire, paradossalmente, che ogni rilevamento d'un errore nella tradizione del testo e ogni ripristino della *lectio* genuina ad opera degli eruditi avrebbe dovuto comportare la denuncia d'un'inesattezza di dottrina. Il rapporto tra il filologo che intendeva manovrare i suoi saperi in piena libertà e il teologo che aveva il compito istituzionale di salvaguar-

dare il patrimonio dottrinale non poteva quindi non condurre a una situazione conflittuale.

La rivoluzione del dogma, nell'età in cui rinascono le *humanitates* e si avvia la riforma religiosa, si presenta essenzialmente come restaurazione dell'antica dottrina (*reformatio*), essendo questa rivoluzione in stretto rapporto con il lavoro cui i filologi sottoponevano il testo (ogni testo) per ritrovare la verità oscurata dalla storia. Ebbene. Se la *reformatio* è una *restauratio*, questo significa che la teologia imposta dagli umanisti - lacerando la consuetudine scolastica che veniva percepita come una disciplina sostanzialmente indifferente alla filologia - ripristinava, alle soglie della modernità, l'antica teologia dei padri della chiesa e (radicalizzando le sue posizioni) riproponeva il significato che il messaggio evangelico aveva prima che nascesse la scienza divina. In che modo? Accettando che la filologia procedesse senza limitazioni esterne a liberare il testo delle scritture «dal peso degli errori [materiali] e delle alterazioni [di senso] accumulate dal tempo». Errori e alterazioni

<sup>1</sup> L'originale russo dell'opera di Simon Markish è ancora manoscritto. Ho dovuto quindi fare ricorso alla versione francese (*Erasmus et les juifs*, Lausanne, 1979) che ho spesso confrontato con quella inglese (*Erasmus and the Jews*, Chicago, 1986).

<sup>2</sup> MARKISH, *Erasmus* cit., p. 139.

che, sostiene Erasmo in infiniti luoghi, hanno provocato gravi malintesi perfino in grandi teologi latini come Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino<sup>3</sup>.

Bisognava, dunque, che l'umanista dell'Europa moderna, dovendo lavorare sopra un insieme testuale che comportava il passaggio della scrittura da un idioma a un altro (dall'ebraico al greco e dal greco al latino), avesse la completa padronanza delle tre lingue sacre. Non solo. Bisognava che questa conoscenza fosse fondata (secondo il modello del lovaniense *Collegium trilingue*) sul presupposto d'un valore filologico perfetto sull'argomento uguale tra latino, greco, ebraico. Senza ebraico, greco, latino - diceva Erasmo nel 1501 (e lo ripete in tanti altri passaggi in cui parla *De ratione studii*) - è «impossibile penetrare il senso delle scritture sante» e, soprattutto, è impossibile mettersi a discutere sulla volontà di significazione dei discorsi testamentari<sup>4</sup>.

Questa convizione - benché sia stata, nella pratica esegetica erasmiana, contraddetta spesso dalla centralità del greco veterotestamentario (quello dei *Settanta*) - non subisce nel tempo modificazioni di rilievo. Simon Markish ha raccolto una serie di testimonianze assolutamente convincenti sul fatto che un teologo il quale non possieda le tre lingue sacre è un erudito che fa violenza allo statuto della disciplina cui appartiene. Le testimonianze vanno dall'*Apologia* messa in testa alla prima edizione del nuovo testamento (1516) alla *Ratio verae theologiae* (1518), dalla seconda edizione degli *Antibarbari* (1518-1520) fino all'*Ecclesiastes* (1535)<sup>5</sup>.

L'apice della rivendicazione dell'ebraico al programma teologico umanistico mi

sembra quello che si manifesta nel patetico rimpianto per non avere le parole di Gesù nella lingua in cui vennero pronunciate. La serie dei passi in cui Erasmo insiste sull'obbligazione a ricorrere all'ebraico per la comprensione della parola evangelica è tanto più importante se si tiene conto del fatto che, emersa quasi all'improvviso la prima generazione degli ebraisti cristiani della riforma, si poté capire che l'umanista di Rotterdam aveva una conoscenza della lingua dell'eterno non da filologo, ma da lettore medio. Questo lettore, in grado di farsi un'opinione personale dei testi sacri, Erasmo stesso l'aveva vagheggiato nella *Ratio verae theologiae* e l'aveva impersonato nel commento al primo salmo davidico<sup>6</sup>.

Non deve stupire questa messa in scena del medio conoscitore d'ebraico. Erasmo ha una concezione riduttiva (o, se si preferisce, pratica) dell'ebraico: una concezione ch'egli non applica invece al greco e al latino. La lingua del signore (che Erasmo, in vari luoghi, partendo da un'osservazione di Girolamo, definisce «barbarica») doveva servire per sciogliere tutti quei dubbi che la lettura del testo latino poneva al pastore nella predicazione della parola di dio (il programma che Erasmo detta nell'*Ecclesiastes* è un programma di filologia applicata al ministero della parola che sarà preso alla lettera dal corpo pastorale protestante)<sup>7</sup>. Ecco perché, nella famosa lettera del 1518 a Wolfgang Capitone, Erasmo condanna l'eccesso di passione per l'ebraico che alcuni riformati cominciavano a manifestare. Erasmo era ben sicuro che la conoscenza dell'ebraico non facilitasse la tentazione di alcuni cristiani a giudaizzare. Anzi. Sembrava sicuro del contrario. Diceva per convincersene: si

<sup>3</sup> Ivi, p. 142.

<sup>4</sup> Ivi.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 139-146.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 142-145.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 143-144.

è forse verificato che la conoscenza degli autori pagani, greci e latini, abbia riportato i cristiani alla filosofia dei gentili<sup>8</sup>?

2. Se l'approccio dell'umanista sovietico alla concezione erasmiana della lingua ebraica si fosse limitato a queste poche osservazioni non ne avrei certo ricavato molto per comprendere le supposte segrete connessioni tra erasmismo e socinanesimo<sup>9</sup>. Fortunatamente Markish ha portato alla luce uno strato del discorso erasmiano che - nella ricerca storica - è rimasto sempre marginale. Intendo parlare delle idee che Erasmo manifesta a più riprese a proposito dell'influenza che l'ebraico ha esercitato sullo stile della scrittura neotestamentaria oltre che sulle versioni greca e latina dell'antico patto d'alleanza.

Lascio volutamente da parte le fantasie erasmiane sul dialetto di Gesù che, accanto al siriano e al caldeo, avrebbe forse parlato anche un po' di greco («syriace loquens et fortasse chaldaice et haud scio an graece nonnunquam») <sup>10</sup>. Le lascio da parte non certo perché le fantasie non abbiano importanza nella storia. Ma perché le ho già studiate, in modo particolareggiato, quando ho cercato di separare dal tardo umanesimo una filiera ellenizzante che avrà un certo rilievo nella costituzione della mitologia tedesca della grecità in funzione antiggiudaica <sup>11</sup>.

Vengo al fatto che, scrive Erasmo, gli apostoli, indipendentemente dalla lingua se-

mitica che parlavano tra di loro, scrivevano (o facevano scrivere) in greco, così come in greco scriveranno gli evangelisti. «Siccome lo conoscevano piuttosto male, facevano spesso degli errori». A me non interessa, in questa sede, il complesso problema dell'oralità apostolica che, nel prendere forma scritta, produce alterazioni del messaggio. M'interessa invece il fatto che apostoli ed evangelisti «esprimevano il loro pensiero alla maniera degli ebrei». Erasmo, grande grecista, ma debole ebraista, non è però in grado di condurre alle estreme conseguenze il grande progetto filologico che vagheggia <sup>12</sup>.

Qual è questo progetto? Individuare gli ebraismi della scrittura neotestamentaria (non tanto quelli palesi, quanto piuttosto quelli nascosti, specialmente per via di calchi più o meno accettabili), e quindi porre, su questa base, la questione dell'autenticità delle attribuzioni. Erasmo, esaminando il complesso delle scritture costituenti il nuovo patto, non teme di parlare d'un pessimo greco. Ma, quando parla d'un pessimo greco degli autori dei racconti e delle epistole, non si limita a dire (come altri aveva fatto) che gli apostoli e gli evangelisti erano degli uomini semplici. Vale a dire: Erasmo non imputa lo stato attuale della scrittura soltanto alla cultura del locutore che aveva «imparato il greco» del popolo parlando «con il popolo» e non sugli autori. Va ben oltre. E, andando oltre, vede anche l'aspetto della volontà del mittente di raggiungere con il

<sup>8</sup> Ivi, p. 148.

<sup>9</sup> VALERIO MARCHETTI, *La storiografia ungherese sul rapporto tra la critica antitrinitaria sozziniana e le origini dell'unitarismo transilvano del Cinquecento*, in «Archivio storico italiano», 128°, 1970, pp. 361-405.

<sup>10</sup> MARKISH, *Erasmio* cit., p. 149.

<sup>11</sup> I primi risultati della ricerca, tuttora in corso, sono stati presentati all'Università di Bologna, Centro interdisciplinare di studi sull'ebraismo e il cristianesimo antico (2 febbraio 1993); all'Università di Torino, Convegno di studi su «Ragioni di stato e crisi dell'aristotelismo politico» (11-13 febbraio 1993). Nella prima relazione ho preso in esame gli effetti della degiudaizzazione nell'ambito della cultura teologica e filosofica dei pastori della chiesa evangelica all'epoca della scolastica luterana (*An Aristoteles fuerit Iudaeus. Sulla degiudaizzazione della cultura europea*, in corso di stampa nella collezione «Conferenze del Ciseo»). Nella seconda comunicazione ho studiato l'efficacia della degiudaizzazione nel quadro della cultura politica tedesca del XVII secolo (l'intervento, dal titolo *L'invenzione della «respublica iudaeorum» come stato teocratico*, sarà pubblicato negli atti del colloquio).

<sup>12</sup> MARKISH, *Erasmio* cit., p. 149.

suo messaggio un determinato destinatario. Il vangelo non è linguisticamente povero solo perché sono linguisticamente poveri gli autori, ma l'annuncio è linguisticamente povero perché doveva arrivare ai «semplici» invece che ai «sapienti»<sup>13</sup>.

Per un esperto di socinanesimo, o anche soltanto per chi sia in grado di seguire le evoluzioni più radicali dell'evangelismo del XVI secolo, è chiaro che - ponendo in questo modo la questione della lingua di Gesù e degli apostoli - Erasmo prepara il terreno propizio (e forse anche qualcosa di più) a un'operazione religiosa ch'egli non avrebbe di certo condiviso in tutte le sue implicazioni e dalle cui conclusioni si sarebbe anzi ritratto con determinazione. Ma queste implicazioni, anche le più estreme, lo storico ha l'obbligo di considerarle erasmiane, partendo dal fatto che la circolazione del testo è del tutto indipendente dal luogo di produzione e dal valore d'uso che l'artefice gli ha assegnato<sup>14</sup>.

Scriva dunque Erasmo che il messaggio evangelico è *simplex* perché è scritto da uomini «semplici» (questo è, come si sa, un luogo comune dell'ideologia cristiana) ed è destinato ai «semplici» (topos con potenzialità eversive quando viene sollevato, come si fa nella riforma radicale, il problema del-

la mediazione tra scrittura e ascolto della parola). Insomma: tra emittente (un *simplex*) e ricevente (un popolo di *simplices*) c'è un codice comune che rende inutile ogni traduzione. Questo significa, nella concezione sociniana del cristianesimo, che il testo evangelico, in virtù della sua struttura, è non solo perspicuo di per se stesso, ma quando interviene un traduttore il risultato non può non essere quello della ricodificazione del testo al livello della cultura del traduttore e dello stravolgimento dell'intero messaggio<sup>15</sup>.

Ma, se un testo è *simplex* perché scritto da uomini *simplices* per uomini *simplices*, com'è stato tecnicamente possibile che nella fase della trasmissione del messaggio in forma scritta sia intervenuto un mediatore tra i due interlocutori naturali? Che ruolo ha egli esercitato nella trasmissione allargata della parola evangelica? La *traditio* del cristianesimo è il testo o il commento al testo? Rispondendo a questo insieme di domande entriamo finalmente nel più complesso ambito sociniano<sup>16</sup>.

3. Cerchiamo adesso di definire il campo sociniano (che si forma solo dopo il 1568) avendo di fronte a noi il modello erasmiano, che - voglio essere molto chiaro a

<sup>13</sup> Ivi, pp. 149-150.

<sup>14</sup> Sono obbligato a rimandare ai numerosi studi che ho consacrato al socinanesimo polacco e transilvano del Cinquecento. Oltre al già citato saggio su *La storiografia ungherese sul rapporto tra la critica antitrinitaria sozziniana e le origini dell'unitarismo transilvano del Cinquecento*, vedi: *Ricostruzione delle tesi antitrinitarie di Niccolò Paruta*, in *Movimenti eretici in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Firenze, 1974, pp. 211-268; Le «*Explicationes*» giovanee dei Sozzini e l'antitrinitarismo transilvano del Cinquecento, in *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del rinascimento*, Budapest, 1975, pp. 347-359; *La rottura ermeneutica sociniana. Ricerca sulla struttura delle prefazioni alle «Explicationes» di Lelio e Fausto Sozzini*, in *Italia, Venezia e Polonia tra medio evo e età moderna*, Firenze, 1980, pp. 113-136; *Interpretazione come produzione. Due studi sulla simulazione ludica nel Cinquecento*, in *Le regole del gioco e l'eresia*, Bologna, 1981, pp. 7-82; *Gioco e utopia. Il cortigiano nel socinanesimo*, in *L'utopia e le sue forme*, Bologna, 1982, pp. 93-110; *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini (1961-1968)*, Warszawa-Lodz, 1982; *Il gioco nella formazione culturale di Fausto Sozzini*, in *Socinianism and its role in the cultures of the XVIIth to XVIIIth centuries*, Warszawa-Lodz, 1983, pp. 35-51; *Le matrici sozziniane della spiegazione di György Enyedi*, in *Antitrinitarianism in the second half of the 16th century*, Budapest, 1983, pp. 97-146; *L'eresia e la storia per un semiologo del Cinquecento*, in «*Carte semiotiche*», 6, 1989, pp. 54-89; *Retorica e secolarizzazione. Le spiegazioni sociniane dell'«in principio» di Giovanni*, in «*Il piccolo Hans. Rivista di analisi materialistica*», 75-76, 1992-1993, pp. 33-58.

<sup>15</sup> MARCHETTI, *L'eresia e la storia per un semiologo del Cinquecento* cit., pp. 54-89.

<sup>16</sup> Ivi.

questo proposito e quindi ripeto l'avvertenza che ho già dato - si dispone come uno schema che produce un discorso il quale circola in modo relativamente indipendente dalla fonte che l'ha messo in funzione. Prendiamo, per cominciare, un passaggio d'una lettera del 1529. Erasmo scrive che Girolamo, il traduttore latino della bibbia, ha reso il testo evangelico «nel linguaggio usuale degli uomini, delle donne, dei bambini e delle genti del ceto più basso». Aggiunge che, tuttavia, «anche le persone colte» erano in grado di comprenderlo «perché questo linguaggio», estremamente semplice, era «comunemente adoperato» anche dai ceti superiori. Erasmo non teme di concludere che le persone colte «non devono stupirsi per il fatto che il traduttore abbondi di tanti solecismi». Girolamo voleva infatti, come gli apostoli, «farsi comprendere più dalle persone semplici che dagli eruditi, i quali - per parte loro - si erano opposti con grande ostinazione al vangelo»<sup>17</sup>.

Il commento di Markish è illuminante. «Questa riflessione di Erasmo fa dipendere lo stile del nuovo testamento direttamente dalla sua funzione, dal suo destinatario sociale». Gli elementi costitutivi della scrittura evangelica, soprattutto l'ascendente ebraico, che creavano tanti problemi ai «severi zelatori della purezza della lingua, acquistano una forte funzione stilistica: in definitiva essi hanno impresso al sermone evangelico il suo dinamismo, la sua forza di penetrazione e la sua energia. Essi sono insomma serviti a trasmettere la buona notizia tanto ai saggi quanto ai semplici. Di conseguenza colui che si propone di tradurre la

scrittura in una lingua qualsiasi commette un errore irrimediabile se non segue l'esempio del primo traduttore latino e non si sforza di conservare queste particolarità stilistiche»<sup>18</sup>.

Le *Spiegazioni* sociniane del vangelo di Giovanni sono sicuramente dei saggi di traduzione nel senso che impostano il livello linguistico dei vangeli. Esse avvertono infatti colui che vuole impegnarsi nella versione (e nella predicazione della parola di dio) che il messaggio neotestamentario è stato scritto da uomini *simplices*, e capaci di farsi intendere, per lettori *simplices* e in grado di comprendere la parola che veniva loro rivolta. L'ermeneutica sociniana è in prima istanza un tentativo di cercare la verità attraverso la filologia e la storia. Da questo punto di vista è un documento fondamentale dell'esegesi erasmiana.

Dobbiamo a Juliusz Domanski il primo e finora unico tentativo di mettere a confronto l'esegesi di Erasmo da Rotterdam e l'ermeneutica di Fausto Sozzini<sup>19</sup>. Lo studioso polacco ha esaminato la *Parafrasi del vangelo di san Giovanni* e la *Spiegazione del prologo di Giovanni*, scritta dall'eretico senese nel 1562 (a ridosso degli *excerpta* di Lelio) mentre era in Svizzera, pubblicata nel 1568 ad Alba Iulia e poi inserita nella *Bibliotheca fratrum polonorum*<sup>20</sup>. Le osservazioni di Domanski sui principi dell'interpretazione della bibbia nel XVI secolo sono tutte di grande rilievo e consentono tutte di gettare le basi d'un lavoro di più ampio respiro sulle fonti umanistiche del socinanesimo. Le convergenze testuali rilevate tra le due opere si riducono tuttavia a tre sole. Ri-

<sup>17</sup> MARKISH, *Erasme* cit., pp. 149-150, con importantissime annotazioni sui volgari d'Europa.

<sup>18</sup> Ivi, p. 150.

<sup>19</sup> JULIUSZ DOMANSKI, *Explicatio primae partis primi capituli evangelii Ioannis de Fauste Socin et l'exégèse d'Erasmus*, in *Movimenti eretici in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Firenze, 1974, pp. 77-102.

<sup>20</sup> [LAELIUS SOCINUS], *Brevis explicatio in primum Ioannis caput*, in *De falsa et vera unius dei patris, filii et spiritus sancti cognitione libri duo*, Albae Iuliae, [1568], pp. ZZr-Cciiv; [FAUSTUS SOCINUS], *Explicatio primi capituli Ioannis. Pars prima*, [Albae Iuliae, 1568]; FAUSTUS SOCINUS, *Explicatio primae partis primi capituli evangelii Ioannis*, Racoviae, 1618; FAUSTUS SOCINUS, *Opera omnia* (Bibliotheca fratrum polonorum, I-II). Irenepoli [Amsterdam, 1665], I, 75-85.

guardano i significati della parola «*verbum*» (Giovanni 1,1), «*omnia*» (Giovanni 1,3), «*sanguis*» (Giovanni 1,13). Il traduttore polacco di Erasmo, malgrado non sia - com'egli confessa - uno specialista di cose sociniane e malgrado la sua lettura si sia limitata alle *Explicationes*, propone dei riscontri difficilmente contestabili<sup>21</sup>.

La strada aperta da Juliusz Domanski, per rintracciare elementi erasmiani nell'ermeneutica dell'eretico senese, va percorsa fino in fondo coinvolgendo le altre opere di Fausto Sozzini e le spiegazioni giovaniche dell'unitarismo maturo<sup>22</sup>. Ma non basta. Bisogna cominciare a studiare l'impianto di definizione del livello della lingua apostolica ed evangelica che viene allestito dalla filologia erasmiana e usato dall'ermeneutica sociniana. E' infatti partendo dalla consapevolezza d'Erasmo che la lingua di Giovanni fosse (come quella di Matteo, Marco, Luca) quella parlata dal «popolo» che si dispiega il discorso di Lelio e Fausto Sozzini sull'*abusus* ecclesiastico di leggere il *Prologo* come la prima opera della filosofia cristiana invece che un racconto dei detti e dei fatti di Ge-

sù. Il *Prologo* dei teologi è prigioniero della speculazione greca che - sconfitta dal monoteismo sul terreno religioso - impone al vincitore la speculazione trinitaria.

Del significato sociniano della parola *verbum* mi sono già occupato esaminando la spiegazione di *Giovanni* 1,1<sup>23</sup>. Intorno alla questione del versetto «Qui non ex sanguinibus» tornerò in altra occasione. Mi limiterò dunque a proporre qualche osservazione sugli «*omnia*» e il «*sine ipso*» di Giovanni 1,3; la «*vita*» e la «*lux*» di Giovanni 1,4. Al fine di far risaltare la novità della lettura sociniana ho fatto precedere ad ogni partizione (quando era il caso e quand'era possibile) le note filologiche di Lorenzo Valla tratte dalla *Collatio novi testamenti* e le glosse storico-teologiche di Erasmo all'edizione greco-latina del vangelo<sup>24</sup>. Ma, soprattutto, affinché lo schema di Lelio e Fausto Sozzini esprimesse la sua originalità assoluta rispetto alla tradizione esegetica, ho messo davanti alle due trattazioni qui presentate la *Paraphrasis* erasmiana che, dal punto di vista del genere letterario, si apparenta alle *Explicationes* degli eretici senesi<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> DOMANSKI, *Fauste Socin et l'exégèse d'Erasmus* cit., pp. 100-102.

<sup>22</sup> MARCHETTI, *Le matrici sozziniane della spiegazione di György Enyedi* cit., pp. 97-146.

<sup>23</sup> MARCHETTI, *Retorica e secolarizzazione* cit., pp. 33-58.

<sup>24</sup> LORENZO VALLA, *Collatio novi testamenti*, redazione inedita a cura di Alessandro Perosa, Firenze, 1970; DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS, *Evangelium secundum Ioannem*, in *Opera omnia*, ex recensione Ioannis Clerici, Lugduni Batavorum, 1705, VI, coll. 335-422. Utile il confronto proposto da *Erasmus' annotations on the new testament. The gospels. Facsimile of the final latin text (1535) with all earlier variants (1516, 1519, 1522 and 1527)*, edited by Anne Reeve, London, 1968.

<sup>25</sup> DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS, *In evangelium Ioannis paraphrasis*, in *Opera omnia* cit., VII, coll. 497-650.

I

Giovanni 1,3

«<sup>a</sup>Omnia per ipsum facta sunt,  
<sup>b</sup>et sine ipso factum est nihil,  
quod factum est».

Parafraasi erasmiana:

«Quemadmodum autem si quis esset rex omnipotens, quicquid is fieri iuberet, id protinus factum esset, ita pater vere omnipotens per filium ac sermonem suum condidit universa. Atque hac ratione primum depromsit sermonem suum, per quem nobis veluti loquutus innotesceret, seseque per admirationem pulcherrimae machinae cognitum, in affectus nostros insinaret. Multum igitur aberrant a vero qui dei sermonem sic putant esse posteriorem eo qui promit, quemadmodum apud nos mens antiquior est proloquio, quique dei sermonem, quo pater deus condidit universa, numerant inter res conditas. Sed crassior est illorum error, qui tum demum arbitrantur dei filium ac sermonem esse coepisse quum corporeus e virgine Maria nasceretur. Quicquid creatum est, initium sumpsit in tempore. Sed filius dei bis natus est: semel a patre ante tempora vel potius sine tempore, ex deo vero, verus deus; rursus tempore ab aeterno destinato, ex Maria virgine, ex homine, verus homo. Nam hoc modo visum est deo, nobis rursus depromere sermonem suum, ut crassius ac familiarius nosci posset. Impius digitus est, qui contendit Iesum Christum nihil aliud fuisse quam hominem, aut qui contendit eum inter caeteras creaturas fuisse conditum. Eundem filium aliter genuit pater, eundem sermonem aliter depromsit, semel in tempore, sed semper extra tempus omne. Nam, antequam haec universitas rerum terrestrium ac coelestium conderetur, iam cum patre aeterno, sermo erat aeternus, atque hic sermo sic prodibat a

patre, ut nunquam a patre discederet. Sic erat indivulsae naturae cum patre, ut iuxta personae proprietatem esset apud patrem; nec sic adhaerebat patri, quemadmodum accidens adhaeret substantiae, sed deus erat ex deo, deus erat in deo, deus erat apud deum, ob communem utriusque divinitatis naturam. Duos per omnia pares nulla res discernerebat, nisi proprietates gignentis et nascentis, proloquentis ac depromti proloqui. Sicut erat filius unigenitus ab unico patre, sic erat unicus sermo ab unico promente. Et quanquam hic sermo erat deus omnipotens ex omnipotente, tamen personae proprietate discretus, non naturae dissimilitudine, erat apud deum patrem; non in tempore prolatus, sed ante omnia tempora semper ita proficiscens a mente paterna, ut tamen ab ea nunquam recedat. Neque conditus est a patre, sed per hunc sibi coeternum sermonem suum pater condidit universa, quaecunque condita sunt, sive visibilia, sive invisibilia; per eundem gubernat universa, per eundem instauravit universa, non velut instrumento utens, aut ministro, sed ut eiusdem naturae, eiusdemque virtutis filio, ut ex patre velut auctore summo prodirent omnia quaecunque sunt, sed per filium, quem sibi per omnia parem ab aeterno genuerat ac sine fine gignit»<sup>26</sup>.

ANALISI

I.A. Segmento «a» di *Giovanni* 1,3: «Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lui».

Testo greco: «Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο»  
Traduzione di Girolamo: «Omnia per ipsum facta sunt».

Nota di Lorenzo Valla: «Ego, ut solet facere interpres, transtulissem ad tollendam ambiguitatem: *Omnia per illud facta sunt*, ne forte intelligeres *per deum facta sed per verbum*»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> ERASMUS, *Paraphrasis* cit., coll. 499-500.

<sup>27</sup> VALLA, *Collatio novi testamenti* cit., p. 130.

Glossa d'Erasmus: «Cum de verbo fiat hic quoque mentio, de quo modo locutus est, rectius veritisset *Omnia per illud facta sunt*, ut repetat *verbum*, sive *Omnia per idem facta sunt*, sicut paulo superius, *Hoc erat in principio*. Nisi mavis pronomen ipsum referri ad deum patrem, qui proxime praecessit»<sup>28</sup>.

Spiegazione di Lelio Sozzini: «Quod autem ad novam creationem attinet, haec in novo testamento ubique tribuitur Christo, per quem deus hanc executus est»<sup>29</sup>.

Spiegazione di Fausto Sozzini: «Ea universa per Christum facta fuisse asserit Ioannes, de quibus ipse scribere instituerat»<sup>30</sup>.

#### I.A.1. *Lectura Ioannis secundum Laelium*

Per comprendere la distanza che separa l'esegesi d'Erasmus dall'ermeneutica sociniana è opportuno tenere presente il commento storico-teologico che l'umanista di Rotterdam fa seguire alla notazione filologica che, come si è potuto vedere, ricalca l'intervento di Valla: «Verum huic sensui [che il pronome *ipsum* si riferisca al padre invece che al figlio] nonnihil refragatur praepositio (*per*), quae non perinde congruit cum ratione paterni principii, sive mavis Hilarii verbo uti auctoritatis, et magis concinit cum Paulinis verbis, qui ait, *per quem fecit et secula*, ut per filium intelligamus omnia condita a patre. At nunc Latinus ancipitem reddidit sententiam, quod ipsum pronomen utrolibet possit accomodari. Quanquam et graecis ambiguus est sermo, sed quem graeci omnes interpretentur, non ad patrem. Siquidem hinc orthodoxi probant filium fuisse ab aeterno: *In principio creavit deus*. Haec creatio si per filium facta est, consequitur illum fuisse ante res conditas, nec inter res creatas numerari. Ex iisdem verbis arripuerunt occasionem ariani, somniantes patrem in condendis rebus filio ceu instrumento usum, cum ita per filium condiderit omnia, ut is nihilosecius cum patre condiderit omnia. Am-

brosius haec verba, *Fiat lux*, vult esse patris ad filium; *Et facta est lux*, nimirum ex auctoritate patris per filium. Caeteros eos, qui ex argumento praepositionis ratiocinantur filium esse patre minorem, refellit Chrysostomus, ostendens hanc propositionem in sacris literis interdum et patri tribui. Igitur et orthodoxorum sententia et haereticorum calumnia declarant per ipsum ad filium referri, non ad patrem»<sup>31</sup>.

L'interpretazione abusiva del versetto adopera questo segmento (*haec particula*) che dice *omnia per ipsum facta sunt* per provare una tesi che viene dall'esterno del testo sacro (*commentum*) e che considera il «figlio» creatore di tutte le cose insieme al «padre». E' questa una conseguenza logica dell'immaginazione teologica dei padroni dell'abuso, i quali – esercitandosi sul primo versetto del prologo per stabilire la verità della chiesa – avevano già sognato l'esistenza reale del *verbum* o *sermo* prima del tempo materiale (ev  $\alpha\rho\chi\eta$   $\eta\nu$  o  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ). I *commentatores* avevano cioè già fatto il figlio di dio «uguale» al padre e «eterno» come il padre: «Quare [ecco la conseguenza logica] etiam creatorem [ecco l'immaginazione teologica] cum illo unum commentis sunt» (LEC 67).

Questa usurpazione dottrinale della *solitudine* di dio («solus erat et nemo illi aderat cum crearet coelos») nella produzione della vita materiale – così come essa ci è stata tramandata dal racconto della genesi – e nella conduzione del mondo storico sotto il regime dell'alleanza sancita dall'antico patto stravolge l'autentica  $\upsilon\pi\omicron\sigma\chi\eta\varsigma$  della venuta del messia fatta agli uomini dall'eterno iddio: «Qui tandem implevisse promissiones dicitur, educto filio et dato ex semine Davidis, non ex aliquo verbo dei aeterno». La promessa di dio fa riferimento all'evento di un uomo, cioè all'avvento di un «semen mulieris» e non all'incarnazione di un «aeternus filius», per ottenere il riscatto dalla condanna conseguente la disubbidienza dell'*adam* («restauratio prolapsae creaturae») e per realizzare la sua reintegrazione nello stato originario dopo la caduta («recuperatio benedictionis

<sup>28</sup> ERASMUS, *Evangelium secundum Ioannem* cit., col. 337.

<sup>29</sup> Cito la *Brevis explicatio* di Lelio Sozzini dall'edizione cantimoriana: *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, testi raccolti da Delio Cantimori ed Elisabeth Feist, Roma, 1937, pp. 61-78. D'ora in avanti abbreviata nel testo con la sigla LEC. Ma è necessario tenere sempre conto dell'edizione curata da Antonio Rottondo per la collezione «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento» dell'editore Leo S. Olschki (LELIO SOZZINI, *Opere*, Firenze, 1987, pp. 103-128).

<sup>30</sup> La prima versione dell'*Explicatio* di Fausto Sozzini venne pubblicata, da un manoscritto che aveva circolato negli ambienti ereticali svizzeri, da FRANCISCUS IUNIUS, *Tertia defensio catholicae doctrinae de sancta trinitate personarum in unitate essentiae dei*, Heidelbergae, 1591, pp. 3-6, 16, 29-31, 49-50, 101-104, 159-160, 178-179, 183, 185-186, 190-192, 201, 205-206, 230-232. Sigla di riferimento nel testo: FEI. Per la seconda versione, pubblicata a Alba Iulia (vedi la nota 20), adopero l'abbreviazione FEA.

<sup>31</sup> ERASMUS, *Evangelium secundum Ioannem* cit., col. 337.

amissae»). Questo impegno di dio si richiama all'evento di un uomo, cioè all'avvento di un «semen hominis» e non alla congiunzione di un «aeternus christus», al fine di abrogare lo statuto della  $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\alpha$  («ad maledictionem auferendam») e per introdurre il regime della eulogia («ad benedictionem conferendam») tra gli uomini (LEC 67-68).

Quello che maggiormente conta, per la comprensione del discorso istituito da Lelio Sozzini sopra la tradizione speculativa che ha consegnato il vangelo all'occidente, è che i *commentatores* confusero il verbo  $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\alpha$  usato nella genesi del mondo (prima creazione), con la  $\kappa\tau\iota\varsigma$  che annuncia la salvezza. Hanno cioè confuso la *creatio* con la *recreatio*. Nell'interpretazione che lavora d'immaginazione – cioè tra coloro i quali «creatio nis vocem non intelligerunt de recreatione» – il versetto «omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est» viene iscritto nel materiale *creare* veterotestamentario invece che nello spirituale ricreare neotestamentario. Il fare di cui parla, qui e altrove, Giovanni non è però il fare primordiale del creatore di tutte le cose. Il fare di cui parla Giovanni – qui come altrove – è il fare del creatore di tutte le cose che riguardano l'uomo nei suoi rapporti con dio, con se stesso e con gli altri viventi. Ed è la scrittura – tutta la scrittura del nuovo testamento – che, attribuendo a Cristo la nuova creazione, ci dà in mano lo strumento di decifrazione del codice attribuito al linguaggio giovanico (LEC 68).

Questo rifacimento delle cose e del mondo va messo in un registro di parole equipollenti che riguardano la trasformazione dell'uomo attraverso il discorso ascoltato. Le parole seguenti hanno tutte lo stesso identico valore del primo segmento del terzo versetto giovanico.

recreatio	} id est: omnia per ipsum facta sunt nova (LEC 67)
renovatio	
reconciliatio	
recapitulatio	
restauratio	

#### I.A.2. *Lectura Ioannis secundum Faustum*

La dizione *omnia* messa come soggetto davanti al verbo *facta sunt* non è assolutamente riferibile – come si crede comunemente – alla creazione del cielo e della terra (FEI 159). Meglio ancora dire così: benché la voce *omnia* sia posta in questo luogo sotto la forma d'un universale, non può essere interpretata o presa in un modo tanto largo e estensivo da comprendervi anche la prima

creazione (FEA 17). Giovanni non ha scritto il *Prologo* della sua storia per informarci intorno alla struttura del cosmo o per disegnare il mondo dei corpi raccontato da Mosè nella *Genesis*. L'evangelista ha preso pubblicamente la parola per raccontare la storia dell'instaurazione del mondo cristiano: una struttura che non è fatta di cose materiali o corporee, ma è fatta unicamente di cose dello spirito. In altri termini: il  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  cui fa riferimento lo scrittore è solo quello costruito dalla parola di dio divulgata dal suo locutore («Quo homines instaurantur et spirituali quadam ratione denuo creantur»). Se è vero che la denominazione (*noncupatio*) del messia con il termine  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  procede unicamente *ab effectu*, cioè per il fatto che la predicazione ha portato all'instaurazione e alla rigenerazione dell'uomo, bisogna di conseguenza ammettere che la particella con la quale Giovanni dà inizio al terzo versetto non può essere attratta nel circolo delle cose visibili o mondane e produrre senso secondo il codice della *Genesis*, ma è da concepirsi in senso restrittivo. E', insomma, come se Giovanni dicesse così: tutte quelle cose che ora si vedono nel regno non sono state fatte altrimenti che per opera di Gesù e attraverso la pubblicazione del suo vangelo di vita. L'attesta il signore in persona quando dice: «Sine me nihil potestis facere» (*Giovanni* 15,5). Quando si dice *facere* e *creare* per Cristo o in Cristo s'intende delle cose fatte e create da Cristo e in Cristo. Ce lo significa l'apostolo Paolo in *2 Corinzi* 5,17; *Efesini* 2,15 e 3,9 (FEI 159-160).

Nella revisione del 1568 tutta la catena scompare e cade anche, di conseguenza, il riferimento al sistema della sostituzione dei verbi equivalenti nella struttura linguistica degli evangelisti. La cancellazione della catena non è dettata dal fatto di essere la ripetizione d'una silloge leliana, ma è determinata dalla scoperta d'una figura retorica che si presenta al Sozzini come risolutiva del problema affrontato: ogni termine che compare *absolute* nella forma della scrittura dev'essere adattato all'evento di cui si parla. E questo vale anche per gli *omnia* di Giovanni: «Vox igitur *omnia* non est simpliciter intelligenda ut ad mundana haec trahatur, sed ad negotium evangelii iam tum publicati atque recepti, synecdochice accomodari debet». Fausto Sozzini scopre dunque, dopo la metafora e la metonimia, anche la potenza di quella figura che organizza il trasferimento di significato della parte al tutto e dal tutto alla parte, e che fa comparire il concetto in modo così allusivo da obbligarne il lettore al lavoro della ricerca. E questa figura è la *sineddoche* (FEA 17).

La *sineddoche* occupa tutto lo spazio della re-

visione e fa riscrivere la spiegazione sulla base d'un *quasi auctor dicat* dato che il significante che appare nella pagina viene considerato come copertura dell'idea propria, la quale dev'essere ritrovata a partire dalla traccia del tutto per la parte: tutte queste cose - spirituali e divine - che noi vediamo instaurate nel soggetto e «in toto orbe terrarum» provengono solo dalla predicazione del vangelo e sono state fissate ad opera e per il potere di Cristo. Gli *omnia* che sono stati creati o fatti appartengono alla storia del cristianesimo. Ne sono il principio costituente. In quel tempo infatti nel quale Giovanni scrisse la storia di Cristo erano già molti quelli che erano passati dalle tenebre nelle quali vivevano alla luce della verità e che potevano vedere le meravigliose opere prodotte dal lavoro apostolico (FEA 17).

A conclusione del suo intervento sulla sineddoche e sull'importanza che questa figura riveste nella tecnica dell'interpretazione del testo, il Sozzini già rasenta l'insegnamento: le *universales particulae* del discorso il più delle volte debbono essere piegate al discorso istituito. Anzi. Quando sono poste *simpliciter* debbono essere necessariamente contratte «nullo subiectae materiae respectu». Questo lo sanno tutti. Eppure, «ut rudibus consulatur», il Sozzini porta un esempio tratto fuori dalla scrittura sacra. E' all'interno di questa precisazione del discorso sotto forma d'un'esemplificazione scolastica che ricompare - ben altrimenti valorizzato - il primo anello della catena perduta: «Haec itaque apud Paulum verba invenies: *Si qua ergo in Christo nova creatura est, vetera praeterierunt. Ecce nova facta sunt omnia*» (2 Corinzi 5,17). Il versetto rimesso in circolazione acquista una rilevanza tale da permettere l'intervento decisivo dell'ironia ereticale, la quale - proprio con le proposizioni logiche dei critici dell'innovazione umanistica - aveva tradizionalmente funzionato da mezzo di dissoluzione del codice dominante: «Quid audio? Num vere omnia nova sunt facta? Num coelum et terra, num mare, num arbores, num animalia cuncta renovata sunt?». E' ovvio, conclude il Sozzini, che non è così che si deve leggere il vangelo, perché noi sappiamo bene che la parola di dio non ha rifatto il cielo e la terra, non ha ricreato il mare, gli alberi e gli animali del mondo. Sappiamo infatti - e non lo mettiamo in dubbio - che le cose di cui parla la *Genesis* non hanno cambiato il loro stato con l'avvento del regno. Non c'è stata alcuna mutazione della loro natura, sostanza, qualità. Paolo, quando parla del fare nell'epistola ai corinzi, si riferisce a quelle cose che riguardano la religione e il culto

<sup>32</sup> Ivi, coll. 337-338.

di dio, il testamento e le promesse del signore idio, i costumi e la nostra vita. «Et haec omnia merito renovata esse dicit» (FEA 17-18).

I.B. Segmento "b" di *Giovanni* 1,3: «E senza di lui non è stato fatto nulla di quello ch'è stato fatto».

Testo greco: «Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ἢ γέγονεν».

Traduzione di Girolamo: «Et sine ipso factum est nihil quod factum est».

Traduzione d'Erasmus: «Et sine eo factum est nihil quod factum est».

Glossa d'Erasmus: «Hunc locum bifariam distinguunt. Chrysostomus (*Homilia quarta*) et, hunc secutus, Theophylactus, ita legunt coniunctim: *Omnia per illud - subaudi verbum - facta sunt; et absque illo factum est nihil, quod factum est, ut intelligas nihil omnino creatum, quod non sit creatum a patre per filium. Scribit autem Chrysostomus haereticos quosdam distinguere ad hunc modum: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Atque hic interposita diastole, subiiciunt: Quod factum est in ipso, vita erat; interpretantes spiritum sanctum, quem creaturam faciunt, intelligi in eo quod dicitur, Quod factum est*»<sup>32</sup>.

Spiegazione di Lelio Sozzini: «Addit enim quod factum sit intelligens de iis rebus quae facta sunt per eum [verbum]. [...] Sed de nova creatione loquens scriptura, tribuit illi, quod per illum sint omnia et nos per illum» (LEC 68).

Spiegazione di Fausto Sozzini: «Sine ipso factum est nihil quod ad hanc factionem [spiritualium] pertineat» (FEA 18).

#### I.B.1. *Lectura Ioannis secundum Laelium*

Sarebbe opportuno, prima di presentare lo schema di lettura adottato da Lelio Sozzini, seguire in tutte le sue implicazioni dottrinali la discussione storico-teologica che Erasmo addossa al problema della trasformazione del discorso provocata dall'incorporamento del primo segmento di *Giovanni* 1,4 (*In ipso vita erat*) nell'ultimo segmento di *Giovanni* 1,3 (*Quod factum est*) per ottenere: *Quod factum est in ipso, vita erat*. Si potrebbe così percepire tutta l'originalità del modo di lavorare dell'eretico senese che si è liberato, con la decisione di separare il messaggio cristiano dalla sua filosofia, delle infinite variazioni che espone la storia dell'esegesi: una storia di cui Era-

smo, malgrado la volontà di pensare al testo del vangelo come una scrittura *simplex* per uomini *simplices*, resta prigioniero. Non possiamo tuttavia, in questa sede, dare un'idea, neanche per sommi capi, dell'analisi che l'umanista di Rotterdam avvia con la frase: «Et tamen hunc in modum distinguunt» Cirillo, tra i padri greci, e Agostino, tra gli scrittori latini, «quanquam diverso sensu»<sup>33</sup>.

L'addizione del subsegmento («quod factum est») è, secondo lo schema leliano, una *restrictio* fatta alla gonfiezza del cominciamento che diceva che tutte le cose sono state fatte per mezzo della parola e che senza la parola non è stato fatto nulla. L'*exceptio* apportata all'enfasi dell'incoazione, cioè l'aggiunta del *quod factum est*, è strategica. Vuole fare in modo che si capisca bene che ci si riferisce a quelle cose che sono state fatte da Cristo nel nuovo patto d'alleanza in opposizione a quelle cose che sono state fatte senza di lui nell'altro regime: la genesi del mondo materiale «sub veteri testamento». La spiegazione leliana è la seguente: «Ubi quoque statim additam restrictionem vides ne quis universaliter de omnibus creaturis hoc dici putet». Giovanni aggiunge infatti *quod factum est* proprio «intelligens de iis rebus quae facta sunt per eum [verbum]». Con l'*exceptio* che chiude il versetto lo scrittore indica dunque «alia esse sine illo facta» prima della sua nascita sotto il segno dell'antica alleanza (LEC 68).

Giovanni che racconta *summatim* la storia delle cose fatte (*omnia facta sunt*) dal messia (*per eum*) era già stato tradotto dall'apostolo Paolo in modo conforme alla scrittura. Vale a dire come un creare gli uomini nella parola: «Se dunque uno è in Cristo - ecco qui un esercizio leliano all'equipollenza delle citazioni - egli è una nuova creatura». E questo creare in lui (ovvero ricare) vuol dire che tutte le cose che riguardano il mondo dell'uomo furono *facta nova*, perché si rinnovò il rapporto tra dio e l'uomo, essendosi instaurata una nuova relazione tra la terra e il cielo. La versione paolina, alla quale va addossata la parola giovanica, rende esplicito tutto quello che dalla cultura dominante (erede del pensiero greco) è sempre stato accuratamente nascosto dietro la formula che dice «fare tutte le cose per mezzo del logo V». Paolo infatti, abbandonando la genesi ai suoi legittimi proprietari, riconduce il problema dell'egeneto alla *renovatio*. Cioè alla pratica cristiana della nuova creazione, che è la «spiritualis renovatio» del mondo per mezzo del *verbum* e la «spiritualis reconciliatio» dell'uomo con

<sup>33</sup> Ivi, col. 338.

dio per mezzo del *sermo* di dio. «Sed de nova creatione loquens scriptura tribuit illi, quod per illum sint omnia, et nos per illum, et nos creatos dicit in Christo ad bona opera, ut in illis ambulemus» (LEC 68).

Costruendo una catena di ben venti versetti considerati equipollenti, Lelio amplia il campo metaforico della scrittura a tutto quello ch'è stato scritto sul figlio di dio e introduce anche la *particula* di Giovanni più apparentemente iscritta nella greccità culturale dentro la dialettica binaria di Paolo: «Vetera praeterierunt: ecce nova facta sunt omnia» (2 Corinzi 5,17). E infatti tutte queste cose, «quae scilicet sunt creata in Christo et nova facta», ci vengono da dio. Da dio, che si riconciliò con l'uomo tramite il suo inviato. Quel messaggero al quale diede in mano il ministero della riconciliazione (*καταλλαγή*). E questo vuol dire: «Quia deus erat in Christo mundum sibi reconcilians, non imputando ipsis peccata ipsorum posuitque in nobis sermonem hunc reconciliationis» (LEC 68-69).

Il vangelo non parla mai della *fabbrica mundi*. E non parla della fabbrica del mondo perché non c'è la genesi nell'ordine del suo discorso. Il racconto evangelico è stato infatti istituito unicamente per consegnarci il sistema dei detti e la storia dei fatti che hanno contrassegnato la predicazione di Gesù. Gli scrittori del *κρησθημα* parlano sempre e solo di quella creazione («*seu novitas*») ch'è stata produzione del «*novus homo*»: pacificazione e riconciliazione. Il regno di Cristo - la *βασιλεία* nella quale «*translati sumus*» dal tempo della sua edificazione - non comincia se non con la *expositio* del corpo dell'uomo dal nome Gesù nella storia («*in Christo homine*»): un corpo che realizza la pacificazione di dio con l'uomo e la riconciliazione del cielo con la terra. Questa - e solamente questa - è l'incommensurabile creazione di cui parla il vangelo come opera del figlio di dio. E Giovanni, nella sua scrittura, non ha intendimenti diversi da quelli degli altri testimoni che hanno inteso raccontare i *gesta* di questa ricreazione del mondo (LEC 68-69).

La voce *κτιστις* del nuovo testamento instaura un rapporto con il verbo *בָּרָא* della vecchia alleanza che si presenta sotto forma di opposizione formale, di analogia strutturale, di differenza radiale.

Il rapporto d'opposizione formale si presenta sotto questa organizzazione del discorso: come il vecchio testamento attribuisce la prima creazione al creatore di tutte le cose (ch'è uno solo), così il

nuovo patto d'alleanza attribuisce la seconda creazione a Cristo, cioè a colui che è stato posto come mediatore del nuovo testamento. E il nuovo testamento sotto la forma della scrittura non dice mai in alcun luogo «deum omnia servasse vel absolvisse». Ma sempre e dovunque afferma «per Christum cuncta fecisse et reconciliasse». Per questo la *creatio posterior* si chiama anche rinnovamento o «recollectio omnium in coelo et in terra». Titolo di cui non può certo fregiarsi la *creatio prior* o creazione del mondo. L'evento cristiano si presenta e si configura, nello schema predisposto da Lelio Sozzini, come conclusione della preistoria e come inizio della storia. Ovverossia: conclusione dell'attesa giudaica; inizio della veglia cristiana. La riduzione del vecchio testamento alla preistoria dell'evento cristiano e l'assunzione del vangelo come storia dell'uomo moderno comporta che soltanto nella storia si trova la chiave per la comprensione della preistoria: che perde ogni sua autonomia strutturale e si annulla nella continuità. Il libro dei padri diventa un corpo percorso da sintomi che solo i proprietari della chiave (gli storici del cristianesimo) sono in grado di decifrare e di leggere perché lavorano sempre con la figura dell'*hysteron proteron*. Lelio Sozzini non guarda però alle scritture antiche con l'occhio dell'ideologia trinitaria e non ascolta quello che viene detto dai profeti con l'orecchio della tradizione cristiana. Egli si limita a dire – ma con questa limitazione rende definitiva la rottura tra i due regimi discorsivi – che la ricreazione del mondo disvela la presenza d'un anello assente dal regime dell'attesa (la modalità dell'*accessum ad deum*) e quindi copre l'*alium silentium* che nel vecchio testamento si osservava per quanto riguarda l'eterna salvezza (LEC 69-70).

Il rapporto di analogia strutturale prende la seguente forma: come nell'antico patto trascritto nei rotoli si passano sistematicamente in rassegna le opere della prima creazione e si elencano i dispositivi che riguardano la sua conservazione attribuendone la proprietà a dio padre, così anche nel nuovo testamento – tramandatoci dagli evangelisti e dagli apostoli – si censiscono tutte le opere della nuova creazione fatta da Cristo e predette dai profeti «neque intermissum quicquam quod nos scire expediret». Con questo discorso o rapporto sopra la *recensio* come unico elemento che permette una comparazione della genesi con il prologo di Giovanni, il Sozzini immette nel suo rifacimento del vangelo il tema della struttura del modo di raccontare *summatim* e con rapida enumerazione una serie di cose successivamente narrate in maniera dispiegata e particolareggiata. Inoltre, affronta il problema della

collocazione nel testo del protagonista: il padre come protagonista della storia che racconta la genesi del mondo materiale; il figlio come protagonista del racconto che narra le fasi della generazione del mondo dello spirito. Come il vecchio testamento attribuisce il gesto del creare al solitario eroe della creazione di tutte le cose e descrive la sua gestione della società e della storia per la conservazione del mondo materiale degli uomini (il mondo dei corpi), così il nuovo testamento attribuisce il lavoro del ricreare il mondo a colui che è stato l'eroe della ricreazione di tutte le cose e parla intorno all'amministrazione cristiana dell'evento per lo sviluppo del mondo spirituale degli uomini (il mondo delle anime). Insomma, l'unico protagonista della creazione del mondo nel vangelo è il soggetto della narrazione: Gesù. E l'unica creazione di cui si parla è quella che prende la forma della scrittura evangelica. Luca dice di aver scritto di tutto quello che Gesù prese a fare e a insegnare («ecce initium operum et doctrinae») fino al giorno che fu assunto in cielo (LEC 70).

Il rapporto di differenza radicale viene introdotto dalla citazione di *Ebrei* 1,1-2: «Iddio, dopo aver in molte volte e in molte maniere parlato anticamente ai padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi giorni ha parlato a noi mediante il suo figliolo, ch'egli ha costituito erede di tutte le cose, mediante il quale pure ha creato i mondi». Il richiamo apre una catena la quale ha come fine la conferma della periodizzazione paolina che oppone il tempo del messia al tempo dei profeti. I profeti e il messia sono i mezzi storicamente determinati e definiti della comunicazione tra dio e gli uomini. Ma il messia - *Ebrei* 1,3 - essendo lo «splendore» della gloria di dio e l'impronta della sua essenza e sostenendo tutte le cose con la parola della sua potenza, quand'ebbe fatta la purificazione dei peccati si pose a sedere alla destra della maestà nei luoghi altissimi» (LEC 70-71).

Questa è la somma interpretativa di Lelio intorno al versetto di Giovanni. Anche qui, come in tutte le altre narrazioni dei detti e dei fatti di Gesù che ci sono state consegnate, si parla di quell'unto nato uomo da Maria attraverso il quale (*per quem*) il padre *locutus est* con gli uomini durante il periodo dell'instaurazione del nuovo patto d'alleanza e non di quel fantastico *logos* eterno che hanno fabbricato i commentatori del testo. E attraverso di lui, l'uomo ch'è stato *χριστος*, il padre non parlò *olim* agli uomini. Vale a dire: non parlò durante il regime dell'attesa della liberazione. Che è il tempo del desiderio di pertinenza dei profeti: le uniche vere bocche dell'unico

vero dio. Il padre ha parlato per mezzo di Gesù solo «novissimis istis temporibus». Vale a dire: nello statuto dell'evento. E quello dell'evento è il «tempus ministerii», quando il messia è ormai l'unica vera bocca dell'unico vero dio (FEI 71).

Gesù, essendo stato nel «tempus evangelii» il mezzo della comunicazione tra dio e gli uomini, viene chiamato *logos*. La sua denominazione con *verbum* oppure *sermo* non ha alcuna connessione con la questione dell'eternità di dio. Giovanni infatti con questo versetto non s'iscrive nel contesto del vecchio ordine, ma parla del nuovo testamento: della nuova creazione del mondo o rigenerazione dell'uomo. Giovanni parla di quel patto di cui l'uomo Gesù è il mediatore storico: «Et mediatori competit ut sint per illum omnia, non autem ex ipso». Giovanni parla come parlano tutti gli altri narratori della storia della predicazione. Racconta cioè solo i detti e i fatti di questo rifacimento per mezzo di Cristo. A questi *facta et dicta* bisogna attenersi, abbandonando al suo destino tutto quello ch'è stato costruito sopra e sotto il testo. Noi sappiamo infatti che il *commentum* trinitario è stato fatto a partire da un dato linguistico e culturale esterno alla scrittura: «Ne quis ergo sibi somniet filium dei Christum aeternum, cuius generatio vel unctio aeterna demonstrari non potest, sed nec ullum opus, tum quod aliquid acceperit a patre, aut illi potestas data sit omnium: isti enim ex Maria nato haec omnia tribuit scriptura» (FEI 71).

#### I.B.2. *Lectura Ioannis secundum Faustum*

All'estensione della discussione leliana sopra il secondo segmento del terzo versetto del *Prologo* corrisponde il silenzio assoluto di Fausto nella prima redazione della spiegazione. Né la revisione del 1568 modifica un atteggiamento che aveva volontariamente rinunciato a dire qualcosa di più di quello ch'era stato detto. Il fatto è che Fausto, interessato alla funzione di svelamento del discorso giovanico attraverso la *sineddoche*, non può che prodursi nella seguente protesi dell'intervento di Lelio: Giovanni dice che tutte le cose furono fatte per mezzo di Cristo. Ma, al posto di *omnia*, non scrive: il cielo, la terra «et alia cuncta» che prima erano state create. Che cosa c'entravano infatti il cielo e la terra nel discorso che Giovanni s'era proposto di fare? («Quid enim hoc ad eius institutum?»). Giovanni afferma coerentemente che per mezzo di Cristo furono fatte tutte quelle cose delle quali egli aveva deciso di scrive-

<sup>34</sup> ERASMUS, *Paraphrasis* cit., col. 500.

re. «Et praeterea quicquid ab ipso omisum ad praesens negotium pertinebat: veluti gentium conversionem et ipsius Iesu Christi opera quam plurima, quae cum conculto praeterire scimus». Per spiegare il segmento che senza di lui (il messia) non è stato fatto nulla di quello che «ad hanc factionem pertineat», il Sozzini ricorre a un altro luogo giovanico (*Giovanni* 15,5) che lo traduce perfettamente: «Colui che dimora in me e nel quale io dimoro, porta molto frutto; perché senza di me non potete far nulla» (FEA 18).

## II

### *Giovanni* 1,4

«<sup>a</sup>In ipso vita erat,  
et vita erat lux hominum».

Parafrasi erasmiana:

«Nec solum in hoc dei sermone vis erat, nutu suo condendi rerum visibilium et invisibilium universitatem, verum etiam in eodem erat vita vigorque omnium quae condita fuerant, ut per eundem unumquodque nativo suo vigore ageret, seseque vi semel insita, perpetua propagatione tueretur. Nihil enim est otiosum aut iners in tanta rerum multitudine. Sua cuique herbae atque arbori vis indita; suum cuique animanti, ingenium est. Sed quemadmodum omnia, quae condidit, sua providentia vi quadam insititia instruxit ad actum cuique peculiarem, et ad perpetuitatem sui generis, ita non reliquit pulcherrimam huius mundi fabricam absque lumine. Siquidem ut est fons vitae omnibus, ita est et fons lucis, nimirum patre per aeternam nativitatem in eum transfundente naturae divinae plenitudinem, adeo ut solus vitam restituit etiam mortuis, et animorum quamlibet densam noctem luce sua dispellat»<sup>34</sup>.

### ANALISI

II.A. Segmento "a" di *Giovanni* 1,4: «In lui era la vita».

Testo greco: «Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν».

Traduzione di Girolamo: «In ipso vita erat».

Nota di Lorenzo Valla: «Denique posse nos dicere pro 'erat' 'fuit' sequens locus documento est: *Quod factum est in ipso vita erat, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam*



non comprehenderunt, nam cum dicatur 'quod factum est' et 'comprehenderunt' satis indicatur temporis esse preteriti et ipsum 'erat', quoniam hec tria verba eiusdem sunt temporis apud Grecos» sarebbe opportuno<sup>35</sup>.

Spiegazione di Lelio Sozzini: «Loquitur ergo hic non de vita temporalis sed de aeterna» (LEC 72).

Spiegazione di Fausto Sozzini: «Christus vita dicitur, quia credentibus vitam dat aeternam» (LEI 178); «Nequaquam intelligi hoc debet de animantium vita naturali, de qua hic philosophi arguantur, sed de vita aeterna» (LEA 18).

#### II.A.1. *Lectura Ioannis secundum Laelium*

Quando il commentatore che dà movimento all'azione religiosa (*interpres et actor*) giunge alla quarta stazione del prologo, recita il seguente promemoria per la rappresentazione cristiana: se nella parola era la vita e se la vita era la luce degli uomini, questo vuol dire che Gesù era il fattore della vita corporale e che era il creatore della luce materiale. Era cioè quel dio stesso che ha partecipato ai giorni della *Genesi* 2,7 come creatore dell'uomo: «E l'eterno iddio formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale, e l'uomo divenne un'anima vivente» (LEC 72).

Calvino aveva così annotato nella sua *Istituzione della religione cristiana*: Giovanni «dice che la vita è stata eternamente in lui volendo dire che ha sempre elargito la sua vita in ogni creatura per dare loro forza e vigore». Il versetto giovanico pone qui la questione della fonte della vita e della distribuzione dei benefici. Ma l'ortodossia religiosa si ribella unanimemente all'idea d'una trasmissione del potere dalle mani di un dio alle mani di un uomo che lo riceve per il lavoro svolto: «E nessuno dica che queste cose gli sono state concesse da dio; non è detto che egli abbia ricevuto il dono della salvezza, ma che egli stesso è la salvezza». Domandano preoccupate le autorità spirituali: «E che replicheremo a quanto insegna l'evangelista che dal principio del mondo la vita era in lui ed egli, essendo la vita, era anche la luce degli uomini?»<sup>36</sup>.

Per Lelio Sozzini il testo di Giovanni parla qui come altrove dell'uomo Gesù chiamato ad essere il messia e a portare a compimento la sua mis-

sione sulla terra; mostra qui come altrove che la vita degli uomini è nel Cristo, ovvero nell'unto da dio in quanto uomo. Il senso del vangelo è evidente in tutta la sacra scrittura. La spiegazione di *Giovanni* 1,4 non è da cercare nel *commentum hominum* che si è appropriato del testo. E' da trovare nella seguente collana giovanica che imperla tre passaggi fondamentali dell'economia del cristianesimo: vedere-credere-avere. Questa collana di versetti è però il risultato della saldatura di tre catene (LEC 72).

#### LA CATENA DEL VEDERE

*Giovanni* 14,19: «Ma voi mi vedrete, perché io vivo e voi vivrete».

Con l'aggiunta di *Giovanni* 3,19-20; 12,45; 14,17.

#### LA CATENA DEL CREDERE

*Giovanni* 12,46: «Io son venuto come luce nel mondo, affinché chiunque crede in me, non rimanga nelle tenebre».

Con l'aggiunta di *Giovanni* 3,18.

#### LA CATENA DELL' AVERE

*Giovanni* 3,15: «Affinché chiunque crede in lui non perisca e abbia vita eterna».

Con l'aggiunta di *Giovanni* 3,16; 6,47.

#### II. A.2. *Lectura Ioannis secundum Faustum*

Gesù è detto *vita* perché dà la vita eterna a tutti coloro i quali credono in quello che ha detto. Lo si cava dal seguente rispondente di *I Giovanni* 5,11: «Ego vitam aeternam do eis et non peribunt in aeternum». Allo stesso identico modo Gesù è detto *lux* nel segmento seguente. Egli è infatti colui che rende chiara (*illustrat*) la mente degli uomini per mezzo della predicazione del vangelo. Giovanni evangelista non ha dunque inteso parlare qui della vita naturale nel senso che i fisici danno a questa parola. Ma ha voluto intendere di quella vita per la quale iddio stesso vive in noi attraverso la comunicazione della notizia di Gesù: *Ut ab ipso, per ipsum et in ipsum vivamus* (FEI 178).

La revisione del 1568 ci mette in presenza d'un notevole salto di elaborazione. L'enunciato *ev autem lux et in lux* non è il frammento d'un discorso che appartiene alle scienze della vita: discipline che s'interrogano intorno al luogo in cui collo-

care il principio del βίος e rispondono che questa ἀρχή risiede in dio. E', invece, un segmento della narrazione evangelica: parla di quella vita che gli uomini ottengono per mezzo della parola messianica. E per il fatto di essere un segmento della narrazione evangelica esso non va inteso come se parlasse di biologia animale («de animantium vita naturali»), ma dev'essere ascoltato come se parlasse di quella forma d'esistenza («de vita aeterna et immortalis») per manifestare la quale Gesù è nato e Giovanni ha scritto (FEA 18).

La frase *In ipso vita erat* funziona perfettamente nel senso proposto dai Sozzini («vides quam vitam in Christo fuisse dicat») se sovrapposta a *I Giovanni* 5,11. Il versetto dell'omelia giovanica in forma d'epistola ne rappresenta infatti la lucida spiegazione e ne costituisce la reliquia documentaria alla stato grezzo: «Iddio ci ha data la vita eterna»: «Questa vita è nel figlio suo». Si dice che nell'unto da dio c'è la vita eterna perché chi gli crede può sconfiggere la morte e conseguire l'eternità; si dice che nel messia si trova la vita eterna perché sarà il figlio di dio che, nel giorno del giudizio universale, renderà immortali coloro i quali hanno praticato la sequela. Affinché non ci possa essere equivoco intorno al termine vita e qualcuno non dubiti che la ζωή di Gesù sia un dono ricevuto dal padre, che ne è padrone assoluto, è opportuno ricorrere a un altro versetto giovanico che rimarca la differenza tra l'eterno iddio e la sua parola: «I morti udranno la voce del figlio di dio e quelli che l'avranno udita vivranno. Perché, come il padre ha vita in se stesso, così ha dato anche al figlio d'aver vita in se stesso» (*Giovanni* 5,25-26). Da quest'affermazione si cava infatti che Cristo ha ricevuto dal padre la facoltà di avere vita in se stesso e che coloro i quali ascoltano la sua voce possono ottenere la vita (FEA 18-20).

II.B. Segmento "b" di *Giovanni* 1,4: «E la vita era la luce degli uomini».

Testo greco: «Καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων».

Traduzione di Girolamo: «Et vita erat lux hominum».

Nota di Lorenzo Valla: «'Lux' autem 'in tenebris lucet' non tale est, quale illud: *Sic luceat lux vestra coram hominibus*, nanque hoc 'lucet' est quasi 'apparet', illud vero quasi 'splendeat', ut illud: *apparuit angelus in somnis Ioseph, et iterum*

adhuc postea: *et tenebre eam non comprehenderunt* non ita accipiendum est hic 'tenebre non comprehenderunt', ut posterius: *Ambulate dum lucem habetis, ne tenebre vos comprehendant*, quanvis idem verbum sit, non quia tenebre lucem non opprimerint, sed quia non perceperint et intellexerint»<sup>37</sup>.

Spiegazione di Lelio Sozzini: «Lucem quoque illum vocat, quia ut vivificat, ita et illuminat» (LEC 72).

Spiegazione di Fausto Sozzini: «Argute admodum disputant quidam quomodo verbum - quod ad sui divinitatem attinet - lux sit quae natura luceat ac semper luxerit in humana ratione» (FEI 178).

#### II.B.1. *Lectura Ioannis secundum Laelium*

Se in Cristo era la vita (cioè la possibilità di dare l'eternità a chi crede nella sua parola), questo vuole dire semplicemente che credere è vivere: «Qui enim in Christum credit, habet vitam aeternam». E se credere nella promessa vuole dire vivere o avere l'immortalità è chiaro che qui (*Giovanni* 1,4) non è questione della creazione della vita animale. Non si tratta d'un versetto che fa riferimento alla struttura della creazione dei corpi: a quella generazione che ci fa «vivere, muovere, essere». Si tratta d'un versetto che parla del processo di produzione della salvezza o vita eterna attraverso la parola pronunciata da Cristo e attraverso la sua presenza nell'incontro personale (vedere credere avere) con chi ascolta: «Loquitur ergo hic non de vita temporalis, sed de aeterna vita» (LEC 72).

Il Cristo è la vita perché sconfigge la morte. E se la vita è in lui, egli stesso è vita. Ma è la vita solo nel senso evangelico che egli possiede le parole della vita eterna: «Tu hai parole di vita eterna» (*Giovanni* 6,68). Per capire che cosa vuole dire *vita* nel testo di Giovanni è necessario costruire una catena di *appellationes* equivalenti: vita è imanellata a via e via è inanellata a verità. E, inoltre, bisogna tenere conto del fatto che, come le appellazioni equivalenti di via, verità, vita, vengono attribuite dal Cristo a se stesso in quanto uomo e non in quanto eterno figlio, così anche tutti gli altri nomi ricorrenti nel testo (per esempio: «Ipse est panis vitae») la scrittura non li attribuisce mai a un unto eterno, ma solo al messia chiamato alla predicazione. Ecco, dunque, come vanno intese

<sup>35</sup> Non allego la glossa d'Erasmus sull'*In ipso vita erat* perché non è isolabile dal commento sulla diastole di cui ho parlato nell'analisi del versetto precedente. Può essere letta in ERASMUS, *Evangelium secundum Ioannem* cit., coll. 337-338.

<sup>36</sup> GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Tourn, Torino, 1971, p. 1586.

<sup>37</sup> VALLA, *Collatio novi testamenti* cit., p. 130. Non allego la glossa d'Erasmus sul *Et vita erat lux hominum* perché non è isolabile dal commento sulla diastole di cui ho parlato nell'analisi del versetto precedente. Vedi ERASMUS, *Evangelium secundum Ioannem* cit., coll. 337-338.

queste due denominazioni giovaniche (*vita* e *lux*) per non cadere nella sostantivizzazione delle appellazioni attribuite a Gesù. Una sostantivizzazione contraria alla pratica della scrittura evangelica che produce *nomina* solo in relazione a una funzione (LEC 72).

Vita	vivifica	la Vita
Cristo è	perché	e non perché è
luce	illumina	la Luce

Il nome di luce, come quello di vita, se lo attribuisce lo stesso Cristo in quanto uomo quando dice: «Io sono la luce del mondo, chi mi segue non cammina nelle tenebre» (*Giovanni* 8,12). Ecco come si può costruire una sequenza sintomatica delle attribuzioni *homini* dei termini *vita* e *lux* in cui trovi posto anche il versetto del prologo: *Giovanni* 1,5; 3,15-16,19-20,36; 5,21,24,26,39-40; 6,35,47-48,51; 12,8; 14,6. E inoltre: *Isaia* 42,42; *Luca* 2,32. L'operazione condotta da Lelio permette di continuare a ridurre al secolo tutti i termini enfatici del prologo e di assimilare il vangelo di Giovanni alla narrazione delle tappe della predicazione secondo Matteo, Marco e Luca. Cristo non è oggettivamente vita e luce (come lo è dio per definizione). Cristo è vita e luce solo in relazione al lavoro della rigenerazione e della illuminazione. E infatti è cosa certa che la sua luce non risplende se non negli eredi della vita: «Positum enim se dicit deus Christum in lucem, quia lux non fuit» (LEC 72).

#### II.B.2. *Lectura Ioannis secundum Faustum*

L'imperetto del verbo «essere» nell'uno e nell'altro segmento del versetto (*Era la vita, Era la luce*) è in connessione con il tempo storico della conversazione che Gesù Cristo tenne - come uomo - agli uomini («in carne gessit»). Questa dizione non suona diversamente da quell'altra che, riferendosi all'uomo nel deserto, dice: «Era un uomo mandato da dio» (*Giovanni* 1,6). Il Battista infatti non era la luce: era la lucerna. Insomma: «Eodem modo vita est ut lux». Gesù, come è stato la luce del mondo finché dimorò tra gli uomini «quamdiu fuit in mundo», così è stato la vita

del mondo finché durò la sua esistenza su questa terra «quamdiu fuit in mundo» (FEI 178-179).

Nella versione del 1568 la seconda parte dell'analisi del versetto recupera alcune soluzioni letterarie della prefazione: prima di tutte il trattamento ironico del materiale ideologico della tradizione. La tradizione culturale del cristianesimo, quando si trova di fronte all'affermazione che la vita era la luce degli uomini, rimette in campo le scienze della vita, dato che il suo problema da risolvere resta sempre quello della luce che illumina la ragione umana e la fa funzionare nel lavoro intellettuale. Identifica sempre nel *λογος* quella luce che brilla da sempre nella ragione degli uomini: «Argute admodum disputant quidam quomodo verbum - quod ad sui divinitatem attinet - lux sit quae natura luceat ac semper luxerit in humana ratione». Queste - è chiaro - sono delle *subtilitates* che ci allontanano dalla prassi messianica e stravolgono il senso delle divine scritture. L'unica pietosa conclusione dei credenti di fronte ai nobilitatori è quella di riconoscere come luce degli uomini solo quella vita eterna che era in Cristo, dato che Gesù, con la rivelazione dell'*accessum ad deum* illumina ogni uomo che entra nel nuovo mondo (FEA 20).

Abbiamo notato che la discussione sull'*erat* occupava una postazione centrale nell'economia della prima versione. Questa discussione viene adesso ridimensionata e fermata al primo dei due segmenti del versetto. La dizione *erat* non è da trarre indietro fino ai tempi che precedono l'inizio delle cose create e il parto della vergine. Va piuttosto riferita al tempo della vita che Gesù passò tra gli altri uomini. Giovanni evangelista, quando decise di mettere per iscritto la tradizione orale che aveva raccolto come testimone, aveva intenzione di trattare della vita di Gesù: la vita di quell'uomo che aveva veduto con i suoi occhi e che aveva toccato con le sue mani (1 *Giovanni* 1,1); quella vita nella quale era stato portato a termine il progetto di far conoscere tutte quelle cose che sono necessarie al conseguimento della salute. Questa voce *erat* non dev'essere dunque presa in un senso diverso da quello che per noi ha, grammaticalmente, il versetto che di Giovanni il Battista dice: «Non erat ille lux» (FEA 19).

### ORAZIO LOMBARDELLI: "DEGLI UFFIZI E COSTUMI DE' GIOVANI" SOPRAVVIVENZE ERASMIANE

Nel 1579 il nobiluomo senese Orazio Lombardelli dedicava al granduca di Toscana Francesco de' Medici un suo scritto sull'educazione della gioventù, che si inseriva in un filone che dall'inizio del Quattrocento godeva di un'immensa fortuna<sup>1</sup>. L'argomento, osservava l'autore, costituiva un tema di rilievo, anzi "un'importantissima parte della disciplina civile"<sup>2</sup>; perciò egli si augurava che molti giovani prendessero in mano il suo libro, correggessero i propri cattivi costumi, ne assumessero di buoni e, infine, acquisissero quelle buone creanze che rendono a tutti gradito l'uomo ben costumato. Il Lombardelli era stato educato negli

anni del concilio di Trento, si dedicava all'insegnamento e alla grammatica e fruiva, di riflesso, di quel ritorno di fortuna che l'uno e l'altra godevano in quei decenni. Nel 1566, fresco di studi, aveva pubblicato un opuscolo *De' punti e degli accenti*, in cui riprendeva essenzialmente quanto scritto in argomento da Paolo Manuzio, e che in seguito avrebbe trasformato in più corposo volumetto<sup>3</sup>; due anni dopo era uscita una sua raccolta di fraseologia latina, anch'essa riveduta e ampliata in seguito<sup>4</sup>, e poi parecchi altri scritti di grammatica, morale e letteratura (Lombardelli entrò ripetutamente nel dibattito sulla *Gerusalemme Liberata*)<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Sul tema cfr. ora le relazioni (in corso di stampa) tenute da D. KNOX, O. NICCOLI, D. ROMAGNOLI al convegno *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, tenutosi a Bologna dal 7 al 9 ottobre 1993.

<sup>2</sup> O. LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi de' giovani libri III*, G. Marescotti, Firenze 1579, c.A3r. L'opera ebbe un'altra edizione pubblicata nel 1585. Sul Lombardelli - insegnante di retorica dal 1581, lettore di umanità nello Studio di Siena dal 1599 e membro dell'Accademia degli Umorosi di Cortona col nome di Tranquillo - cfr. la scheda biografica (e i relativi rimandi) di E. NATALI, in *Letteratura italiana. Gli Autori*, vol. II, Torino 1991, pp. 1076-1077. Cfr. inoltre, per qualche notazione sulla sua attività di linguista, F. D'OVIDIO, *Pei plagiaristi del Tolomei*, in "Rassegna bibliografica della letteratura italiana", I (1893), n. 2, poi in *Id.*, *Varietà critiche*, Caserta 1929, pp. 121-127, e *Id.*, *Nuovi appunti sulla storia dello Zeta*, in *Studi letterari e linguistici dedicati a Pio Rajna nel quarantesimo anno del suo insegnamento*, Firenze 1911, pp. 231-249.

<sup>3</sup> O. LOMBARDELLI, *De' punti e degli accenti che ai nostri tempi sono in uso. Tanto appresso i latini quanto appresso i volgari*, in Firenze appresso i Giunti 1566, 32 pp. (cfr. p. 31 per il rimando a Paolo Manuzio). La seconda e più ampia opera del L. in argomento fu da lui pubblicata quasi vent'anni dopo: *L'arte del puntar gli scritti*, in Siena appresso Luca Bonetti 1585, 256 pp.

<sup>4</sup> *Id.*, *Fioretti d'eleganza, cavati da i Romani autori*, Figliuoli di L. Torrentini e C. Pettinari, Firenze 1568; *L'eleganze toscane e latine d'Orazio Lombardelli. Rivedute da lui medesimo e di due tavole arricchite l'una volgare e l'altra latina*, in Firenze appresso Giorgio Marescotti 1586.

<sup>5</sup> *Della pronunzia toscana*, nella stampa Ducale, Firenze 1568; *I fonti toscani*, G. Marescotti, Firenze 1568; *Trat-*

come ben si addiceva ad un insegnante. I quattro libri *Degli uffizi e costumi dei giovani* si inserivano anch'essi perfettamente all'interno di questa fisionomia di docente legato all'umanesimo di ritorno degli anni '60 e '70 del Cinquecento.

Ma come procedere per ottenere una buona educazione dei giovani? per conseguirla, suggeriva il Lombardelli, occorrerà innanzitutto sradicare cattivi costumi e male creanze; ad essi, e ai relativi rimedi, sono dedicati i due primi libri dell'opera, che ci consentono un rapido sguardo su alcuni aspetti dei costumi giovanili che a controriforma avanzata apparivano ormai insopportabili, per l'uso libero degli spazi urbani che sottintendevano:

stanno su per i murelli a motteggiar i poveri, a contraffare stroppiati [...]. Le feste poi assedian le strade co'l giocare a la palla, al pallone, a la palla al maglio, al calcio e a la druzola, facendo a la pugna e a' sassi<sup>6</sup>.

Dove, al di là del virtuosismo dell'elenco, cogliamo un'eco e dei *Ricordi* di Saba da Castiglione (che per l'appunto aveva esortato i giovani a non dileggiare i pazzi, gli stroppiati attratti, i poveri?) e delle diffuse lamentele che vescovi e vicari delle città dell'Italia del Nord levavano nel constatare la concorrenza che i giochi di strada, e soprattutto il "fare a sassi", facevano nei gior-

ni di festa alle scuole della dottrina cristiana<sup>8</sup>.

Ma come potranno rimediare i padri, si chiede lo scrittore senese, alle male creanze o addirittura ai mali costumi dei figli? saranno opportuni innanzitutto le ammonizioni e i rimproveri; per i giovani contumaci saranno necessari anche i castighi: le percosse "con sottil verga, o con frusta, o con corde, o con baston", la carcerazione (e conosciamo l'estensione della pratica della carcerazione dei figli minori agli inizi dell'età moderna), l'allontanamento da casa. I ragazzi andranno tenuti "dentri i confini della modestia" (in questo caso la parola significa soltanto sottomissione<sup>9</sup>) sorvegliandoli attentamente, "con certa dissimulazione leonina e volpina, sì che i guardati e custoditi non si accorgano, se non sul fatto, d'esser stati osservati [...] [sarà bene] infinger di non veder alcune cosette de' figli, per rinfacciarle loro quando men se l'aspettano"<sup>10</sup>.

La sorveglianza "volpina" dei figli non esclude però, come si diceva, che possa essere proficuo per bene educarli mandarli per qualche tempo lontani da casa, per punirli o anche solo per sottrarli alle dolcezze ed ai vezzi della famiglia. Era un luogo comune di buona parte della trattatistica cinquecentesca sull'educazione, in particolare di quella di tradizione erasmiana, e il Lombardelli lo aveva già usato in precedenza<sup>11</sup>;

tato della tranquillità dell'animo, Luca Bonetti, Siena 1574; *Dell'eccellenza libri duo*, G. Marescotti, Firenze 1578; *Sopra il Goffredo del Sig. Torquato Tasso*, Giorgio Marescotti, Firenze 1582; *Dell'uffizio della donna maritata*, G. Marescotti, Firenze 1583; *Discorso intorno ai contrasti che si fanno sopra la Gerusalemme Liberata di Torquato Tasso*, Giulio Vassalini per Vittorio Baldini, Ferrara 1586; *Le condizioni del vero amico et altri discorsi in materia d'amistà*, G. Marescotti, Firenze 1590; *Oratio de Studiorum amicis retinendis*, Luca Bonetti, Siena 1607; e altri scritti di cui si farà cenno più oltre.

<sup>6</sup> LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi* cit., p. 11.

<sup>7</sup> SABBA DA CASTIGLIONE, *Ricordi*, Bartolomeo Bernardo da Parma, Bologna 1549, Ricordq X, c.IXr.

<sup>8</sup> Cfr. O. NICCOLI, *Compagnie di bambini nell'Italia del Rinascimento*, in "Rivista storica italiana", 101 (1989), p. 373.

<sup>9</sup> Sui molteplici significati della parola *modestia* in questi decenni cfr. G. POZZI, *Occhi bassi*, in *Thematologie des Kleinen. Petits thèmes littéraires*, hrsg. v. E. Marsch, G. Pozzi, Fribourg (Suisse) 1986, p. 193.

<sup>10</sup> LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi* cit., pp. 50-51, 63-64.

<sup>11</sup> O. LOMBARDELLI, *Trattato della tranquillità dell'animo* cit., p. 80. Sull'opportunità che il fanciullo sia sottratto al più presto alla famiglia e soprattutto alla madre e alle altre donne di casa cfr. già ERASMO, *Della institutio-*

qui però egli cita un passo di un altro moralista del suo tempo, Giovan Maria Memmo<sup>12</sup>, che altrove era giunto a lodare coloro "che servano tal modo, di non ammettere i figliuoli alla presenza paterna insin che non sono ben creati e costumati, anzi, dopo usciti dal governo delle nutrici, danno loro maestri saggi et accorti che gli allevino con buona creanza e dottrina"<sup>13</sup>.

Estirpati i cattivi costumi, occorrerà poi passare alla loro sostituzione con costumi e creanze buone. Tra i due, che devono andare di pari passo, vi è una distinzione che dovrà esser tenuta presente: buoni costumi potranno essere considerati il timor di Dio, il timor d'infamia, il desiderio d'onore, l'intenzione retta, l'onestà della vita, il parlare rispettosamente e l'operare giustamente; mentre le buone creanze consistono:

nella composizione delle membra, nel decoro del vestire, nella regola de' gesti, nella riverenza verso i maggiori e pari, nel rendimento della riverenza a pari e minori, nel correggere gli empiti naturali che disformano alcuna parte della persona o molestano i circostanti, e nei motti o facezie e burle<sup>14</sup>.

I costumi dell'animo passano in parte nella persona, e la creanza è indizio dell'animo: questo, occorre ricordare, era divenuto nel tardo medioevo un luogo comune della

letteratura monastica e clericale come di quella medica<sup>15</sup>. Certo qui ci troviamo di fronte ad una laicizzazione completa dell'assunto. Il senso del passo del Lombardelli sarà infatti da cogliersi nell'attenzione ad esprimere nel contegno del corpo, nei gesti, negli abiti il decoro e la riverenza resi necessari dal timor d'infamia e dal desiderio d'onore, che appaiono senz'altro il nucleo centrale dell'ideale umano proposto.

Le fonti alle quali il Lombardelli si richiama esplicitamente sono illustri, come il *Galathea* del Della Casa o il *Cortegiano* (di cui propone però di usare una edizione censurata), o meno famose, ma a lui più vicine nel tempo, come l'*Inamorato* di Brunoro Zampeschi<sup>16</sup>: un'opera in forma di dialogo che, seguendo la fortuna della trattatistica dei ruoli così diffusa in questi decenni<sup>17</sup>, si riprometteva di delineare il comportamento in ogni circostanza del perfetto innamorato. Ma lo scrittore senese ha anche fonti nascoste che sarà il caso di mettere in luce. Fermiamoci sul lungo capitolo che egli dedica al "decoro che i giovani debbono conservare nelle lor persone per la composizione delle membra"<sup>18</sup>. Sono venti pagine in cui ogni parte del corpo viene minutamente osservata e ogni sua positura viene prescritta o proscritta. Il capo sia in posa naturale, non rigido, non volto a terra ("indizio di

ne de' fanciulli come di buona hora si debbono ammaestrare alle virtù e alle lettere, Gabriel Giolito de' Ferrari, Venezia 1547, c.9r (ediz. originale latina Froben, Basilea 1529), e *Il novo cortegiano de vita cauta et morale*, s.l., s.d. [Tacuino, Venezia 1530?], c.41r.

<sup>12</sup> Ibid., p. 68; cfr. G.M. MEMMO, *Dialogo [...] nel quale dopo alcune filosofiche dispute si forma un perfetto Principe, et una perfetta Republica, e parimente un Senatore, un Cittadino, un Soldato, et un Mercante*, Giolito, Venezia 1563, p. 124.

<sup>13</sup> Ibid., p. 22.

<sup>14</sup> LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi* cit., p. 88.

<sup>15</sup> POZZI, *Occhi bassi* cit.; D. KNOX, "Disciplina". *Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 18 (1992), pp. 335-370; M. CH. POUCHELLE, *Corpo e chirurgia all'apogeo del Medioevo*, Genova 1990, pp. 202-203.

<sup>16</sup> *L'inamorato*. *Dialogo* di Brunoro Zampeschi signor di Forlimpopoli, Bologna 1565. Lo Zampeschi fu condottiero, ingegnere militare e poi duca di Candia: P-P. GINANNI, *Memorie storico-critiche degli scrittori ravennati*, t. II, Faenza 1769, pp. 474-476; C. PROMIS, *Biografie di ingegneri militari italiani dal secolo XIV alla metà del XVIII*, Torino 1874, pp. 580-583.

<sup>17</sup> C. DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, p. 254.

<sup>18</sup> LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi* cit., pp. 149-169.

pensieri occulti”), non reclinato sulla spalla (“è da ipocriti”), non appoggiato alla mano, e non venga premuto colle dita, né gratato; il cappello non sia chinato sulla fronte, né messo di traverso, né sia troppo lussuoso o ornato; i capelli non siano tenuti a zazzera come fanno i romiti, né inanellati come li portano le donne; la faccia sia lavata, la fronte non increspata o torva, ma “piana e tranquilla, sì che porga certa ingenuità e bontà”. Gli occhi non siano sfacciati o insolenti:

Il guardare in traverso e con fiera non conviene a’ giovani, fuorché in qualche onorata occasione ove bisogni contrastare. Non sieno gli occhi volubili e vagabondi, che hor qua e hor là vadan balestrando, perché è costume da pazzi; non fissi a terra, perché è da sospettosi e traditori; non sieno sporti all’infuore né palpitanti, massime col chiudere et aprire i leppi; né stupidi, né appostati, né impudichi; ma dimostrino piacevolezza, quiete, amicizia e modestia<sup>19</sup>.

“Sint oculi placidi, verecundi, compositi”, aveva scritto Erasmo nel *De civilitate morum puerilium*; e continuava:

non torvi, quod est truculentiae; non improbi, quod est impudentiae; non vagi ac volubiles, quod est insaniae; non limi, quod est suspiciosorum, et insidias molientium; nec immodice diducti, quod est stolidorum; nec subinde conniventibus genis ac palpebris, quod est incostantium, nec stupentes, quod est attonitorum (id quod in Socrate est notatum); nem nimirum acres, quod est iracundiae signum; non innuentes ac loquaces,

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>20</sup> ERASMO, *De civilitate morum puerilium*, Robert Etienne, Parigi 1549, p. 3.

<sup>21</sup> *Operetta utile del costumare i fanciulli*, in Modona per Antonio Gadaldino s.a., su cui cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino 1987, pp. 238-239 e 431.

<sup>22</sup> Nell’*Operetta utile* il passo sonava così: “Havranno gli occhi piacevolezza et vergogna et movimento ordinato, né riguarderanno di traverso, che questo è sguardo d’uom crudele, né saranno baldanzosi, che questa è poca vergogna, né instabili e volubili, che ciò dimostra follia, né si torceranno celatamente, che ciò fanno coloro che sospettano o che aprestano aguati, né s’apriranno fuor d’ordine, il che è da stolto, né si batteranno spesso, che questo è segno di poca stabilità, né saranno stupidi et immobili come hanno gli spaventati, et fu apposto a Socrate; né troppo ardenti, il quale è inditio d’ira, né cennanti e quasi parlanti, il quale è argomento di poca pudicitia, ma rappresenteranno un animo riposato, riverente et amico” (c.Aiiv).

<sup>23</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia* cit., p. 310.

quod est impudicitiae signum: sed animum sedatum ac reverenter amicum prae se ferentes<sup>20</sup>.

Insomma le righe del Lombardelli rappresentano un calco in qualche punto perfetto del passo erasmiano. Di più: tutto il capitolo dello scrittore senese che stiamo illustrando rappresenta un ampliamento esornativo, ma sostanzialmente fedele, di cinque paginette del *De civilitate*. Dell’opera di Erasmo esisteva anche una traduzione italiana anonima, commissionata verso il 1555 dal vescovo di Modena Egidio Foscarari all’umanista Alessandro Milani<sup>21</sup>, ma il Lombardelli si basava con ogni evidenza su di una edizione latina, poiché della versione italiana del Milani qui non si avverte in alcun modo l’eco<sup>22</sup>. Dunque il *De civilitate* ebbe in Italia, come si vede, una influenza decisamente meno limitata di quanto si sia creduto, radicata almeno in due diverse traduzioni, entrambe celate, una parziale e una completa, e anche a date alle quali ormai da un pezzo i libri dell’umanista olandese erano proibiti e percepiti come tali<sup>23</sup>.

Anche il seguito dello scritto del Lombardelli risente dell’influenza di Erasmo (e, in generale, della trattatistica dei buoni costumi cinquecentesca), certo con un’enfasi nuova sulle questioni d’onore e un formalismo esasperato che l’originale non aveva: si sarà notata sopra la caratteristica aggiunta “fuoché in qualche honorata occasione ove bisogni contrastare” al ben più mite detto erasmiano “Sint oculi [...] non torvi, quod

est truculentiae, non improbi, quod est impudentiae”. Le pagine del Lombardelli proprio nell’ampliare minuziosissimamente le prescrizioni di Erasmo le snaturavano; basti pensare che il senese dedica mezza pagina a come e dove sputare, e tre intere alle possibili posizioni delle mani, dilungandosi altresì, in modo che risulta insopportabile al lettore contemporaneo, su come stare o non stare sdraiati o seduti<sup>24</sup>. Significativo il divieto assoluto di correre (già Jacopo Sadoletto, che il Lombardelli conosceva e citava<sup>25</sup>, aveva preposto nell’educazione dei fanciulli il modello della *gravitas* a quello della *celeritas*<sup>26</sup>) e di inginocchiarsi, se non davanti a Dio<sup>27</sup>.

Lombardelli seguiva poi dilungandosi sulle cerimonie<sup>28</sup>, sulle precedenzae<sup>29</sup>, sul salutare e risalutare (non si salutano scomunicati, infedeli, donne non parenti, fanciulli, e in genere chi in passato non ha risposto al saluto<sup>30</sup>); trattava di *Qual esser debba il parlar de’ giovani*, dei loro ragionamenti, motteggi e burle<sup>31</sup>, su come regolarsi nel prestare e nel donare (significativo, e carico per il lettore di suggestioni antropologiche, il consiglio “se a voi è donato, ridonate, potendo, con più larga misura”<sup>32</sup>). Seguivano brevi indicazioni su come comportarsi a mensa (“Non inducan parlamenti malinconici e di

mal’augurio né raccontin cose funeste”<sup>33</sup>) che riprendono Erasmo ma anche la tradizione medievale delle cortesie da mensa, che del resto anche Erasmo ben conosceva e utilizzava, e che arriva alla fine del Cinquecento:

Mala novella mai non sia proposta / da te, ma parla sempre d’allegrezza / perché l’esser civil poco ti costa<sup>34</sup>,

scriveva ancora ai primi del XVII secolo Giulio Cesare Croce, traducendo le *Zinquanta cortesie da tavola* che Bonvesin de la Riva aveva elaborato tre secoli prima. Infine, il Lombardelli assegnava al giovane un orario quotidiano, che, nel suo intersecarsi di norme igieniche, di preghiera e di lavoro, ci ricorda Erasmo ma anche le tante *Regole di costumi cristiani a voi Scolari* che in quegli stessi anni venivano usate nelle scuole di dottrina per imprimere nei fanciulli le buone creanze cristiane<sup>35</sup>.

Era il Lombardelli un erasmiano? alla domanda si è, in un certo senso, già risposto. Sappiamo che il tardo Cinquecento foggia una proposta sostanzialmente unitaria di disciplina fisica e sociale dei fanciulli partendo da una ricca varietà di modelli diversi e in apparenza contraddittori; il Lombar-

<sup>24</sup> LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi* cit., pp. 158, 162-164, 170-171.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 27: “Giacomo Sadoletto nel principio dell’operetta del bene allevare i figliuoli”.

<sup>26</sup> I. SADOLETO, *De pueris recte ac liberaliter instituendis*, Parigi 1534, c.13r-v.

<sup>27</sup> LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi* cit., p. 171.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 178-182.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 182-186.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 186-190.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 190-200.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>34</sup> *Cinquanta cortesie ovvero creanze da tavola* di Giulio Cesare Croce. In Bologna, per Bartolomeo Cocchi al Pozzo Rosso, 1609, c.3v. Il poemetto di Bonvesin da la Riva è edito col titolo *De quinquaginta curialitatibus ad mensa* in *Le opere volgari di Bonvesin da la Riva*, a cura di G. CONTINI, I, *Testi*, Roma 1941, pp. 315-322. Sulla tradizione in cui Bonvesin si inserisce cfr. *ibid.*, pp. XXXI e LXXII, e D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull’etica medievale delle buone maniere*, in *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed età moderna*, a cura di D. Romagnoli, Milano 1991, pp. 58-60 (dove si fa espresso riferimento alla continuità tra Bonvesin ed Erasmo).

<sup>35</sup> M. TURRINI, “Riformare il mondo a vera vita cristiana”: le scuole di catechismo nell’Italia del Cinquecento, in “Annali dell’Istituto italo-germanico in Trento”, 8 (1982), pp. 435-441 e 488-489.

delli non si identifica completamente con questa proposta, rispetto alla quale si differenzia in particolare per la negatività dell'influenza da lui attribuita alla famiglia nell'educazione dei bambini, mentre altri autori, e soprattutto Silvio Antoniano, avrebbero dato alla figura paterna un ruolo preponderante e positivo<sup>36</sup>; ma certo è uomo del suo tempo, e utilizza le fonti a lui non contemporanee dando ad esse un contenuto che non è nel loro spirito originario (basti, per convincersene, rileggere i suggerimenti iniziali offerti ai padri sulla sorveglianza e i castighi imposti ai figli).

Rimane però interessante una verifica sugli elenchi di libri che lo scrittore senese suggerisce a diverso titolo ai suoi giovani lettori. Quello dell'elencazione è un genere retorico che rientra certamente nel gusto di un tardo cinquecentista, ma un bosco è fatto alla fin fine di singoli alberi, e in mezzo agli scaffali polverosi (almeno ai nostri occhi) che il Lombardelli ci descrive uno sguardo attento può individuare dei volumi che sembrano essere stati volutamente confusi e occultati fra gli altri.

Così fra i libri utili per la formazione religiosa e morale degli adolescenti lo scrittore senese menziona in primo luogo "l'Institution del Gropperio [...] il catechismo di Pietro Canisio [...] il catechismo di Pio V e l'Manuale del Concilio provinciale di Colonia"<sup>37</sup>; dove si noterà come l'autore intercala abilmente due catechismi di sicura ortodossia alle due parti di un'opera famosa e utilizzata largamente negli ambienti "spiri-

tuali" degli anni '30 del secolo e, soprattutto, nella Verona del Giberti, ma in seguito finita all'Indice per le sue ambigue posizioni sui temi della grazia e della giustificazione<sup>38</sup>. Più oltre, afferma che i giovani potranno utilmente attingere

da' libri spirituali come son l'opere di Luigi di Granata, di Serafin da Fermo, di Bonsignor Cacciaguerra, di Giovan Gerson, del Beato Vincenzio, d'Isaac di Siria, d'Enrigo Herp e di simili [...] da' libri morali d'Aristotile, di Platone, di Senofonte, di Tulio, di Seneca, di Plutarco, dell'uno e l'altro Gregorio, d'Antonino, d'Ambrogio, del Belvacense, del Vives, del Piccolomini, del Mondognetto e di simili; e anco da gli esempi di Valerio Massimo, di Battista Fulgoso, del Sabellico, di Battista Ignazio, e di Girolamo Garimberto; come da certi particolari autori come sono i Ricordi del Sabba, l'Opere morali del Muzio, il Gentiluomo di corte del Grimaldi, il Giovane cortigiano del Giraldi, il Dialogo de la degnità de l'huomo e altr'operette d'Alfonso Ulloa, il Cavalier del Sole, e l'Prencipe Cristiano<sup>39</sup>.

*In cauda venenum!* questa lunga lista, che ci offre non pochi motivi di curiosità (stupisce ad esempio leggere, nell'elenco iniziale di libri devoti, nomi di autori non più stampati da molti decenni e legati apparentemente ad una passata temperie culturale e religiosa, come quelli di Vincenzo Ferrer, Enrico Herp o Isaac il Siro), si conclude con l'indicazione di un'opera segnalata senza nome d'autore, che può certamente essere l'*Institutione del prencipe christia-*

<sup>36</sup> S. ANTONIANO, *Tre libri dell'educazione christiana dei figliuoli*, Sebastiano delle Donne, Verona 1584.

<sup>37</sup> LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi* cit., p. 37.

<sup>38</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma: G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, p. 254; M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, *Il Compendium*, Roma 1981, p. 347. L'opera era stata fatta stampare a Verona dal Giberti che intendeva utilizzarla per l'istruzione del clero: *Canones Concilii provincialis Coloniensis [...] Item Enchiridion Christianae Institutionis*, Veronae apud Antonium Putelletum 1541, fu ristampata nel 1543 e conobbe almeno un'altra edizione nel 1555: *Concilium Provinciale Coloniense anno M.D.XXXVI celebratum. Institutio compendiarie doctrinae christianae*, 2 pp., A. de Vianis, Venetis 1555. Il fatto che il Lombardelli citi le due parti dell'opera separatamente può far supporre che avesse presente quest'ultima edizione, che è per l'appunto in due volumi.

<sup>39</sup> LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi* cit., pp. 89-90.

no di Antonio Guevara<sup>40</sup>, ma nulla vieta che ne venne tirata nel 1585, e dal fatto che nel 1591 l'autore riuni per pubblicarli alcuni suoi brevi scritti degli anni '60 e '70 (dunque di parecchio antecedenti), di carattere prevalentemente epistolare e dedicati soprattutto all'organizzazione degli studi dei bambini, riuscendo però a farli stampare solo tre anni dopo<sup>43</sup>. Il tema della disciplina (definita "l'opera che si pone in ammaestrare i fanciulli in quella maniera di vivere la qual detta la legge e gli huomini valorosi approvano [...] per dritta e buona"<sup>44</sup>) era centrale nel libro, che ci si presenta come l'opera di un insegnante capace solo di ripetersi, riprendendo anche la consueta polemica contro l'educazione "troppo morbida" delle madri, che "nell'allevare i figliuoli [...] corrompono i loro costumi"<sup>45</sup>. I bambini perciò vanno mandati il più presto possibile a scuola, e lontano da casa. Era una posizione nell'insieme ormai invecchiata, propria, come s'è detto, dei trattati quattrocenteschi o di ispirazione erasmiana; ma Lombardelli, lo abbiamo visto, amava mescolare alle idee dell'età che si trovava a vivere altre di un passato che doveva sembrargli ancora ricco di saggezza e di pietà.

L'impressione complessiva che si riceve dalle indicazioni sinora offerte è quella di un personaggio che manteneva affezione ad un corpus abbastanza compatto di letture già fatte in giovinezza (forse, ma questa è un'ipotesi del tutto gratuita, dietro consiglio di un maestro<sup>41</sup> che le avesse fatte a sua volta nei decenni precedenti), e che quindi finiva coll'intramezzare in un quadro culturale che nell'insieme era tutto del suo tempo ricordi di un passato sostanzialmente concluso, quello della Siena umanista, ereticale e repubblicana degli anni '40 e '50: in breve, mere sopravvivenze. Che queste sopravvivenze potessero darsi rimane egualmente un dato che non è privo di interesse, anche perché nel 1579 il possesso e la lettura di libri all'Indice erano comunque, com'è ovvio, comportamenti a rischio e significativi, se non di una presente scelta personale, almeno di residuo di scelte passate proprie o altrui<sup>42</sup>.

Il libro del Lombardelli rispondeva ad una richiesta diffusa e dovette avere una certa fortuna. Ciò risulta dalla ristampa

<sup>40</sup> Bartolomeo L'Imperadore e Francesco Veneziano, Venezia 1543.

<sup>41</sup> Il primo scritto del LOMBARDELLI, *De' punti e de' gli accenti* cit., è dedicato con parole affettuose al suo precettore Vittorio Cerratti (p. 5).

<sup>42</sup> Può essere utile segnalare che nel 1598 il Lombardelli ricordava con un certo dispetto le difficoltà che aveva incontrato nei suoi studi sulla lingua toscana del Trecento "perché fu proibito il Decamerone allora che io mi apparecchiava a valermene" (Id., *I fonti Toscani* cit., c.+5r).

<sup>43</sup> O. LOMBARDELLI, *Il giovane studente*, La Minima Compagnia, presso F. Uscio, Venezia 1594. I tre anni intercorsi tra la preparazione del volume e la sua pubblicazione si deducono dalle date delle due dediche (25 giugno 1591 e 7 giugno 1594, rispettivamente cc.6r-7r e +2r-+5v).

<sup>44</sup> *Ibid.*, c. 2r.

<sup>45</sup> *Ibid.*, c. 5r.



HANS HOLBEIN il Giovane, *Erasmus da Rotterdam* (1535). (Silografia)

ERASMO. L'UMANESIMO IN CROAZIA  
E LA CULTURA MUSICALE NEL XV E XVI SECOLO

I contatti tra Erasmo e gli umanisti croati sono stati numerosi e pieni di fruttuosi scambi di idee. Questo fenomeno merita uno studio dettagliato. In questo momento, trattando il problema di rapporti tra l'opera erasmiana e l'umanesimo in Croazia, ci limiteremo ad un aspetto specifico: l'influsso delle idee di Erasmo nella cultura musicale nel XV e XVI secolo. Pure, studiando questo problema dobbiamo cominciare con alcune note introduttive.

L'umanesimo in Croazia si diffuse da una parte in un periodo di viva attività culturale e di difficile situazione politica dall'altra. Sul territorio dell'Istria, della Dalmazia e della Croazia settentrionale la storia politica e quella culturale si sono fuse e intrecciate così saldamente, che, quando si discute di queste aree, le nozioni di cultura e di storia spesso neppure oggi vengono distinte con sufficiente chiarezza e precisione. Comunque, si può dire che la cultura rappresentava quella costante che spesso superava gli instabili confini politici.

La vita culturale in Croazia nel XV e XVI secolo era costantemente collegata con i movimenti culturali europei. L'Adriatico univa la costa istriana e dalmata con l'ambiente culturale mediterraneo e le vie marittime rendevano possibili i rapporti tra

gli intellettuali. Nello stesso tempo l'Istria e la Dalmazia, appoggiate da un vasto retroterra continentale, facevano parte di una più ampia area etnica e culturale croata.

Situate nel crocevia di influenze che provenivano soprattutto dalla penisola Apenninica e dalla corte degli Asburgo e trovandosi inoltre a contatto con la turbolenta situazione politica dei Balcani, turbata dalle incursioni ottomane, l'Istria e la Dalmazia entrarono a far parte del mondo umanistico con tutte le loro specifiche potenzialità culturali. Nel XV e XVI secolo la maggior parte dell'Istria e della Dalmazia erano "domini da mar" veneziani, cioè territori sotto la diretta giurisdizione della Serenissima. La Repubblica di Dubrovnik era stata indipendente e libera città - repubblica. D'altra parte, la Croazia settentrionale si trovava sotto la giurisdizione del Banato di Croazia ed era sotto gli influssi politici e culturali degli Asburgo e della corte di Matteo Corvino.

Nel XVI e XVII secolo l'Istria, la Dalmazia, la Repubblica di Dubrovnik e la Croazia settentrionale - come peraltro né prima, né per alcuni secoli dopo quel periodo - non formavano un'unica entità amministrativa e statale. Le molteplici influenze culturali erano la diretta conseguenza della complessa situazione politica. Considerando l'influenza di Erasmo nel umanesimo

croato, dobbiamo essere coscienti dell'eterogeneità di vari circoli umanistici e delle varie tendenze culturali esistenti in Croazia<sup>1</sup>.

Marko Marulić Spalatensis (1450-1524), considerato "il padre della letteratura croata", l'autore di una ricca opera letteraria in latino e in croato, già durante la vita godeva di una fama internazionale. In una lettera che Marulić inviò all'umanista ed archivescovo spalatense Toma Niger leggiamo:

"(...) Erasmi Roterodami libello, quos misti, accepi, pietatis eruditionisque plenos nec eloquentiae minus. Magna me afficiunt uoluptate legentem. (...) At nunc Erasmo autore ipsa ecclesiae sanctae structura, quae per istorum simpliciter philosophantium negligentiam pene nuda erat, pristinis recalescit pigmentis rhetoricisque coloribus linita illustratur. Gaudere igitur et exultare maxime nos decet, quod iam Deo propicio res restituit in integrum coepit. Rursum sacrarum litterarum schola suos habitura est Hieronymos, suos Ambrosios, si modo, qui Erasmus emulari uolerint, reperientur. Cuius uenustas admodum conscripiones cum abs Te nuper acceperin, ne omnino ingratus uidear, Herculem, Uoue quondam natum, sed iterum proxima foetura apud nos aeditum, ad Te destinauimus. (...)"<sup>2</sup>.

Questa lettera (datata nel 1519) doveva figurare come dedica davanti il testo *Liber de laudibus Herculis*, che Marulić stampò nel 1524. Pure, la lettera non fu stampata e nell'autografo certi passi sono stati cancellati (nella trascrizione sono in corsivo). Proba-

bilmente, o Marulić o il suo editore volevano evitare di provocare i circoli ecclesiastici. Pure, noi dobbiamo sottolineare che, nonostante la difficile situazione politica, l'attività della Chiesa in Dalmazia nel XVI secolo è caratterizzata da una notevole coerenza e omogeneità. Le idee radicali di Erasmo sui preti ignoranti e "nocivi" non erano accolte solo da uno strato sottile della borghesia benestante. La causa di questo fenomeno è facile da capire: nella Dalmazia, dove si sentiva il pericolo ottomano, i preti rappresentavano una straordinaria forza coesiva ed erano in stretti rapporti con il popolo.

Una fertile corrispondenza si è sviluppata tra Erasmo e Jakov Baničević (Banisius) (1466-1532). L'umanista e diplomatico Curzolano Baničević, come diplomatico operò oltre che nelle corti di Massimiliano I e Carlo V, anche per parecchi papi. La sua corrispondenza con Erasmo negli anni 1517-1519, sebbene interessante per lo studio di questo umanista, (in una lettera Erasmo, ricordando la sua patria, lo chiama "Illyrico meo"), ci dice poco dell'eventuale influsso di Erasmo in Curzola. Comunque, i testi diplomatici di Baničević, che Erasmo ha citato nel suo *Farage nova epistolarum Des. Erasmi Rotterdami ad alios...* meritano uno studio più approfondito<sup>3</sup>. Sarebbe interessante studiare anche le relazioni tra Erasmo e Felix Petančić (Pettancius Raguseus) (c.

1455-c. 1517) calcografo, miniaturista e scrittore, presso la corte di Matteo Corvino a Buda<sup>4</sup>.

Interessanti furono pure i contatti che si svilupparono tra Erasmo e Franjo Trankvil Andreis (Tranquillus Andronicus Parthenius) da Traù (1490-1571); Antun Vrančić (Antonius Verantius) da Sebenico (1504-1573) e Franjo Niger. Nel *Opus de conscribendis epistoli* Erasmo polemizza con parecchi precursori, tra l'altro con l'epistolografo Franjo Niger e il suo trattato *Modus epistolandi*. Le loro opere nella Università di Cracovia sono state le preferite nel campo di epistolografia. I loro compendii hanno ispirato l'epistolografia di Antun Vrančić, uno dei numerosi Croati che, nella seconda metà del XV secolo, furono protagonisti del circolo umanistico del re ungarico Ivan Zapolja<sup>5</sup>.

Nella corte di Ivan Zapolja operava, tra gli altri, il trauriense Franjo Trankvil Andreis<sup>6</sup>. La sua corrispondenza con Erasmo è abbastanza scarsa, ma "Tranquillus Parthenius" figura come uno degli inerlocutori centrali dei *Colloquia*, nel capitolo *Convivium poeticum*. Mentre gli altri partecipanti al dialogo - Hilarius, Crato, Mus, Canirus, Leonardus e la padrona di casa Margareta - chiacchierano sulle possibilità del perfezionamento intellettuale. Le riflessioni dell'Andreis si concentrano sulla necessità di organizzare la guerra contro i Turchi, ma esse non corrispondono con le percezioni di

Erasmo sul pericolo ottomano. Purtroppo, le categorie come *tranquillitas* e *humanistas* dall'*Antibarbarus* erano categorie con le quali gli umanisti croati non potevano condividere tutti loro i sentimenti. Durante il XVI secolo i Turchi occuparono un terzo del territorio croato, dal quale non sono rimaste che le *reliquae reliquiarum olim magni et inclyti Croatiae*.

Erasmo ha ispirato l'umanesimo in Croazia in diversi modi: le sue idee antiecclesiastiche hanno influenzato i ristretti circoli degli "heretici" della borghesia benestante e degli intellettuali; la sua abilità di scrivere ha animato i suoi seguaci e i discepoli, mentre la sua tolleranza a proposito del pericolo ottomano non venne pienamente condivisa. Il suo influsso sull'umanesimo croato derivava da un più vasto scambio di idee e di relazioni tra i territori croati e i paesi europei. La conoscenza delle sue opere nelle terre croate venne dall'Italia. Particolarmente dal territorio istriano e dalmata che era esposto a notevoli e spesso decisive influenze che irradiavano dalla sponda opposta dell'Adriatico.

Concentriamoci ora su un aspetto dell'umanesimo in Croazia, cioè sulla cultura musicale, e vediamo quali furono i riflessi erasmiani in tale settore della cultura<sup>7</sup>.

È ben noto che la cultura musicale europea tra il XIV e XVI secolo fu influenzata dalle generazioni di compositori francofiamminghi, dotati e fortemente produttivi.

<sup>1</sup> In generale sull'umanesimo in Croazia cfr. VLADIMIR VRATOVIĆ, *Croatian Latinity and Mediterranean Constant*, Zagreb-Dubrovnik: Croatian P.E.N. Centre & Most / The Bridge, 1993. V. anche NIKICA KOLUMBIĆ, *Hrvatska književnost od humanizma do manirizma* (La letteratura croata dal umanesimo al manirismo), Zagreb: Nakladni zavod MH, 1980.

<sup>2</sup> Cfr. MARKO MARULIĆ, *Latinska manja djela I (Opera latina minora)* (nella collana *Opera omnia*, XI), a cura di BRANIMIR GLAVIČIĆ, Split: Književni krug, 1992, pp. 21-22. Cfr. *ibi* lo studio di Glavičić "Marko Marulić i Erazmo Rotterdamski" (Marko Marulić ed Erasmo), pp. 9-22.

<sup>3</sup> Cfr. MARINKO GIVOJE, *O vezama Erazma Rotterdamskog i Jakova Baničevića* (Sui contatti tra Erasmo e Jakov Baničević), *Zbornik otoka Korčule*, 1 (1970), pp. 97-98. Non a caso un paio di libri erasmiani e contro di lui hanno trovato loro posto nella biblioteca privata da una famiglia curzolana; cfr. AMBROZ KAPOR, *Renesansna biblioteka Žilković u Korčuli* (La biblioteca rinascimentale Žilković a Curzola), *Biblioteka*, 18 (1-3), Beograd, 1966, pp. 97-119.

<sup>4</sup> Più dettagliato sugli umanisti croati attivi nella corte di Matteo di Corvino cfr. nel MARIANNA D. BIRNBAUM, *Croatian and Hungarian Latinity in the Sixteenth Century*, Zagreb-Dubrovnik: P. E. N. Croatian Centre & Most / The Bridge, 1993.

<sup>5</sup> Su Antun Vrančić (Antonius Verantius) cfr. M.D. BIRNBAUM, *Op. cit.*, cfr. anche DARKO NOVAKOVIĆ - VLADIMIR VRATOVIĆ, *S visina sve, Antun Vrančić* (Tutto dall'altezza), Zagreb: Globus, 1979.

<sup>6</sup> Cfr. M.D. BIRNBAUM, *Op. cit.*, e NIKICA KOLUMBIĆ, *Krvava rijeka, Franjo T. Andreis* (Fiume sanguinoso), Zagreb: Globus, 1979.

<sup>7</sup> In generale sulla cultura musicale croata del Rinascimento cfr. GUSTAVE REESE: *Music in the Renaissance*, New York, Norton, 1959, pp. 757-762 (il capitolo di DRAGAN PLAMENAC, *Music in the Adriatic coastal areas of the Southern Slavs*, pp. 757-762). V. anche LOVRO ŽUPANOVIĆ, *Centuries of Croatian Music I*, Zagreb: Music Information Center, 1984 e il mio articolo *La cultura musicale in Istria e in Dalmazia nel XVI e XVII secolo, principali caratteristiche storiche, geopolitiche e culturali*, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 23 (1992), 2, pp. 141-152.

Basta ricordare i nomi come Josquin des Près, Nicolas Gombert, Adrian Willaert e Orlando di Lasso. La loro raffinata tecnica contrappuntistica si sentì anche nel sud croato, nella Dalmazia e persino nella Repubblica di Dubrovnik. Le penetrazioni nordiche nella costa orientale dell'Adriatico sono interessanti non soltanto dal punto di vista locale, ma anche internazionale. Contatti musicali tra i maestri "oltramontani" e i compositori istriani e dalmati erano vivaci, intensi e fruttuosi.

Sulla base dei dati d'archivio, possiamo evidenziare un gruppo di musicisti franco-fiamminghi nella costa croata, cioè nella Repubblica di Dubrovnik, già all'inizio del Trecento. Più tardi, nel 1449, "Tres Cantores Francigene" venivano impegnati nella cappella ducale e prendevano regolarmente parte al servizio della cattedrale di Dubrovnik. Numerosi altri musicisti, come per esempio Gallus Piffarus, Andreas de Flandria e Johannes Flamengus promuovevano a Dubrovnik l'arte musicale "oltramontana". Il capo della cappella ducale, detto *magister cappellae*, era considerato come il più importante personaggio musicale nella Repubblica.

Questo servizio venne svolto nel periodo tra 1554 e 1658 dai tre membri della famiglia franco-fiamminga Courtoys<sup>8</sup>. Lambert Courtoys (il Vecchio), il suo figlio Henrik e Lambert Courtoys (il Giovane) hanno svolto a Dubrovnik molte attività musicali. Il più fertile come compositore fu Lambert Courtoys (il Vecchio), autore di varie composizioni vocali e strumentali, tra l'altro di una raccolta di *Madrigali a cinque...* (*In Venetia, Appresso gli heredi di Francesco Ram-*

*pazzetto*, 1580) dedicata a "Alli Mag. ci Sig. ri li Signori Michiel Marin di Bona, Nicolò Giovanni Gondola, Marco Tomaso Baseglio, Gentilhuomini Ragusei" e una serie di madrigali spirituali (intitolata *Canzon. Sei parte*) nella raccolta *Musica spirituale, libro primo di canzon et madrigali a cinque voci composta di diversi come qui sotto...* (*In Vinegia, Appresso Girolamo Scotto*, 1563).

Nei madrigali spirituali a cinque, dove Courtoys ha usato un'abbastanza libera forma di *via crucis*, si può evidenziare una libera "dottrina" ecclesiastica. Componendo i suoi madrigali spirituali nel ciclo di "sei parte" (*Destra di qual amor, Piagata man, O destr'amabil, Sinistra pianta, Pien d'amoroso* e infine *In somm'amor*) Courtoys ha usato il linguaggio di melodia espressiva, sebbene non cromatica. Basti vedere i primi passi nel madrigale *Pien d'amoroso. Quinta parte*. (Es. 1).

Bisogna sottolineare che in questa raccolta, oltre Courtoys, hanno contribuito Ian Nasco, Adrian Willaert, Vincenzo Ruffo e Crisostimo da Verona, tutti compositori di una forte integrità intellettuale e di stile ecclesiastico ben riconoscibile. La loro "eresia" nella raccolta "posttridentina" si può ravvisare nello stile manieristico e nella grammatica musicale cromatica e non-riservata.

Uno dei nomi più importanti nella musica rinascimentale dei paesi croati fu Julije Skjavetić (Giulio Schiavetti/o) da Sebenico<sup>9</sup>. Le notizie biografiche sono purtroppo assai scarse, ma il suo *opus musicum* (mottetti e le composizioni secolari, madrigali e gregesche) rappresenta l'arte polifonica nel

periodo di maggiore fioritura. Interessante è soprattutto la raccolta di *Motetti a cinque et a sei voci. Libro primo* (*In Vinegia appresso Girolamo Scotto*, 1564), un'opera dedicata "All'illustre et Reverend.mo Monsignore Girolamo Savorgnano vescovo di Sibenico". Il vescovo Savorgnano fu attivo nel Concilio di Trento e abbiamo notizie che Skjavetić faceva parte della sua corte nel Concilio<sup>10</sup>. Comunque, possiamo dire che Skjavetić, come pure gli altri compositori rinascimentali dei paesi croati, fu cosciente dei problemi della riforma della Chiesa Romana e del rinnovamento della musica ecclesiastica. Pure, i mottetti dello Skjavetić si inseriscono nella tradizione contrappuntistico-polifonica che precede il Concilio. Già D. Plamenac ha accennato: "Spesso la loro struttura è fondata sulle severe basi costruttive dei *cantus firmi*, che nelle voci medie sono cantati in forma canonica alla maniera

dei maestri 'neerlandesi'"<sup>11</sup>. Così il *cantus firmus del Pater noster* segue la melodia liturgica (cfr. *Missale Romanum*, p. 346), ma in una forma assai parafrasata. (Es. 2)

Sia Lambert Courtoys a Dubrovnik che Julije Skjavetić nella sua nativa Sebenico, (come peraltro i non pochi compositori di rilievo locale), furono seguaci della cristallizzazione stilistica polifonica, iniziata dai maestri "oltramontani". Anzi, ambedue erano non-conformisti, cioè i compositori ispirati dal clima intellettuale nel sud croato.

Grazie a questo clima dei circoli umanistici nelle varie città croate, la cultura musicale nel Quattrocento e Cinquecento era caratterizzata da una vivace attività. Uno degli stimoli più decisivi per lo sviluppo dell'Umanesimo in Croazia furono proprio gli artisti, scienziati e letterari "oltramontani", "neerlandesi", tra i quali l'*Erasmus Desiderius* era di gran lunga il più importante.

<sup>8</sup> Sulla famiglia musicale Courtoys e sugli altri "oltramontani" a Dubrovnik cfr. MIHO DEMOVIĆ, *Musik und Musiker in der Republik Dubrovnik von Anfang des 11. Jahrhunderts bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Zagreb: Musikinformationszentrum, 1981.

<sup>9</sup> Cfr. DRAGAN PLAMENAC, *Su Julije Skjavetić, (Giulio Schiavetti) e i "Motetti a cinque et a sei voci" del 1564 (annotazioni bibliografiche)*, *Subsidia Musica Veneta*, Voll. II, 1981, pp. 21-38; v. anche l'edizione critica Julije Skjavetić (Giulio Schiavetti), četiri moteta Julije Skjavetić, *Quattro mottetti*, a cura di D. PLAMENAC (nella collana *Spo-menici hrvatske muzičke prošlosti*, vol. 3), Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1974.

<sup>10</sup> Cfr. FULVIO BONATI, *Gerolamo Savorgnan, vescovo di Sebenico, Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Udine*, ser. VII, 1970-1972, vol. IX, p. 17: "Tra i personaggi degni di qualche considerazione che accompagnano il Nostro G. Savorgnan a Trento vi erano il musico Giulio Schiavetto, veneziano di origine forse friulana, il quale fece autore di madrigali ed altre apprezzate composizioni".

<sup>11</sup> D. PLAMENAC, *Su Julije Skjavetić...*, op. cit., p. 28.



*Pien d'amoroso*

*Quinta parte (a cinque)*

Pien d'a moro so inestinguibil  
 Pien d'a moro so inestinguibil fusco pet  
 Pien d'a moro so inestinguibil fus  
 Pien d'a moro so, inestinguibil fus

quibil fusco      Petto della mia vita  
 fusco      Petto della mia vita  
 to della mia vita      di petto della mia vita  
 co      petto della mia vita      della mia vita  
 co      petto della mia vita

Es. 1 - LAMBERT COURTOYS *Pien d'amoroso*. Quinta parte (dalla raccolta *Musica spirituale* (Venezia, 1563); trascr. Siro Cisilino, ms (Fondazione Cini, Istituto di Musica).

### 3. Pater noster (a 6)

SOPRAN Pa - - - ter no - - - ster qui es in coe -  
 ALT Pa - - -  
 TENOR I  
 TENOR II  
 BAS I Pa - - - ter  
 BAS II

lis, Pa - ter no - ster qui es in coe - lis, Pa -  
 ter no - ster qui es in coe - lis, Pa - - - - ter  
 Pa - - - - ter no -  
 no - ster qui es in coe - - - - lis, qui es in coe - -  
 Pa - - - - ter no - ster qui es in coe -

Es. 2 - JULIJE SKIAVETIĆ (Giulio Schiavetti), *Pater noster* (dalla raccolta *Motetti a cinque et a sei voci. Libro primo*, Venezia, 1564); trascr. DRAGAN PLAMENAC: *Julije Skiavetić* (Giulio Schiavetti), *Četiri moteta* (Quattro mottetti), Zagreb: JAZU, 1974, p. 16.

ALL'ILLVSTRE ET REVEREND. MONSIGNORE  
GIROLAMO SAVORGNANO VESCOVO DI SIBENICO,  
PATRON MIO OSSERVANDISSEMO.



PERCHE ogni di trofia il memoria delli benefici, che ho ricevuto da V. S. Illustrissime et Reverendissime, et confesso di non potere corrispondere con la mia feracità alla millefima parte di quello ho deliberato non per cercare d'vsar d'obbligo, che questo mi seria impossibile, ma per dimostrarmele in quella parte che posso, grato scruuatore, di dedicarle ancora questo mio primo libro di motetti à cinque voci, per rendermi commente che essendo quest'opera meta in casa sua, et cantata dalla sua amare molezza, debba vsare sotto il suo nome: et accioche quel medesimo signor che l'ha nodrita, sia ancora in mia singolar difesa. V. S. Reverendissima che riguardando più al deuto animo mio, che alla bellezza del soggetto, si degni d'acceptar con la sua fortissima benignità, queste mie poche fatiche, et essermi non men gagliardo protettore in questo, che mi è larghissimo benefattore nel resto: et come à tale bacio humilmente le mani, et nella sua nobilissima gratia mi raccomando con tutto il core.

De Trento li 28. Decembre. 1563.

D. V. S. Illustrissime et Reverendissime.

Deuto et obligatissimo scruator

Giulio schiametto.

La dedica e la prima pagina dalla raccolta *Motetti a cinque et a sei voci. Libro primo* (Venezia, 1564) di J. Skjavecic.

FRANCO ROSSI

## NOTE SUGLI OLTRAMONTANI, ERASMO E LE EDIZIONI LIUTISTICHE

«La storia del liuto è la storia di una civiltà: riflette un gusto, una evoluzione, una prassi, molteplici componenti del pensiero; si configura, in una parola sola, in uno stile di vita. Nel tracciare il percorso della lunga e tenace presenza dello strumento nella cultura musicale europea o specificatamente italiana, non si può prescindere da una valutazione di ordine tecnico che fissa i punti salienti della trasformazione visibile della forma, alla ricerca di un perfezionamento delle possibilità sonore in ordine al crescente manifestarsi dei repertori e del gusto musicali. Ma al di là di tali presupposti d'indagine il liuto rappresenta un punto d'incontro di tendenze emotivo-musicali fissate nella chiara visione di un mondo culturale lontano ma vivo: il Rinascimento»<sup>1</sup>.

Gli anni nei quali Erasmo cresce e produce sono gli stessi nei quali la musica coglie un momento di grande prestigio e di pari interesse: l'incontro tra i musicisti d'oltralpe (gli "oltramontani" di tanti scritti) con le molteplici realtà offerte dalle corti italiane; sono i giorni nei quali l'arte della stampa contagia la musica, è il periodo nel quale infine prendono forma le prime vere,

autentiche e riconosciute composizioni strumentali.

L'idea di trasferire il complesso sistema di notazione musicale dell'epoca in un nuovo modo più lineare è certo figlio del Rinascimento, ma è anche conseguenza di fatti pratici, legati a quella nuova forma di diffusione musicale, la stampa appunto, che in pochi lustri contribuirà in maniera determinante a far conoscere ovunque composizioni originariamente ritenute "reservate" non solo come comprensibilità ma anche come pertinenza. La presenza della intavolatura non a caso si fa più viva proprio negli anni che vanno dalla seconda metà del Quattrocento alla prima metà del secolo successivo. Non solo, ma mentre l'intavolatura organistica effettivamente sboccia nel secolo precedente, quella liutistica viene a manifestarsi proprio negli anni "italiani" di Erasmo. Profonda è anche la differenza di intenti, di metodi nei vari tipi di intavolature: quella organistica, sia pure di tipo tedesco, nasce in modo quasi spontaneo vista la stretta parentela che lega lo stesso rigo musicale a una tastiera di tipo cembalistico. Al contrario l'intavolatura liutistica italiana garantisce la totale autonomia tra notazione musi-

<sup>1</sup> Introduzione di Francesco Luisi a FRANCO ROSSI, *Il liuto a Venezia tra Rinascimento e Barocco*, Venezia, Arsenale Editrice 1983, p. 5.

cale e strumento: la riproduzione di un rigo di sei linee, che raffigurano i cori dello strumento, nulla ha a che vedere con il pentagramma musicale; non siamo di fronte ad un accrescimento da tetra a pentagramma e da penta ad esagramma: siamo di fronte ad una rappresentazione pratica, reale, di una situazione, di una posizione della mano sinistra, che garantisce non solo (o non tanto) una semplificazione dell'apprendimento quanto una trasposizione meccanica tra strumenti di maggior diapason a strumenti inferiori e quindi più acuti, rendendo quindi possibile come in pochi casi quell'accompagnamento della voce che il Rinascimento aveva preso a modello. Non a caso nel capitolo XIII del II Libro del *Cortegiano* alla domanda di Gasparo Pallavicino che chiede quale «musica "sia la migliore tra tutte et a che tempo debba il cortegiano operarla" viene risposto da messer Federico Fregoso che definisce "bella musica" sia la polifonia che il canto accompagnato alla viola, ma soprattutto gli sembra "gratissimo il cantare alla viola per recitare, il che tanto di venustà et efficacia aggiunge alle parole che è gran meraviglia"»<sup>2</sup>.

E' questa, a veder bene, proprio il tipo di musica ufficialmente avversato da Erasmo: profana, legata allo strumento, apparentemente priva di quella "ars" che era caratteristica scontata degli oltramontani, musica che anticipa di più di mezzo secolo le innovazioni del tutto italiane della camerata de' Bardi. D'altra parte la presenza di uno strumento (viola e liuto sono in qualche modo intercambiabili nel *Cortegiano*) garantisce quel concetto di armonia inteso in senso moderno, come è confermato nel seguente passo: «Sono ancor armoniosi tutti gli strumenti da tasti, perché hanno le consonantie molto perfette e con facilità vi si possono far molte cose che empiono l'ani-

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

mo di musicale dolcezza. ... Dà ornamento e gratia assai la voce umana a tutti questi instrumenti, de' quali voglio che al nostro cortegian basti aver notitia; et quanto più però in essi sarà eccellente, tanto sarà meglio»<sup>3</sup>.

Non può essere visto quindi come un caso che nel 1505, dopo la concessione del privilegio di stampa a Ottaviano Petrucci, la Signoria di Venezia prenda in esame la richiesta di Marco da l'Aquila, buon musicista ma noto solo per questo scritto come aspirante stampatore:

«Serenissimi Principi ejusque Sapientissimo Consiglio. Humiliter supplica el servitor de la Sublimità Vostra Marco da l'Aquila cum sit che cum grandissima sua fatica et spesa non mediocre e habii inzegnato a comune utilitate de quelli che se delectarono sonar de Lauto nobilissimo Istrumento pertinente a Vay Zentilhomini far stampar la tabullatura, et rasone de metter ogni Canto in Lauto cum summa industria, et arte; et cum molto spendio di tempo, et facultade sua: la qual opera non mai e sta stampata: Se degni la Illustrissima Signoria Vostra concieder de special gratia al prefato supplicante vostro fidelissimo: che alcun chi esser se vogli si in questa Città de Venetia, come in tutte altre terre, et lochi nel dominio de la Sublimità Vostra non ardisca, over prosama far stampar alcuna tabullatura de lauto de alcuna sorte, nec etiam se alcuno la stampasse extra ditionem Illustrissimi Domini Vestri, possi quella vender, over far vender in questa Città ne altrove nel predicto Dominio, sotto pena, sì a quelli, che la stampasseno in le terre de la Sublimità Vostra, come a quelli la conducesseno a vender in ipse terre de perder irrimissibiliter le loro opere et libri tabullati et per cadauno de quelli stampati, over venduti pagar Ducati X. Il terzo de la qual pena sia del accusator, un terzo de quel rector over Magistrato a chi sara facta la accusa, et l'altro terzo de epso supplicante acido el possi cum tal gratia de Vostra Celsitudine continuar a vender le ditte opere et libri tabullati et che al-

cun non gli toglia la industria et utilità che cum tanti sudori, et vigilie el prefato fidelissimo supplicante se ha acquistato, et questa prohibitione se intendi valer per anni X, come in similibus ad altri e sta concesso: ai piedi de la qual Sublimità Vostra humiliter se ricomanda. Die 11 Martii 1505»<sup>4</sup>.

Dopo due anni esce invece la prima intavolatura edita da Ottaviano Petrucci, che già possiede un generico privilegio di stampa da parte di Venezia e che nei cinque anni che vanno dalla sua prima stampa<sup>5</sup> alla richiesta di Marco da l'Aquila ha già dato buona prova di sé, esibendo un costante controllo della qualità estetica dei propri prodotti, che sono certamente in linea con le migliori produzioni editoriali della pur accortissima Venezia<sup>6</sup>.

Ma in cosa consistette l'importantissima attività liutistica petrucciana? Non tantissime cose in assoluto: quattro libri certi di intavolatura per solo liuto (dei quali solo tre pervenutici) e due di riduzioni per canto e liuto<sup>7</sup>. Al di là di questo materiale, scarso in paragone a quanto appare nell'insieme della produzione dell'editore (ben 11 edizioni

frottoliche, ad esempio)<sup>8</sup> e ancor più modesto ove si consideri l'assenza totale di ristampe di queste opere, laddove le rimanenti vantavano talvolta anche più ristampe successive<sup>9</sup>. Dal momento che sembra difficile che la sorte si sia accanita nei confronti delle intavolature (per quanto del terzo libro, attribuito a Giovan Maria Alemanno, ci sia rimasta solo una preziosa annotazione d'acquisto nel catalogo di Fernando Colombo ancor oggi alla Biblioteca Colombina di Siviglia)<sup>10</sup> stupisce che libri ben diffusi e talvolta invidiati non abbiano poi avuto quel riconoscimento editoriale e quindi economico che ci si aspettava. Forse la stessa allusione dell'Antico era dettata non dall'invidia per un successo esagerato quanto da un palese disprezzo nei confronti di uno strumento ritenuto, certamente a torto, meno valido della tastiera e della più pura arte vocale?

Comunque siano andate le cose i primi due libri di intavolatura liutistica sono affidati all'opera di un conterraneo di Petrucci, Francesco Spinacino, anche lui originario di Fossombrone. «L'intera opera dello Spina-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>5</sup> Si tratta della prima edizione in assoluto a caratteri mobili: *Harmonice Musices / Odhecaton / A*, datata 15 maggio 1501 e apparsa a Venezia per i tipi di Ottaviano Petrucci. Cfr. RISM 1501, Brown 1501j.

<sup>6</sup> La fortuna ottenuta da Petrucci con le proprie edizioni liutistiche è messa alla berlina da Andrea Antico, altro stampatore che ritrarrà sul frontespizio della propria opera di intavolatura cembalistica lo stesso Petrucci in sembianza di scimmia che suona il liuto. Cfr. ANDREA ANTICO, *Frottole intabulate da sonare organi / libro primo*, Romae apud sanctum Petrum sub annulo Piscatoris. Die .XXVII. Decembris. M. D. XVII. Pontificatus nostri Anno Quarto. Jacobus Sadoletus. (RISM 1517<sup>3</sup>, Brown 1517j).

<sup>7</sup> FRANCESCO SPINACINO, *Intabulatura de Lauto / Libro primo*. [secondo.], Venezia, 1507; Giovan Maria [ALEMANNO], *Intabulatura di Lauto, Libro Tertio*, Venezia, 1508; JOAN AMBROSIO DALZA, *Intabulatura de Lauto / Libro Quarto. / padoane diverse. / Calate a la spagnola. / Calate a la taliana. / Tastar de corde con li / soi recercar dietro. / Frottole. / Joanambrosio*, Venezia 1508; FRANCISCUSS BOSSINENSIS, *Tenori e contrabassi intabulati col soprano in canto figurato per cantar e so/nar col lauto Li/bro primo*. [Secundo] / Francisci Bossinensis / Opus, Venezia 1509 e 1511.

<sup>8</sup> Oltre agli undici libri di frottole (il decimo dei quali non pervenutoci), nove libri di mottetti, sedici libri di messe e altro ancora.

<sup>9</sup> A puro titolo di esempio il primo libro edito venne ristampato nel 1503 e nel 1504, i Canti B vennero editi nel 1502 e ristampati l'anno successivo, il secondo libro di frottole venne edito nel 1505 e ristampato nel 1508, il terzo e quarto libro vennero editi nel 1505 e ristampati nel 1507.

<sup>10</sup> Il *Regestrum B* della Biblioteca Colombina di Siviglia riporta l'annotazione ms. di Fernan Colón «Intabulatura de lauto libro tertio. et opera quae continet sunt Joannis marie alemani cuius epistola I. Come la musica. Cantilene sunt 25 quorum tabula est in principio. Item Regula pro illis qui canere nesciunt Italice et Latine. intelligendum est. prima cantilena I. come feme. ultima I. Recercare giovan maria. Imp. venetiis anno 1508 Junii 20. est in 4° ad longum. Costo en Roma 110 quatrines por Setiembre de 1512».

cino è composta di 81 pezzi, distribuiti tra primo e secondo libro, ma di questi solo 27 possono essere considerati composizioni originali. Il contenuto dei due fascicoli è diviso in due tipi di composizioni: le elaborazioni per liuto solo o per due liuti di opere vocali già celebri o comunque conosciute e una serie di ricercari, destinati a essere quasi un preludio o un postludio alle altre composizioni. La riduzione di opere profane o sacre al solo strumento a corda è una pratica che molto spesso era stata seguita e che continuerà ancora per molto tempo. Gli autori più saccheggianti sono Josquin Despres (7 brani), Alexander Agricola (8), Ghiselin (3), Isaac (4)» ma non mancano altri autori della tradizione franco-fiamminga (Caron, Ghizeghem, Busnois, Stockem, Brumel, lo stesso Ockeghem al quale era legato Erasmo e altri ancora). Non è un caso che Petrucci ricorra a questo materiale: i motivi che lo spingono a queste scelte sono abbastanza evidenti. Da una parte in tal modo egli ripercorre la strada percorsa con le proprie antologie vocali, quando aveva aperto la propria carriera con autori oltramontani per poi riportarsi ad autori locali, d'altra parte molte di queste composizioni sono già apparse nelle sue antologie e costituiscono l'accrescimento di una sorta di diritto d'autore morale sulla diffusione di queste opere, come pure vengono a formare quasi un effetto-volano tra le proprie edizioni vocali, pubblicizzate dalla versione strumentale e viceversa. Al di là di un sia pur valido contributo al repertorio liutistico va però il significato di questo genere di composizioni,

<sup>11</sup> F. Rossi, *op. cit.*, p. 30.

<sup>12</sup> GIROLAMO DALLA CASA, *Il vero modo di diminuir con tutte le sorte di stromenti di fiato et corda et di voce humana* (libro 1° e 2°), Venezia 1584.

<sup>13</sup> F. Rossi, *op. cit.*, p. 31.

<sup>14</sup> *Come feme desconfortée* di Alexander Agricola e un ricercare dello stesso Alemanno. Cfr. la nota 10.

<sup>15</sup> Cfr. G.L. Dardo, *Contributo alla storia del liuto in Italia: Johannes Maria Alamanus e Giovanni Maria da Crema*, «Quaderni della Rassegna Musicale», 1965, 3.

<sup>16</sup> JOAN AMBROSIO DALZA, *Intabolutura de Lauto / Libro Quarto. / padoane diverse. / Calate a la spagnola. / Calate a la taliana. / Tastar de corde con li / soi recercar drietro. / Frottole. / Joanambrosio, Venezia 1508.*

particolarmente utile allo storico: se anche oggi non sono molto eseguite, le trascrizioni dello Spinacino (il cui nome non era neppure apparso sul frontespizio dei due libri) ci illuminano sull'arte della diminuzione molti anni prima (quasi un secolo) dell'apparizione del volume di Dalla Casa<sup>12</sup>, costituendo un autentico campionario di diminuzioni già messe in pratica. «Il sapore più crudo ed interessante di queste diminuzioni va visto nelle opere per due liuti, dove ad un evidente intento virtuosistico del primo corrisponde un compassato impegno contrappuntistico del secondo»<sup>13</sup>: la presenza di urti sonori tra le note espresse dal primo e quelle espresse dal secondo va in realtà corretta dalle scarse possibilità di tenuta del suono, che rende questo tipo di dissonanze più presenti all'occhio che all'orecchio.

La tradizione liutistica offerta dai primi due libri sembra continuare anche nel terzo, oggi perduto, del quale però conosciamo primo e ultimo brano<sup>14</sup>. La presenza di un brano di Agricola in apertura di volume non può indurre in errore: anche se il trascrittore è un altro (contrariamente allo Spinacino, del quale poco si sa, della vita di Alemanno conosciamo molti aspetti non proprio edificanti)<sup>15</sup> il materiale contenuto è analogo a quello dei primi due; le cose cambieranno profondamente nel quarto libro, attribuito a Joan Ambrosio Dalza<sup>16</sup>, formato quasi esclusivamente di composizioni strumentali e con una timida presenza di quattro frottole intavolate. Saranno proprio queste ultime ad anticipare l'insieme degli oltre cento brani compresi nei due li-

bri di Franciscus Bossinensis del 1509 e 1511<sup>17</sup>, dove (com'era accaduto nelle stampe di carattere vocale) sarà evidente il colpo di sterzo impresso al repertorio: dalle composizioni titolate, quasi al disopra di ogni sospetto, degli oltramontani si passerà all'ormai più vendibile (e certo più di moda) repertorio frottolistico italiano.

Una tendenza ben diversa seguiranno invece le edizioni europee, dove la presenza di autori di scuola franco-fiamminga è attiva ancora per molti anni: il ritardo sulla realtà editoriale italiana e la maggiore vicinanza culturale porta a una forma di maggior rispetto, quasi di venerazione nei confronti di questi maestri. Un valido esempio può essere offerto da due compositori che possono certamente essere messi in relazione alla figura di Erasmo: Jacob Obrecht, secondo la tradizione maestro dell'umanista allora fanciullo cantore in Utrecht nel 1477-78<sup>18</sup>, e Johannes Ockeghem, che beneficiò di uno dei pochi scritti di Erasmo esplicitamente legati alla musica<sup>19</sup>. Diamo qui di seguito un elenco delle composizioni di questi due musicisti apparse in Europa nelle edizioni del Cinquecento limitatamente al versante strumentale.

Harmonice Musices / Odhecaton / A (Brown 1501<sub>1</sub>)  
- c. 54v *La stangetta a 3* Werbach [o Obrecht] (attribuita a Obrecht nella sua Opera Omnia)

FRANCESCO SPINACINO, *Intabolutura de Lauto / Libro Primo* (Brown 1507<sub>1</sub>)

- c. 31 *Ma buche rit* (nell'Harmonice Musices Odhecaton: Ockeghem)

FRANCESCO SPINACINO, *Intabolutura de Lauto / Libro secondo*. (Brown 1507<sub>2</sub>)

- c. 4v *Christe de si dederò* (cfr. Opera Omnia)

- c. 18v *Malor me bat* (nell'Harmonice Musices Odhecaton: Ockeghem)

- c. 20v *Dung autramer* (Ockeghem)

- c. 37v *La stangetta* (Werbach o Obrecht, cfr. sopra)

ARNOLT SCHLICK, *Tabulaturen Etlicher lob/sang und lidlein uff die orgeln und lau/ten, ein theil mit zweien stimen zü zwicken / und die drit dartzu sungen, etlich on gesangk / mit dreien, von Arnolt Schlicken Pfaltz/gravischem Chürfürstlichem Organisten / Tabulirt, und in den truck in der ursprungk/lichen stat der truckerei zü Meintz wie hie/nach volgt verordnet*. (Brown 1512<sub>1</sub>)

- p. 68 *Metzkin isack* (nell'Harmonice Musices Odhecaton: "Tmeiskin was jonck" Isaac, Japart o Obrecht)

HANS JUDENKÜNIG, 1.5.2.3. / *Ain schone / kunstliche under / weisung in disem / büechlein, leychlich zu be/greyffen den rechten grund / zu lernen auff der Lautten / und Geygen, mit vleiss gemacht durch Hans Juden/künig, pirtig / von Schwe/bischen Gmünd Lutenist, / yetz zu Wien in Osterreich* (Brown 1523<sub>2</sub>)

- c. h4v *Mein hertz all dit* (cfr. Opera Omnia: "Mijn hert altijts verlanghen", Obrecht [Pierre de la Rue?])

Brown 1529<sub>2</sub> = cfr. Brown 1538<sub>2</sub>

PIERRE ATTAIGNANT, lxxx / *Treze Motetz musicaux avec ung / Prelude, le tout reduict en la tabulature des Orgues Espinettes et / Manicor-*

<sup>17</sup> FRANCISCUS BOSSINENSIS, *Tenori e contrabassi intabulati col sopran in canto fi/gurato per cantar e so/nar col lauto Li/bro primo. [Secundo] / Francisci Bossinensis / Opus, Venezia 1509 e 1511.*

<sup>18</sup> L'apprendistato presso Obrecht è citato direttamente da Beatus Rhenanus nella lettera di dedica a Carlo V per l'edizione delle opere complete di Erasmo nel 1547, notizia confermata da Glareanus, legato all'umanista, nel *Dodecachordon*, dove si cita anche il luogo (Utrecht) e la data (1477-78: Obrecht era il maestro del coro dei fanciulli sin dall'anno precedente).

<sup>19</sup> Si tratta della *Naenia in Joannem Okegi, musicorum principem*, musicata da Johannes Lupi ed edita nel 1547 da Susato. La lamentazione di Erasmo è collegata alle tre altre lamentazioni volte a celebrare la memoria dello scomparso compositore fiammingo da Guillaume Crétin in francese (tanto vasta nell'elencazione dei meriti e degli allievi del musicista da risultare sospetta nella sua veridicità) e da Jehan Molinet, una il latino e un'altra in francese, ben più celebre delle altre anche per essere musicata dal massimo compositore dell'epoca, Josquin Despres (*Nymphes des bois, déesses des fontaines*, edita nel 1508).

dions et telz semblables instrumentz imprimez a Paris par / Pierre Attaignant libraire demourant en la rue de la Harpe pres / leglise saint Cosme Desquelz la table sensuyt. Kal. April. 1531 / [contenuto] / Avec privilege du Roy nostre sire / pour trois ans. (Brown 1531<sub>7</sub>)  
- c. 117 *Parce Domine* (RISM 1503<sub>1</sub>; Obrecht)

HANS GERLE, Tabulatur auff die Laudten etlicher Preambel, Teutscher, Wel/scher und Françösischer stück, von Liedlein, Muteten, und schönen Psalmen, mit drey und vier stym/men, Durch Hanns Gerle Luttinisten, Burger und Lauttenma/cher zu Nürenberg, ordenlich gesetzt, und in Truck / gegeben, Im M. D. XXXIII. Jar. / Mit Röm. Kaiserlicher und Kün. Mai. Freyheit begnadet, in vier jaren nit / nach zu trücken, Bey straff und peen zehen Marck lötig goldes. (Brown 1533<sub>1</sub>)  
- c. 19v *Ein frohlich wesen* (Isaac, Barbireau or Obrecht)  
- c. 33v *Der alt Tandernack* (nell'Harmonice Musices Odhecaton: Obrecht)

HANS NEWSIDLER, Der ander theil des Lautenbuchs. / Darin sind begriffen, vil ausserlesner kunstreycher stuck, von Fanta/seyen, Preambeln, Psalmen und Muteten, die von den Hochberümbten und besten / Organisten, als einen schatz gehalten, die sein mit sonderm fleysss auff die Orga/nistisch art gemacht und coloriert, für die geübten unnd erfarnen di/ser kunst, auff die Lauten dargeben. Dergleichen vormals nie im / Truck, aber yetzo durch mich Hansen Newsidler Lutinisten / und Bürger zu Nürnberg, offenlich aussgangen. / Mit Röm. Keys. und Königk. Ma. freyheit, in / funff jarn nit nach zu trucken, begnadet. (Brown 1536<sub>7</sub>)

- c. Clv *Lastangeta* (cfr. sopra)  
- c. H4 *Si supmsero* Jacobus Obrecht (Cfr. Opera Omnia)  
- c. N3 *Ander nacken up dem Rhin* Ja. Obrecht (Cfr. Opera Omnia)  
- c. FfII *Mein hertz alzeyt hat gross verlangen* (Cfr. Opera Omnia: "Mijn hert heest altijits verlangen" Obrecht [Pierre de la Rue?])  
- c. Ff2v *Si dedero* Ja. Obrecht (nell'Harmonice Musices Odhecaton: Alexander Agricola)

HIERONYMUS FORMSCHNEIDER, TENOR / TRIUM VOCUM CARMINA / A DIVERSIS MUSICIS / COMPOSITA / Cum privilegio Caesareae atque Regiae maiestatis ad sexennium. (Brown 1538<sub>2</sub>)

- c. B1v *Pleni sunt coeli*, dalla Missa Fortuna desperata (cfr. Opera Omnia)  
- c. B4 *Si supmsero* Jacobus Obrecht (cfr. Opera Omnia)  
- c. Clv *Christe* dalla Missa Si dedero Obrecht (cfr. Opera Omnia)  
- c. E1 *Een frölich wesen* Jacob Barbireau (Isaac?, Obrecht?)  
- c. E2v *Fors seulement* Joskin (Févin?) (cfr. Opera Omnia di Obrecht)  
- c. F4v *La stangetta* (cfr. sopra)  
- c. G1v *Fors seulement* (Ockeghem)  
- c. K3 *Pleni sunt coeli* dalla Missa Malheur me bat (Cfr. Opera Omnia)  
- c. L3 *Christe* dalla Missa Malheur me bat Obrecht (cfr. Opera Omnia)  
- c. L3v *Ma bouche rit* [Ockeghem] (nell'Harmonice Musices Odhecaton)  
- c. M2v *Crucifixus* dalla Missa Malheur me bat Obrecht (cfr. Opera Omnia)  
- c. M2v *Malheur me bat* [Ockeghem] (nell'Harmonice Musices Odhecaton)  
- c. M3 *Agnus II* dalla Missa Malheur me bat Obrecht (cfr. Opera Omnia)

PIERRE PHALÈSE, DES CHANSONS RE/duictz en Tabulature de Lut à deux, / TROIS, ET QUATRE PARTIES. / Avecq une briefve & familiere Introduction pour entendre & apprendre par soy / mesmes à jouer dudict Lut. Livre premier. / Tout nouvellement Imprime / A LOUVAIN / PAR JACQUES BATHEN ET REYNIER VELPEN. / AUX DESPENS DE PIERRE PHALEYS LI/BRAIRE. Lan de Grace M. D. XLV. (Brown 1545<sub>4</sub>)  
- p. 30 *Een vrolic vvesen* (Barbireau, Isaac o Obrecht)

PIERRE PHALÈSE, Des Chansons Reduictz en Tabulature de / LUT A DEUX, TROIS, ET QUATRE PARTIES. / Avec une briefve & familiere Introduction pour entendre & apprendre par / soy mesmes a jouer dudict Lut. / Livre premier. / A Louvain par Pierre de Phaleys libraire jure / Lan M. D. XLVII. / Avec Grace & Privilege. (Brown 1547<sub>4</sub>)  
- c. DIv *Een vrolick Wesen* (Barbireau, Isaac o Obrecht)

LUIS VENEGAS DE HENESTROSA, LIBRO DE CIFRA NUEVA / PARA TECLA, HARPA, Y VIHUELA, EN EL / qual se unseña brevemente cantar canto llano, y canto de orga/no, y algu-

nos avisos para contrapunto. / Compuesto por Luys Venegas de Henestrosa. Dirigido al / Illustrissimo señor don Diego Tavera, / obispo de Jaen. / En Alcalá. / En casa de Joan de Brocar. / 1557. (Brown 1557<sub>2</sub>)  
- c. 26 [Tiento]. *Quarto tono sobre Malheur me bat* [Antonio] (nell'Harmonice Musices Odhecaton: Ockeghem)

WOLFF HECKEL, DISCANT. / Lautten Buch, von mancherley / schönen und lieublichen stucken, mit zweyen Lautten / zusammen zu schlagen, und auch sonst das nehre theyl allein für sich selbst. Gu/te Teutsche, Lateinische, Frantzösische, Italienische Stuck oder lieder. Auch / vilfaltige Neue Tentz, sampt mancherley Fantaseyen, Recercari, Pavana, / Saltarelli, und Gassenhawer, &c. Durch Wolffen Heckel von München, Burger zu Strassburg. Auff das aller lieblichst in ein / verstendiger Tabulatur, nach geschribner art, aussge/setz, und Zusammen gebracht. / bey Christian Müller, Im Jar, / M. D. LXII. (Brown 1562<sub>3</sub>)  
- p. 23 *Ein frölich wesen* (Barbireau, Isaac o Obrecht)

JAKOB PAIX, SELECTAE, AR/TIFICIOSAE ET ELEGAN/TES FUGAE DUARUM, TRI/UM, QUATUOR, ET PLURIUM VOCUM, / partim ex veteribus & recentibus Musicis summa diligen/tia & accurato judicio collectae, partim Compositae / à JACOBO PAIX, Organico / Palatino Lauingano. / Auctae, & denuò in lucem aeditae. / M. D. XC. / LAUINGAE / Imprimebat Leonardus Reinmichaelius. (Brown 1590<sub>6</sub>)  
- c. 4v *Fuga in unisono* Jacobi Obrecht  
- c. 6v *Fuga trium vocum in epidiatessaron post perfectum tempus* Okenhemii

Ai fini di una riflessione riguardante lo sviluppo della scrittura strumentale riveste notevole interesse il parallelo tra la fonte intavolata e l'originale vocale. A titolo di

esempio è stata presa in esame la *chanson* Malheur me bat di Ockeghem, apparsa in veste vocale nell'Harmonice Musices Odhecaton e in veste strumentale nel secondo libro di intavolatura di liuto di Francesco Spinacino. Nell'originale è una composizione a tre voci (segnate [Superius], Contra e Tenor; questa struttura viene mantenuta anche nella versione liutistica, grazie all'assetto prettamente omofono della composizione. La trascrizione liutistica riesce particolarmente bene infatti a intavolare tre sole voci, tanto da rendere il brano facilmente eseguibile in confronto alle ardue prove strumentali (redatte certo più per esercizio che per intenti 'concertistici') a 4 o persino 5 voci dei madrigali del Fronimo<sup>20</sup> o di altri testi titolati della metà del Cinquecento. Non è forse un caso che anche in questo periodo trionfino sulle intavolature dei madrigali quelle delle più semplici canzoni francesi, sulla cui linea può essere riassunto il brano qui proposto. Al di là quindi di soluzioni tipicamente legate ai limiti dello strumento (note ribattute al posto di note di ampio valore, linee 'vocali' interrotte nella versione strumentale per l'impossibilità tecnica a riprodurle ambedue) sono ben poche le differenze, che nelle prime antologie liutistiche si condensano soprattutto nelle vere e proprie diminuzioni presenti nelle composizioni adattate a due liuti. Interessante è comunque poter osservare la soluzione proposta dalla intavolatura ad emendare il testo a stampa: il re del Superius a cavallo delle batt. 21-22 che nell'originale è privo del punto di valore. Una simile lettura era comunque confortata anche nell'originale dalla presenza

<sup>20</sup> VINCENZO GALILEI, *Fronimo dialogo / di Vincenzio Galilei Fiorentino, / nel quale si contengono le vere, / Et necessarie regole del Intavolare la Musica nel Liuto, / Posto nuovamente in luce, & da ogni errore emmendato. / In Vinegia, / appresso Girolamo Scotto. / M D LXVIII.*

del *signum congruentiae* posto circa a metà della composizione. Tre sole invece sono le alterazioni volute dal liuto (e da conside-

rarsi sottintese nell'originale vocale) alle batt. 25 e 39, sempre nella parte del Superius a rafforzare la cadenza<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Sono grato all'amico e collega Alberto Zanotelli per l'importante suo lavoro di controllo della mia revisione della *chanson* di Ockeghem.

Francelco Spinacio

Alor mebar

S  
A  
T  
It  
in  
LA

System 1 of the musical score on page 266. It consists of five staves. The top staff is a vocal line with a melodic line and a line of lyrics. The second and third staves are piano accompaniment. The fourth and fifth staves are a figured bass line with numerical figures below the notes.

System 2 of the musical score on page 266. It consists of five staves, continuing the vocal and piano parts from the previous system. The fifth staff includes a sharp sign (#) at the end of the line.

System 3 of the musical score on page 266. It consists of five staves. The vocal line in the first staff has a 's' marking above it. The piano accompaniment and figured bass continue.

System 1 of the musical score on page 267. It consists of five staves, continuing the vocal and piano parts from the previous page.

System 2 of the musical score on page 267. It consists of five staves, continuing the vocal and piano parts.

System 3 of the musical score on page 267. It consists of five staves, continuing the vocal and piano parts. The system concludes with a double bar line and repeat dots.



First system of musical notation, consisting of five staves. The top staff is a vocal line in treble clef. The second and third staves are instrumental lines in treble clef. The fourth and fifth staves are instrumental lines in bass clef.



Second system of musical notation, consisting of five staves. The top staff is a vocal line in treble clef. The second and third staves are instrumental lines in treble clef. The fourth and fifth staves are instrumental lines in bass clef.



Third system of musical notation, consisting of five staves. The top staff is a vocal line in treble clef. The second and third staves are instrumental lines in treble clef. The fourth and fifth staves are instrumental lines in bass clef.

PARTE TERZA

ERASMO  
E LE CORTI PADANE

SANDRA SECCHI OLIVIERI  
Università di Padova  
STEFANIA MALAVASI  
Università di Padova  
MICHELA MARANGONI  
Ricercatrice, Rovigo  
FLAMINIO DE POLI  
Scrittore, Rovigo  
GUIDO DALL'OLIO  
Ricercatore, Ferrara  
LAURA ROMANO  
Ricercatrice, Mantova  
ACHILLE OLIVIERI  
Università di Padova



SULLA FORTUNA DI ERASMO A ROVIGO  
«I VERSI DI CATONE» DI GIROLAMO BONIFACIO

Nel 1616 muore a Rovigo, settantaseienne, Girolamo Bonifacio, per più di quarant'anni archipresbitero della chiesa di S. Stefano e dal 1577 vicario generale dei quattro vescovi che, in quel lasso di tempo, si erano succeduti nel governo della diocesi di Adria<sup>1</sup>. Solo tredici anni dopo la sua morte, nel 1629, viene alla luce l'unica opera significativa, di lui, fino a questo momento, conosciuta: un'edizione dei *Disticha Catonis*, in cui l'argomento del discorso di Erasmo appare snaturato<sup>2</sup>. Il testo erasmiano era stato, infatti, dal Bonifacio, ridotto a un insieme di citazioni, sradicate dall'ordine dei quattro libri di Catone, per essere trascritte e trasportate nel quadro di una specie di catechismo post-tridentino. Perché, dunque, questa edizione postuma a cura del fratello

Giovanni, il famoso autore dell'*Historia di Trivigi*<sup>3</sup>?

Le ragioni furono, probabilmente, complesse, ma non vogliamo dimenticare qui tre possibili concause. La prima, che la pubblicazione rientra nel vasto piano editoriale che Giovanni, già legato al Ricchieri, ormai molto vecchio, conosciutissimo e rispettato in tutto il Dominio veneto, va compiendo della propria opera, convinto com'è che la "memoria", come egli scrive, della sua stirpe, resti soprattutto per l'attività letteraria. In campo letterario, con una fama destinata a diventare, per certi aspetti, europea, opera ormai da due decenni, Baldassarre Bonifacio<sup>4</sup>. A lui e ai suoi due fratelli maschi allora giovanetti, Girolamo aveva dedicato la stesura manoscritta dell'opera, nel 1593.

<sup>1</sup> G. MARCHI, *La riforma tridentina in diocesi di Adria nel secolo XVI descritta con il sussidio di fonti inedite*, ed. Rebellato, Cittadella (Padova), 1969<sup>2</sup>, p. 91, 115, 279, 280, 283.

<sup>2</sup> G. BONIFACIO, *Versi di Catone ridotti a metodo dimostrando come contengono i principali precetti della Christiana religione, Della morale filosofia, Delle Liberali et Mekaniche arti. Et ancor de' beni del corpo, et della fortuna*, Rovigo 1629, presso Daniel Bissuccio. L'unico esemplare da me reperito di trova in Bib. Conc. sotto la segnatura O.R.E. n. 81.

<sup>3</sup> Cfr., all'inizio del testo, in pp.nn., la dedica di Giovanni Bonifacio. Su di lui G. BENZONI, *Giovanni Bonifacio (1547-1635), erudito uomo di legge e... devoto* in "Studi veneziani". IX (1967), pp. 247-312; C. POVOLO nelle osservazioni introduttive a G. BONIFACIO, *L'assessore*, ed. tipografia Sartor, Pordenone 1991, pp. 5-38. Mi permetto anche di rimandare a: S. OLIVIERI SECCHI, *Ascesa sociale ed ideologia in una famiglia polesana: i Bonifacio*, in "Studi veneziani", n.s., XXI (1991), pp. 157-246, in particolare pp. 188-203.

<sup>4</sup> Dedicato dei *Versi di Catone...*, p. nn. Su Baldassarre Bonifacio OLIVIERI SECCHI, *Ascesa sociale ed ideologia...*, pp. 210-223; mi permetto di ricordare anche: S. OLIVIERI SECCHI, *Governo aristocratico e patrizi nell'opera di Baldassarre Bonifacio*, in *Eresie, magia, società nel Polesine fra '500 e '600*, a cura di A. OLIVIERI, ed. Minelliana, Rovigo 1989, pp. 211-233.

Non senza significato appare la dedica della stampa del libello, da parte di Giovanni, a Flavio Querengo, nel 1629 canonico e professore di filosofia morale dello Studio di Padova, già strettamente legato al Sarpi. Anche la dedica al Querengo si poneva nel segno della continuità familiare; egli era nipote di Antonio Querengo, accademico dei Ricovrati (e degli Animosi) importante personaggio nella Padova della seconda metà del '500, ove "imperava" con il suo insegnamento Francesco Piccolomini<sup>5</sup>. Tale ambito culturale va tenuto presente come quello in cui anche Girolamo si era formato (e ne porta le tracce nei *Disticha*). Resta tuttavia, da aggiungere, che l'accenno criptico, nelle pagine di premessa, alla filiazione da Erasmo, non appare tanto dettato da cautela, quanto aderente alla realtà. Il libello, infatti, s'inquadra in quello sforzo, che taluni, specie uomini di chiesa, avevano compiuto, attraverso tagli e trasformazioni di testi erasmiani, per sottrarli alla condanna del S. Uffizio.

Tali testi (e i *Versi di Catone...* di Girolamo Bonifacio, fra questi) poco avevano da temere dalle censure della chiesa, perché ben poco, naturalmente, conservavano dell'originario spirito erasmiano<sup>6</sup>. Per ben comprendere, tuttavia, l'origine dei *Versi di Catone...* di Girolamo Bonifacio e le vicende della loro stampa, bisogna ricordare alcuni elementi di quel quadro sociale in cui l'opera è concepita.

La circolarità familiare delle dottrine eretiche a Rovigo è stata ben sottolineata dagli studi recenti; giustamente si è ricordato come a Rovigo l'eresia si diffonda soprattutto nel ceto "giudiziario", fra le famiglie di giudici e notai, cioè, per la costituzione sociale di Rovigo, fra il ceto dirigente della città. Si tratta di una nobiltà di recente costituzione; moltissime famiglie "nuove" per lo più appunto di "legisti", si affiancano, infatti, nel Consiglio, dal 1440 al 1672, anno in cui, con eccezionale ritardo rispetto alle altre città del Dominio veneto, anche Rovigo chiude la possibilità di ascesa sociale<sup>7</sup>.

La famiglia Bonifacio è una delle più rappresentative di questo ceto colto, lettore e possessore di opere d'Erasmo, e, nel suo ambito, fortemente solidale. L'avevano dimostrato, particolarmente fra il 1558 e il '71, nel periodo della massima repressione ereticale, i vari tentativi, da parte dei concittadini, di salvare dalla condanna i due notai: Domenico Mazzarelli, uno dei grandi animatori della "conventicola" rodigina e Girolamo Biscazza. La famiglia Bonifacio, in cui i maschi sono quasi tutti destinati o all'attività giuridica o a una carriera religiosa, i cui benefici si tramandano da zio in nipote, conteneva nel suo stesso ambito, i due "volti" del dramma religioso cinquecentesco.

Il sacerdote Girolamo è figlio di Sebastiano, il rappresentante "secolare" dell'Inquisizione, colui che, appunto, nel 1558, ave-

va dato inizio, con la denuncia, alla repressione dell'eresia. Dietro il coraggio del "buon cattolico" si nascondeva, però, un dramma familiare che Girolamo, figlio primogenito, aveva potuto seguire appieno per ragioni anagrafiche. (Era nato, infatti, nel 1540). Fra i membri dell'inquisita (e poi chiusa) Accademia degli Addormentati c'era il fratello di Sebastiano, Fabio, studioso di diritto e, secondo la tradizione familiare, rappresentante della Repubblica, come giudice o funzionario, in varie città del Dominio. Il nome di Fabio era presto scomparso dai verbali processuali; così come egli era scomparso dalla vita pubblica, per vivere fino alla morte nel 1566, negli appartati possessori familiari delle Granze d'Arquà.

Anche suo figlio Bonifacio, il cugino cui Girolamo dedica i *Versi...* aveva avuto, nella prima giovinezza, problemi col Sant'Uffizio. Nel 1571 era stato con altri quattordici esponenti del ceto dirigente rodigino accusato e "penitenziato" per aver favorito la fuga del "relapso" Domenico Mazzarelli: Bonifacio però, con l'aiuto della famiglia e, probabilmente, dello stesso cugino, aveva fatto ben presto dimenticare la "macchia" giovanile e, negli anni '80, ormai rispettato giurista, lo troviamo citato dal Riccoboni nel "circolo" del vescovo Canani<sup>8</sup>.

Bonifacio Bonifacio incarna, dunque, nell'ambito della famiglia, il dramma di quella generazione (cui Girolamo stesso per età apparteneva) che aveva vissuto, nella prima giovinezza le ultime espressioni ufficiali del complesso e vivace dibattito ereticale rodigino e che, nel decennio '62-'73,

dalla soppressione degli Addormentati e dalla morte del Fonzo, alla condanna di Domenico Mazzarelli e all'esecuzione di Girolamo Biscazza, era stato costretto a mutare o quanto meno, a nascondere il proprio anticonformismo religioso, talvolta a prezzo di dure umiliazioni. (Era stato il caso di Fabio e Bonifacio Bonifacio, ma anche di un personaggio così illustre come Antonio Riccoboni, coetaneo di Girolamo e, allo stesso tempo, per lui e per i loro coetanei, modello di eloquenza e di erudizione. (Non va dimenticato che, nella sua multiforme attività letteraria, proprio il Riccoboni aveva edito alcuni scoli di Catone)<sup>9</sup>.

Girolamo, dunque per parentele e amicizie conosceva bene il dramma e, (è presumibile) le dottrine che avevano animato i circoli eretici rodigini. Il suo stesso nucleo familiare anche se per la personalità del padre Sebastiano e per la sua stessa carriera religiosa, poteva sembrare il "nucleo" forte della stirpe nell'obbedienza al cattolicesimo, in realtà per tutti questi vincoli parentali e per i legami d'amicizia ne è, non solo emotivamente, coinvolto. Notaio di famiglia negli anni '70 è Sebastiano Mazzarelli fratello e ostinato difensore del "relapso" Domenico<sup>10</sup>.

Si stringe anche un legame di parentela, seppure alla lontana, fra i Mazzarelli ed il nucleo familiare di Sebastiano. Nella sua *Storia della famiglia Bonifacia*, Giovanni cita come estinto il ramo rodigino dei Mazzarelli; viventi sono ancora altre derivazioni nobili della famiglia. Fra queste, quella ravennate, con cui i Bonifacio appaiono impa-

<sup>5</sup> BONIFACIO, Dedicata dei *Versi di Catone...*, p. nn. Per i Querengo e l'ambiente culturale padovano di fine '500 vedi G. e L. COZZI, *Paolo Sarpi in Storia della cultura veneta. Il Seicento*, vol. IV, tomo II, a cura di G. ARNALDI - M. PASTORE STOCCHI, ed. Neri Pozza, Vicenza 1984, pp. 1-36. Il cenno è a p. 11. Nello stesso volume (tomo I) (Vicenza 1983) v. anche per Antonio Querengo, il cenno (a p. 135) nel saggio di G. BENZONI, *Le accademie*, pp. 131-162.

<sup>6</sup> Su questi problemi, S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 164, 270-285, 338-356.

<sup>7</sup> Un recente, efficace quadro dell'eresia a Rovigo, con ricche informazioni bibliografiche in S. CAPONETTO, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, ed. Claudiana, Torino 1992, pp. 240, 243-248, 252 e in SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...* pp. 176-180, 322, 327, 330, 336. Sulle vicende del Consiglio di Rovigo, F. ADAMI, *Note sul "Magnifico Consiglio" di Rovigo fino alla riforma statutaria del 1672*, in *Le "iscrizioni" di Rovigo delineate da Marco Antonio Campagnella. Contributi per la storia di Rovigo nel periodo veneziano*, ed. Lint, Trieste 1986, pp. 45-93.

<sup>8</sup> Per tutte queste vicende mi permetto di rimandare a OLIVIERI SECCHI, *Ascesa sociale ed ideologia...* pp. 166-167, 174-175, 178-179 (e alla bibliografia ivi citata). Un essenziale, ma completo profilo biografico di Girolamo Bonifacio è offerto da L. CONTEGIACOMO, *Rovigo. Personaggi e famiglie*, in *Le "iscrizioni" di Rovigo...* pp. 435-513. La "scheda" su Girolamo è a p. 443.

<sup>9</sup> Sull'abiura del Riccoboni, MARCHI, *La riforma tridentina...* pp. 205, 272. Scoli di Catone si trovano in A. RICCOBONI, *De historia commentarius cum fragmentis ab eodem Antonio summa diligentia collectis: M. Porcii Catonis censorii, Claudii Quadrigrarii, L. Sisennae, C. Crispi Sallustii, M. Terentii Varronis, et scholiis eiusdem Antonii in eadem fragmenta cum privilegio*, Venetiis 1568, apud Ioannem Barilettum, p. 70v.-76r.

<sup>10</sup> Cfr., ad es., in A.S.Ro., *Notaio Mazzarella Sebastiano*, b. 1078, reg. D. rep. 176, 5 marzo 1572, in casa del notaio (si tratta di una procura della madre di Girolamo, Imperatrice Mirana, in favore del figlio Giovanni).

rentati. Proprio negli anni 1569-70 che vedono la condanna di Domenico Mazzarelli come eretico relapso e la sua conseguente sparizione per sempre dalla scena sociale rodigina, (oltre che il rogo del Biscazza), Sebastiano marita le due figliole femmine Paola e Bonifacia con i due fratelli Giovanni Battista e Achille Mazzarelli, "gentiluomini ravennati". È solo una coincidenza? Per gli elementi in nostro possesso, qualsiasi conclusione è arbitraria. Si possono solo sottolineare alcuni particolari di questi matrimoni che sfuggono alle regole: non tanto la modesta entità (700 ducati ciascuna) della dote con cui Sebastiano riesce ad accasare convenientemente le figliole, ma, soprattutto, l'età di queste: al momento del matrimonio (e per entrambe è sicuramente il primo), Bonifacia ha ventiquattro anni, Paola ben ventisette. Sono quindi decisamente più anziane della media delle spose del ceto dirigente rodigino. C'è forse, un legame, fra le difficoltà del ramo rodigino dei Mazzarelli e questo matrimonio conveniente per i Bonifacio? Il quesito appare di difficile decifrazione<sup>11</sup>.

È certo, comunque che, se si vogliono individuare i fili conduttori della biografia di Girolamo, la famiglia, come per tutti i nobili del suo tempo, ne è, forse, il più importante. Abbracciata la professione religiosa, Girolamo esce dagli interessi immediati di amministrazione patrimoniale, affidati al padre e, più tardi, al fratello Giovanni, ma costante dovette essere la sua presenza nelle grandi decisioni familiari<sup>12</sup>. Del resto la sua scelta di vita religiosa corrispondeva ad una prassi familiare inaugurata dallo zio Francesco e destinata poi a continuare nelle gene-

razioni seguenti. Al prestigio sociale della propria schiatta Girolamo deve gli incarichi, importanti, nell'ambito della Chiesa rodigina; la fama e l'attività letteraria del fratello Giovanni rinsaldano anche la sua posizione<sup>13</sup>. D'altra parte Girolamo, nella sua esistenza trascorsa quasi tutta a Rovigo, appare dagli anni della tarda vecchiaia del padre e dopo la morte di lui, "l'anello forte", in Rovigo, del nucleo familiare. Girolamo dovette essere il più immediato consigliere del fratello Michele, il vero tramite fra questi e Giovanni; quasi sempre lontano dalla città per l'attività giuridica e letteraria, ma attentissimo agli interessi e al prestigio dei Bonifacio. Giovanni e Girolamo riparano gli errori finanziari del fratello per il buon nome del casato e combinano vantaggiose alleanze matrimoniali per i nipoti. È significativo che una delle poche uscite pubbliche di Girolamo di cui ci rimane notizia (escluse, naturalmente, quelle legate al ministero pastorale) sia la partecipazione in Padova al matrimonio combinato da Giovanni, nel 1610, fra Sebastiano, l'unico figlio maschio di Michele destinato ad una vita di lunghezza normale e Lucietta Biasia, di cospicua famiglia padovana. Queste nozze e quelle che seguono di lì a qualche mese fra la vedova Paola, madre di Lucietta e Giovanni Bonifacio consacrano l'entrata, acquisita da Giovanni, per i suoi meriti letterari, nella nobiltà padovana. Alcuni fra i rappresentanti delle grandi famiglie patavine appaiono accanto a Girolamo e Giovanni fra gli invitati ai festeggiamenti nuziali<sup>14</sup>.

Il senso della famiglia ha, anche per Girolamo, l'ampiezza tipica della nobiltà del suo tempo. Egli ama e predilige il "nucleo"

ma la famiglia, per i Bonifacio, è ancora "la gens". Girolamo, come tutti i membri maschi della "gens" (o quasi tutti) ha chiara coscienza dell'importanza della cultura e dell'attività letteraria (oltre che di quella giuridica) per il prestigio della "gens" ed il suo progredire. Perciò, se ha il senso della parentela in tutte le derivazioni, sente, tuttavia, un legame privilegiato col ramo proveniente dal cugino Bonifacio, il più prestigioso dei due figli maschi di Fabio, l'instancabile magistrato, stroncato da un'improvvisa e prematura malattia nella strada di un disperato ritorno, tra Verona e Rovigo.

Non è dunque, solo per convenienza familiare, che a lui e ai suoi tre figli maschi giovanetti, Girolamo dedica nel 1593 i *Versi di Catone...* Egli ha piena coscienza che tutti i nuclei collaborano all'"honore e riputazione" della famiglia<sup>15</sup>. Perciò sembra essere Girolamo (forse con la consulenza del fratello Giovanni?) il primo divulgatore di quel mito dei tre "re magi" che, più tardi, Baldassarre Bonifacio, saprà sviluppare così bene a onore suo, dei suoi due fratelli e di tutta la stirpe.

Nella dedica di Girolamo dei *Versi di Catone...* troviamo, per la prima volta, notizia della leggenda familiare: Baldassarre, Gaspere e Melchiorre, i figli di Bonifacio, possano "come i tre Re magi... a suo tempo servire al Principe con la speranza del Premio eterno". Elemento indispensabile per raggiungere l'apoteosi è, però, l'educazione familiare. Nella sua esaltazione, nell'affermare che l'educazione è "molto meglio della ricchezza" non giocano solo convinzioni pedagogiche, tanto più necessariamente presenti in un uomo di chiesa, ma si intuisce

anche la consapevolezza dei sacrifici cui un onorato "assessore" doveva sottostare per istruire i figli in modo da "servire al principe". Per i giovani Bonifacio della generazione di Girolamo, non nutrire "l'amore del lusso" non era solo un valore morale ma uno stile di vita richiesto pure dalla necessità<sup>16</sup>.

Molti anni dopo la dedica di Girolamo, nel suo scritto introduttivo alla stampa dei *Versi...* Giovanni sembra riassumere in una parola la funzione del fratello nei riguardi della famiglia. "Girolamo", scrive, "ha portato alla famiglia honorevolezza" compendio di "honore e riputazione" come egli stesso precisa; perciò Girolamo è degno di "gratitudine"<sup>17</sup>. La sua stesura dei *Versi di Catone...*, era certamente, un elemento di "honorevolezza" per la famiglia, ma "honore e riputazione" a questa, Girolamo aveva portato anche nell'attività principale della sua vita: nel servizio di uomo di Chiesa.

Se per le famiglie, come i Bonifacio, il cui ingresso nella nobiltà è piuttosto recente, ogni generazione ha il compito di mantenere e, possibilmente, di elevare il prestigio sociale raggiunto, Girolamo soddisfa pienamente lo scopo. La sua carriera si inserisce, infatti, nella traiettoria familiare a metà dell'ascesa della gerarchia ecclesiastica, iniziata dallo zio Francesco con un canonicato a Treviso e completata da Baldassarre, con la conquista della cattedra vescovile a Capodistria<sup>18</sup>. Grande doveva essere, appunto, il prestigio (e il potere) nell'ambito della società rodigina del rappresentante del vescovo, tanto più per uno come Girolamo destinato a detenere la carica per decenni. Una attività la sua divisa fra incarichi di tipo am-

<sup>11</sup> Bib. Conc., Ms. Silv. 559, G. BONIFACIO, *Breve memoria dell'origine e fatti della famiglia de Bonifacci Rho-digini*, c. 56, v. anche: Ms. Conc. 283, G. BONIFACIO, *Cronica della famiglia Bonifacia*, c. 96v.

<sup>12</sup> V., ad es., in A.S.Ro, *Notaio Locatelli Isidoro (fu Gaspere)*, b. 908, fasc. instrumenti sciolti, rep. 602, 20 dicembre 1602, (Procura di Sebastiano Bonifacio e del figlio Michele in favore di Giovanni).

<sup>13</sup> Come emerge, ad esempio, dalla lettera a Giovanni del vescovo di Adria Girolamo da Porcia del 19 aprile 1608, (in copia) in Bib. Conc., Ms. Conc. 283, c. nn.

<sup>14</sup> Mi permetto di rimandare a OLIVIERI SECCHI, *Ascesa sociale e ideologia...*, pp. 198-199, 232 (e alla documentazione ivi citata).

<sup>15</sup> La citazione è tratta dalla dedica di Giovanni ai *Versi di Catone...* p. nn. In realtà il vero dedicatario dei *Versi di Catone...* da parte di Girolamo è Bonifacio Bonifacio come appare dal frontespizio. Nell'introduzione (p. 1), Girolamo precisa che il libro è dedicato a Bonifacio perché se ne serva per l'educazione dei suoi tre figlioli.

<sup>16</sup> BONIFACIO, *Introduzione*, ai *Versi di Catone...*, pp. 1,2.

<sup>17</sup> GIOVANNI BONIFACIO, *Dedica ai Versi di Catone...*, pp. nn.

<sup>18</sup> Per queste notizie mi permetto di citare qui, per l'ultima volta, il mio *Ascesa sociale e ideologia...*, (e la bibliografia e i documenti ivi citati).

ministrativo ed economico, quali l'esazione delle decime e compiti più specificamente pastorali.

Bisognerebbe certamente studiare l'attività pastorale di Girolamo, tanto più interessante perché essa inizia con il Canani e si compie sotto ben quattro vescovi. Girolamo collabora, perciò, a tutti gli aspetti dell'attuazione della riforma post-tridentina della Chiesa a Rovigo. Aspetti assai complessi, che vanno dalla repressione dell'eresia alle iniziative per la "riforma" e l'educazione del clero.

A queste ultime Girolamo partecipa attivamente; l'incarico affidato a lui e ad altri preti della diocesi dal vescovo Laureti, nel 1592, per la ricostruzione del seminario, si intreccia con la stesura, un anno dopo, dei *Versi di Catone*...<sup>19</sup>. Il ricordo del vescovo Laureti e il collegamento con l'ambiente carmelitano, cui il Laureti apparteneva, delineano la duplice finalità del testo: per esaltazione della stirpe e, insieme, uso familiare, ma anche come strumento educativo per i giovani futuri preti e per quei giovanetti nobili che, anche a Rovigo, avrebbero frequentato il Seminario pur scegliendo poi lo stato laicale<sup>20</sup>.

Accennando al fratello nella sua *Cronica*..., Giovanni gli attribuisce, queste tre virtù peculiari: "humanitate, probitate, beneficentia". Solo, ovviamente, uno studio del suo profilo d'ecclesiastico potrebbe dire quanto questi elogi fossero meritati. Io mi limito ad esaminare l'unico testo che, di Girolamo, venne stampato in vita: *La lettera pastorale* per la devozione delle Quaranta Ore celebrata nella Quaresima del 1615, un

anno prima della morte. Dallo scritto emergono alcuni elementi utili anche per inquadrare il *perché* della scelta dei *Versi di Catone*... nel 1593. Le *Quaranta Ore* sono viste come momento di educazione non solo religiosa e quindi sembrano ricollegarsi ad alcune delle preoccupazioni educative e culturali che erano state dietro i provvedimenti del Canani per il miglioramento delle condizioni morali e culturali, non solo del clero. Va notata anche l'importanza data nella cerimonia alla musica, quale sussidio per favorire i sentimenti di devozione; la musica era una delle materie "portanti" nei programmi del Seminario, organizzati dopo il 1592, dal Bonifacio e dai suoi collaboratori<sup>21</sup>. C'è, inoltre, un elemento, particolarmente nelle *Istruzioni*, che ricorda gli insegnamenti erasmiani e, cioè il paolinismo. Il sentimento di Dio nel Bonifacio, quale appare dal breve testo, è quello tipico di un sacerdote del suo tempo; tuttavia, in lui, i lineamenti "contro-riformistici" del Dio vendicatore sono quasi cancellati dall'immagine, sottolineata, di un Dio provvidente e giusto. Se l'uomo è, quindi, peccatore, non difficile appare a chi mostri "spirito di comprensione" la conquista del "bramato fine della celeste gloria". Con tipica immagine secentesca, anche per il Bonifacio, la preghiera ha un moto ascendente che non porta però all'estasi, ma semplicemente al premio eterno. I "perfetti cristiani" devono dimostrare non solo "carità e devozione", ma anche "accuratezza" e la loro preghiera deve essere fatta non solo con "mondo cuore" e "amoroso affetto" ma pure con "serena coscienza"<sup>22</sup>. "Accuratezza"... "serena coscienza", quan-

to l'uso di questi termini era dettato in Girolamo da una lezione d'Erasmo ormai visduta da lui nel suo ambito come da tanti altri ambienti cattolici contemporanei, come lezione di "civiltà" e forse, di "honnêteté"<sup>23</sup>? Una fede di stampo ottimistico trape-la anche dal testamento di Girolamo, in cui gli accenni alle "amarissime lacrime" di pentimento che l'autore versa per ottenere la misericordia divina e l'immagine del Cristo crocefisso si accompagnano a una specie di serena consapevolezza che Dio premierà l'onesto sacerdote col "raccolgere lo spirito... in pace, et dar... il paradiso"; accanto all'immagine del Cristo si rileva un interesse, anche culturale, per il Dio della Bibbia. Le ultime volontà di Girolamo appaiono interessanti a conferma di quelle linee essenziali della sua vita che prima si è tentato di tracciare<sup>24</sup>. Nel testamento egli dimostra da un lato la costante preoccupazione della prosperità familiare, dall'altro la consapevolezza di una dignità di uomo di Chiesa che non doveva mai avere tradito. Lo dimostrano sia le disposizioni riguardanti la sepoltura, sia i lasciti ai collaboratori. La famiglia e i fratelli risultano, comunque, a parte i lasciti minori, gli eredi di un patrimonio che s'intravede da loro sempre amministrato. A differenza del "nipote" Baldassarre, Girolamo non sembra essere stato l'uomo delle speculazioni finanziarie ma (e la sobrietà delle decisioni riguardanti la sua sepoltura e il suo suffragio sembrano indicarlo) egli deve avere certamente contribuito all'accre-scimento delle sostanze familiari col pro-

prio personale risparmio. Neppure nel testamento, però, in cui, accanto al forte appello ed interessamento per il futuro del proprio nucleo familiare si conferma il senso della stirpe, Girolamo dimentica la propria individualità. Doveva possedere un buon numero di libri di svariati argomenti che confermano il terzo grande interesse della sua vita: quello culturale. Ne lascia una parte, quelli specifici "di diritto canonico e di teologia" al più stretto collaboratore; per gli altri, in particolare "i libri di legge civile" il prediletto fra i parenti è Baldassarre, in favore del quale aveva rinunciato, pochi mesi prima, ormai stanco ed ammalato, al beneficio della Chiesa di S. Stefano: non nei nipoti diretti, nei figli di Michele, ma in Baldassarre, uomo di Chiesa ed erudito, Girolamo vede il proprio continuatore<sup>25</sup>.

L'attività intellettuale appare la terza componente importante della biografia di Girolamo. Spicca, nella sua formazione, una città, Padova. A Padova, Girolamo è legato da vincoli familiari ed affettivi: dalle alleanze matrimoniali all'inserimento del fratello Giovanni, che a Padova vive lungamente, nella nobiltà della città. Anche Girolamo, giovane, aveva vissuto lunghi anni a Padova, allievo, come tutti i Bonifacio, della facoltà dei Legisti. Per lui, come per molti studenti del suo tempo, il soggiorno a Padova non aveva significato solo la frequenza dello Studio, ma la possibilità di stringere legami destinati poi a durare per la vita, con intellettuali di vari orientamenti e livelli. A Padova, appunto, il giovane Girolamo

<sup>19</sup> Sulla carriera religiosa di Girolamo, la maggiore fonte di notizie edite è ancora MARCHI, *La riforma tridentina*..., pp. 91, 115, 279, 280, 283. Fra le altre fonti ricordo qui i sommari cenni su Girolamo contenuti in A.S.Ro., *Collezione Durazzo*, b. IV, fasc. "Uomini illustri" (ad vocem).

<sup>20</sup> MARCHI, *La riforma tridentina*..., pp. 283-284.

<sup>21</sup> Bib. Conc., Ms. Conc. 283, BONIFACIO, *Cronica*..., c. 95f. G. BONIFACIO, *Lettera pastorale... Con gli ordini et avvertimenti del R.P.F. Gio. da Sestola Capuccino Predicatore, da osservarsi nell'oratione delle 40 ore, che si porrà nella Chiesa dell'Hospitale della città di Rovigo, la domenica delle Palme, nell'anno 1615*, Ferrara 1615, ed. Vittorio Baldini. Ne ho reperito un unico esemplare in Bib. Conc. (segnatura op. 3063).

<sup>22</sup> BONIFACIO, *Lettera pastorale*..., p. A<sup>2</sup>, v. anche p. 6 degli "ordini et avvertimenti" di Padre Giovanni da Se-

stola. Sull'atmosfera religiosa del tempo e in particolare sulla preghiera, mi limito a ricordare qui le osservazioni di M. ROSA, *La religiosa*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. VILLARI, ed. Laterza, Bari 1991, pp. 219-26. Sempre nello stesso volume, v. anche il saggio di M. MORAN e J. ANDRES-GALLEGO, *Il predicatore*, pp. 139-177.

<sup>23</sup> BONIFACIO, *Lettera pastorale*..., p. A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>. J. REVEL, *Gli "usi" delle buone maniere, in La vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di P. ARIES, G. DUBY, ed. Laterza, Bari 1987, trad., pp. 125-159; i termini da me usati si trovano a p. 146.

<sup>24</sup> A.S.Ro., *Notaio Locatelli Isidoro (fu Gaspare)*, b. 907, fasc. instrumenti sciolti, rep. 250, *testamento di Girolamo Bonifacio* del 28 gennaio 1616. Sul pentimento del peccatore secentesco, J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XXIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, ed. Fayard, Paris 1990, in particolare pp. 51-52, 57-70.

<sup>25</sup> A.S.Ro., *testamento di Girolamo Bonifacio*. V. anche, sempre nella stessa busta, il *codicillo* del 17 marzo 1616.

aveva allacciato quei rapporti con i Querengo che l'avrebbero accompagnato, come la prefazione di Giovanni dimostra, oltre la morte<sup>26</sup>. Frequentare Antonio Querengo, nella Padova del settimo decennio del '500, significava arricchire la propria cultura con una serie di discussioni sui temi più svariati dalla politica, all'alchimia, all'astrologia, come appare dall'attività di quelle Accademie, dai Ricovrati agli Animosi, di cui, in quegli anni, Antonio Querengo è esponente importante. A Padova, Girolamo poteva percepire attraverso i patrizi frequentatori dello Studio, gli echi del cosmopolitismo culturale veneziano, mentre la sua erudizione si arricchiva di una serie di esperienze che poi riversa nel commento ai *Versi di Catone...*; dallo studio dei classici e, in particolare, l'amore per Orazio, vivo in lui come in molti della sua generazione, alle ascendenze dei commentatori medievali, alle linee del dibattito (Cicerone o Erasmo) che poi a Rovigo gli sarebbe divenuto familiare attraverso Giulio Canani<sup>27</sup>.

L'importanza culturale dell'ambiente padovano, poi, aveva maggiormente sensibilizzato Girolamo alla complessità dei problemi che la delicatezza della congiuntura religiosa poneva. Dalla libertà di stampa e la libera circolazione delle opere di Erasmo a quel tema, così bruciante riguardo all'ere-

sia: (tolleranza o repressione?) che, in quegli stessi anni egli viveva a Rovigo, nell'ambito della sua compagine familiare<sup>28</sup>. Per il Bonifacio come per i familiari e gli altri giovani del ceto dirigente rodigino, i contatti con Padova non si chiudevano una volta ritornati in patria. E non solo con Padova, anche se l'"alma mater" restava uno dei grandi punti di riferimento per gli intellettuali di Rovigo. Dal fratello Giovanni al Riccoboni, Girolamo ha, sempre, una serie di "referenti" qualificati per l'aggiornamento culturale. Molti e svariati sono i legami di questo ceto dirigente di giudici, avvocati e notai con la cultura internazionale. Anche Girolamo, pur con la sua ridotta attività letteraria, sfata lo stereotipo dell'appartata Rovigo<sup>29</sup>. A Girolamo è dedicata un'opera del Brusoni, che appare bene accolto dai suoi amici e conterranei anche quando per lui, a Venezia, cominciano i problemi per l'appartenenza agli Incogniti<sup>30</sup>. È necessario, infine, sottolineare che, prima che uomo di Chiesa, Girolamo è uomo di legge. Il suo "milieu" familiare e sociale, la sua cultura universitaria dovevano avere inciso profondamente su di lui. Forse non fu "canonista" (ma una ricerca in quest'ambito deve essere ancora fatta); poté, invece, essere lettore dei testi di Brunfels<sup>31</sup>. Brunfels è rappresentato nelle biblioteche rodigine; quasi certamente

Girolamo (o se non lui i familiari) erano possessori dei suoi testi. E Brunfels, com'è noto, è tramite ad Erasmo<sup>32</sup>.

Il commento di Girolamo Bonifacio ai *Versi di Catone...*, può essere considerato uno di quei casi in cui, quello che c'era d'inaudito ed eversivo nel discorso di Erasmo, veniva riassorbito nel quadro dell'itinerario tradizionale della salvezza<sup>33</sup>. Non va tuttavia dimenticata, la varietà dell'esperienza dell'autore: dalla peculiarità culturale del ceto giuridico ai lampi libertini del Brusoni. Tale complessità dimostra quale sofferto dibattito ci sia stato anche dietro esiti di assoluto conformismo religioso. Accanto ai motivi appena accennati, appare nel substrato dei *Versi di Catone...* un elemento diverso e cioè la cultura di taluni ambienti carmelitani.

L'influsso carmelitano che Girolamo apertamente dichiara nella prefazione, gli veniva direttamente dal suo vescovo di quegli anni, Lorenzo Laureti<sup>34</sup>.

Nato a Venezia, "honestis parentibus" il Laureti aveva preso i voti nel monastero carmelitano della sua città, dove per espresso desiderio, era voluto tornare da morto. Anch'egli era stato legato ad alcuni degli "entourages" culturali frequentati da Girolamo. Se Girolamo era legato ai Querengo, il Laureti appare in rapporti coi Pinelli: proprio il cardinale Pinelli l'aveva, infatti, chiamato ad insegnare a Roma alla Sapienza.

Successore del Canani sul soglio vescovile di Rovigo, ne continua l'attività restauratrice. La "restaurazione" del Seminario, in cui Girolamo è coinvolto, è uno degli elementi di un'azione pastorale, ancora in buona parte sconosciuta<sup>35</sup>.

Sembra naturale che l'*Orazione* funebre, recitata durante le solenni onoranze veneziane, sia opera di un nume letterario di quegli anni e cioè di Antonio Riccoboni. Da qualche decennio ormai cattedratico d'eloquenza a Padova, punto di riferimento culturale del ceto dirigente rodigino, con le sue ormai lontane denunce d'eresia, il Riccoboni appariva campione di ortodossia oltre che di cultura. I sospetti che l'avevano colpito tanti anni prima e da cui si era difeso accusando, ne facevano l'emblema del tormentato itinerario intellettuale e religioso di tanti rodigini suoi coetanei<sup>36</sup>.

L'*Orazione* funebre in memoria del Laureti non va trascurata perché, al di là dell'elogio di maniera, essa è un altro esempio di come dovesse essere il "vescovo ideale" per questa cerchia di intellettuali. Il ritratto del Laureti non è molto diverso (e come poteva esserlo?) da quello che alcuni decenni dopo Baldassarre Bonifacio offre di sé nella *Lettera* al nipote Vincenzo<sup>37</sup>.

È da notare tuttavia, nell'elogio del Riccoboni, come, in maniera quasi obbligata per un professore d'eloquenza, le doti intellettuali spicchino nel modello di prelado. Il

<sup>26</sup> Giovanni Bonifacio premette, appunto, all'inizio del volumetto, una dedica a Flavio Querengo in cui ricorda lo zio di questi, Antonio. (Giovanni) BONIFACIO, *Dedica ai Versi di Catone...* p. nn. Sull'ambiente padovano di quei decenni, oltre ai testi citati, mi permetto di rimandare a S. OLIVIERI SECCHI, *Laici ed ecclesiastici fra sogno e ragione in un'Accademia padovana del '500: gli Animosi*, in "Archivio Veneto", s. V, vol. CXXX (1988), p. 5-30.

<sup>27</sup> Sul dibattito Cicerone-Erasmo, v. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, pp. 35, 60, 223. All'atteggiamento del Canani si accenna a p. 312.

<sup>28</sup> Per le discussioni sulla tolleranza nella società veneta del Rinascimento, A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, ed. Herder, Roma 1992, pp. 7-100.

<sup>29</sup> Insiste sui legami degli intellettuali rodigini e polesani del '500 con la cultura esterna: A. OLIVIERI, nella *Presentazione* e nell'*Introduzione* del volume *Eresie, magia, società...*, pp. 1, 2, 5-8.

<sup>30</sup> Sulla multiforme attività del Brusoni mi limito qui a citare G. AUZZAS, *Le nuove esperienze narrative. Il romanzo*, in *Storia della cultura veneta. Il Seicento*, vol. IV, tomo I, pp. 249-295 (per il Brusoni v. pp. 282, 285-286). V. anche, per l'ambiente degli Incogniti, sempre nello stesso volume, G. BENZONI, *Le accademie*, pp. 131-162 (in particolare pp. 150-152) e sempre di G. BENZONI, *Spunti accademici polesani*, in *Eresie, magia, società...*, pp. 197-210. (Il Brusoni è citato a p. 209). Per i legami del Brusoni con Girolamo Bonifacio: Bib. Conc., *Ms. Conc.* 283, BONIFACIO, *Cronica...*, pp. 93r., 94r. e v.

<sup>31</sup> Sulla circolazione di Brunfels nel mondo italiano, sempre valide le osservazioni di C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, ed. Einaudi, Torino 1970, pp. 159-181.

<sup>32</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, pp. 90, 465.

<sup>33</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, p. 348.

<sup>34</sup> Una ricostruzione analitica dell'attività pastorale del vescovo Laureti non è stata ancora compiuta. Sempre utili le indicazioni fornite dal MARCHI, *La riforma tridentina...* Spunti sulla sua attività inquisitoriale nel volume *Eresie, magia, società...* e, in particolare, nei saggi di S. MALAVASI, *Processi di magia e stregoneria a Rovigo durante il secondo Cinquecento*, pp. 47-55 (il Laureti è citato a pp. 47-48); R. NEGRI CARUGINI, *La cosmologia di un ebreo del Cinquecento a Rovigo*, pp. 57-89 (il Laureti è citato a pp. 69 e 87) e di A. LODO, *Medicina, streghe, miracoli nel territorio di Adria fra '500 e '600*, pp. 263-281 (per il Laureti v. pp. 265, 278).

<sup>35</sup> A. RICCOBONI, *In funere Laurentii Laureti, Antistitis Adriae, ... Oratio*, Patavii 1598, apud Laurentium Pasquatium, po. 95r., 98r. e v.

<sup>36</sup> Anche del Riccoboni manca una biografia completa. Fra i lavori più recenti che accennano alla sua vicenda religiosa il saggio di A. STELLA, *Contatti di culture e movimenti eterodossi nel '500 polesano*, in *Eresie, magia, società...*, pp. 9-22 (il Riccoboni è citato a p. 14).

<sup>37</sup> B. BONIFACIO *Ad Vincentium Bonifacium archidiaconum Tarvisinum deinde episcopum Famagostanum epistola*, ed Andreolanis, Rhodigii 1829.

Riccoboni approfitta del necrologio del Laureti per offrirci un'esaltazione dell'eloquenza: "respublica", egli dice, "non minus civium eloquentia, quam... prudentia... gubernatur". Il Laureti comprese "duo instrumenta... esse, quae Rempubliam adiuva- vit, sapientiam et eloquentiam". Ne esce, dunque, la figura del vescovo tradizionale (e ideale) per la società veneziana, cioè dell'uomo colto che, con la sua parola e la sua azione, coadiuva gli interessi dello Stato. Ma, accanto al "summum ingenium" e alla "singularem doctrinam" il Laureti era dotato, secondo il Riccoboni, anche di "suavissimos mores, singularem probitatem". Come per Girolamo una delle virtù distintive del Laureti è "la probitas quae decet virum religiosum". L'elenco di virtù morali che compongono la "probitas" del Laureti, appare rigorosamente conforme alla letteratura di pietà contemporanea. Tutte queste virtù compaiono anche nel commento ai *Disticha*... di Girolamo. Tocchi erasmiani del resto, in così diverso contesto, non mancano nella figura di questo prelado. Erasmiano (del commento dei *Disticha*...) è il linguaggio che il Riccoboni usa per esaltare nel Laureti, accanto alla liberalità "in pauperes" la "magnificentia in magnis sumptibus faciendis cum oportebat"<sup>38</sup>. Di derivazione erasmiana poteva essere anche l'ideale della "iucunditas" un attributo importante in tale modello di prelado, come anche Baldas-

<sup>38</sup> RICCOBONI, *In funere Laurentii Laureti...*, c. 96r, 97r., 99r. e v.

<sup>39</sup> RICCOBONI, *In funere Laurentii Laureti...*, c. 99r.

<sup>40</sup> Per la biografia del Verrati resta ancora importante il lavoro di A. BARGELLESSE-SEVERI, *Due carmelitani a Ferrara nel Rinascimento Battista Panetti e Giovanni M. Verrati. Documenti inediti delle famiglie Panetti, Verrati, Severi* in "Carmelus (Commentarii ab Instituto Carmelitano editi)", vol. VIII (1961), fasc. 1, pp. 63-161; (per il Verrati particolarmente pp. 103-112). Ulteriori notizie in M. FIRPO - D. MARCATO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone, ed. critica*, vol. II: *Il processo d'accusa*, parte II, Roma 1984, ed. Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, p. 1012 con una nota bibliografica completa. Fini osservazioni sul carmelitano troviamo in A. PROSPERI, *Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, ed. Laterza, Bari 1977, pp. 149-150. Un catalogo delle sue opere (peraltro suscettibile di arricchimenti) in L. UGHI, *Dizionario storico degli uomini illustri ferraresi, nella pietà, nelle arti e nelle scienze colle loro opere, o fatti principali compilato dalle storie e da manoscritti originali*, Ferrara 1804, (ristampa fotomeccanica Forni, Bologna 1969) pp. 211-212. In tale elenco l'opera d'ispirazione «catoniana» del Verrati non appare. Essa, tuttavia, esisteva come dimostra la copia conservata alla Biblioteca Ariostea di Ferrara (segnatura E. 10.3.23)

<sup>41</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia...*, pp. 164-166.

sarre Bonifacio conferma. "Adspectu benigno, et vultus serenitate mirabilior...". È un incrocio fra il trionfalismo "controriformista" e la filosofia d'Erasmus<sup>39</sup>.

Probabilmente attraverso il Laureti, il Bonifacio conobbe gli scritti del famoso predicatore carmelitano ferrarese Giovanni Maria Verrati, cui dichiara d'ispirare il suo commento in volgare ai *Disticha*... Forse, dati i frequenti contatti del ceto dirigente rodigino con la corte di Ferrara poté, negli anni giovanili, averlo conosciuto di persona. L'opera del Verrati *Exactissimi Commentarii super omnibus praeceptis et documentis divi Catonis*, è in realtà assai più ponderosa e complessa di quella dell'arcipresbitero rodigino. Comunque l'averlo citato nella prefazione è significativo per la genesi dello scritto del Bonifacio<sup>40</sup>.

Quando Girolamo scrive, il carmelitano era morto da molti anni; era stato particolarmente attivo attorno agli anni '40 del '500, nel periodo in cui il carmelitano di Mantova, Andreasi aveva allestito la sua edizione del *De immensa Dei misericordia*..., di Erasmo, rendendola adatta al lettore ubbidiente alla Chiesa di Roma e... svisandola<sup>41</sup>. La stesura dei *Versi di Catone*... del Bonifacio sembra essere un'operazione simile. Forse ispirata dall'esempio del Verrati: quasi certamente suggerita dal Laureti che, prima di diventare vescovo di Rovigo, aveva assistito alla difesa che tanti membri del suo ordi-

ne avevano condotto perché i testi di Erasmo potessero, almeno censurati, servire all'educazione dei giovani allievi. La prefazione del Bonifacio sembra avallare queste affermazioni. Se l'Andreasi aveva pubblicato il *De immensa Dei misericordia* a suo nome, Girolamo accenna solo in maniera criptica alla filiazione erasmiana. Sottolinea, invece, il fine educativo ed etico dell'opera "nè altro... trattandosi che de onesti costumi e buone creanse". Egli si pone sulla linea della "concordantia" fra antichi e moderni, Catone, per lui è un anticipatore del cristianesimo e come tale il Bonifacio sottolinea il valore educativo dei *Disticha*..., ma il motivo più importante per cui giustifica l'edizione dell'opera è l'utilità didattica: "...Siamo obbligati a Catone... come i Romani facevano studiare le XII tavole, così noi facciamo a' nostri figliuoli, perché vengano uomini da bene, apprender questi versi"<sup>42</sup>.

Primo scopo del lavoro di Girolamo Bonifacio, dunque, farsi comprendere dai giovanetti. Il testo si presenta come un compendio delle verità essenziali che l'allievo deve scolpire nella memoria per poi applicarle nella vita adulta. Perciò la divisione elementare in quattro parti raggruppanti ciascuna dei materiali ben distinti in modo da evitare nel lettore qualsiasi confusione<sup>43</sup>. L'ordine originario dei *Disticha* è completamente stravolto. Ogni sezione è divisa in una serie di lemmi costituiti da un enunciato, in genere in latino: una spiegazione in volgare e uno o più dei distici di Catone che a Girolamo sembrano di appropriato commento. Le postille di Erasmo ai vari *Disti-*

*cha* le ritroviamo quasi sempre (spostate sopra il *Distico*) nella traduzione di Girolamo.

La versione del Bonifacio ha, probabilmente, una duplice finalità: da una parte si tratta di un'abile opera di "camuffamento". In realtà egli si serve del testo dei *Disticha* e delle chiose secondo un disegno "ad libitum" e, quindi, la paternità erasmiana, nel libero adattamento, non colpisce il lettore che non sia accorto. In secondo luogo, come già si accennava, il Bonifacio trasforma in senso ortodossamente cattolico, le affermazioni erasmiane. Il suo lavoro s'inquadra, infine, in tutto quello sforzo di maestri e di divulgatori che già dai primi decenni del '600 s'impegnano in volgarizzazioni scolastiche per una maggiore diffusione dei testi<sup>44</sup>.

Rimane dunque qualcosa di autenticamente erasmiano in un libello siffatto? Tentiamo di rispondere attraverso alcune brevi considerazioni.

L'opera si apre con una prima parte dedicata ai *Precetti christiani*. I commenti fra il precetto e il distico o i distici messi a mo' d'illustrazione hanno una triplice tipologia.

In un primo gruppo la traduzione mantiene il senso del pensiero erasmiano. Ciò avviene, ad esempio, quando le frasi di Erasmo corrispondono a delle caratteristiche sociali. Seppure in misura minore il Bonifacio condivide l'esaltazione erasmiana dell'amicizia.

È indicativo che sviluppi in questa chiave il commento al VI comandamento (Iusurandum serva) in cui è tradotto quasi fedel-

<sup>42</sup> BONIFACIO, *Prefazione ai Versi di Catone*..., pp. 3-4.

<sup>43</sup> Il BONIFACIO divide la sua materia in "precetti" della: "christiana religione" (pp. 4-15); della "morale filosofia" (pp. 15-34); la III parte è dedicata alle "liberali et mecaniche arti" (pp. 35-42); la quarta ed ultima ai "beni del corpo, et della fortuna" (pp. 42-44).

<sup>44</sup> Anche nella Repubblica di Venezia l'attività divulgativa fu intensa nei primi decenni del '600 (forse anche in funzione di un pubblico femminile maggiormente alfabetizzato). I cataloghi delle biblioteche venete ce ne offrono ampia documentazione. Fra i tanti esempi ne cito uno che mi sembra significativo: *Il Donato al senno et il Cato volgarizzato cioè le prime quattro parti dell'Oratione di Elio Donato nobile veronese, tradotte in Volgare: Et i versi morali di Catone nobile Romano: con le loro costrutioni et toscane dichiarazioni*, in Verona, appresso Bartolamio Merlo, s.d. (esemplare della B.U.P., segnatura 102b 220).

mente l'erasmiano: "Si ceteris testis in crimine amici, tantum silentii dabis amicitiae, quantum patietur et fama tua et testimonii religio"<sup>45</sup>.

Simile appare in Erasmo e nel suo volgarizzatore rodigino la condanna di alcuni dei *Sette vizi capitali*. Così nella definizione della superbia, in cui si perde l'accento posto da Erasmo sulla consapevolezza che il singolo deve avere dei propri limiti, ma resta l'invito ad una sorta di prudenza sociale... ("Noli certare cum potentioribus")<sup>46</sup>.

Nel commento all'*avaritia* il Bonifacio riprende l'erasmiano: "Parvo gaudere memento" e concorda col testo dell'olandese anche nella definizione di accidia, cui aggiunge, però, un "tedio dell'anima" di chiara ispirazione petrarchesca<sup>47</sup>.

L'ecumenismo e la filantropia del filosofo di Rotterdam non sono tradite nel commento che il Bonifacio mette in calce al: *Sepelire mortuum*, mentre, proprio nell'illustrazione a una delle opere di misericordia spirituale (*Docere ignorantem*) appare lo stesso senso del doveroso passaggio della cultura di generazione in generazione della frase erasmiana<sup>48</sup>.

Accanto al senso quasi sacrale della cultura (e della trasmissione della cultura), il Bonifacio condivide con Erasmo la visione di una giustizia divina superiore agli errori umani, e, perciò, sembra far sua, seppure in linguaggio meno pregnante, l'affermazione "Quod iudicavit iudex... Deus reiudicavit"<sup>49</sup>.

Se i passi in cui il Bonifacio rispetta in qualche modo la sua fonte sono relativamente numerosi, maggiore appare il numero dei casi in cui la traduzione da Erasmo sembra sfasata rispetto al contesto. Mi sembra che anche qui la tipologia delle citazioni non pertinenti sia triplice. Abbiamo casi in cui il commento erasmiano e la citazione di Catone non hanno legame con il "precetto" che dovrebbero illustrare. Talvolta, invece, l'interpretazione appare approssimativa. Un solo esempio. Il Bonifacio illustra il *ferre patienter iniurias* con un generico "e massime le ingiurie degli amici devono essere patientemente sopportate" e aggiunge un distico dalle sfumature ben diverse, sui possibili cambiamenti degli amici<sup>50</sup>. Il caso di "tradimento" più frequente si ha, comunque, quando l'autore cerca di piegare il paganesimo di Catone o il cristianesimo era-

<sup>45</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 6. L'espressione di Erasmo è il commento al distico di Catone prescelto dal Bonifacio per commentare il comandamento: "Quod pudeat socios prudens celare memento, ne plures culpent id, quod tibi displicet uni". Cfr. CATONIS *Disticha moralia, cum scholiis auctis Erasmi Roterodami...*, ed. Johannes Cnoblochus, Argentorati 1523 libro I; cfr. anche libro III. Si è usata questa edizione perché doveva essere quella diffusa a Rovigo all'epoca del Bonifacio (Bib. Conc. segnatura op. 2023). (N.B. In questa edizione le pagine non sono numerate).

Ricordo qui, che dell'immensa bibliografia su Erasmo, per analizzare il lavoro del Bonifacio, mi sono in particolare servito, oltre che del libro della SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia...*, e del suo commento all'edizione degli *Adagia*, cfr. Erasmo da Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, ed. Einaudi, Torino 1980, pp. VII-XIV, del volume di L.E. HALKIN, *Erasmo*, trad., ed. Laterza, Bari 1989, in particolare pp. 55-74; 327-351. Dei lavori di J.C. MARGOLIN, ho soprattutto utilizzato: *Erasme, lecteur et exégète de Virgile*, in *Présence de Virgile. Actes du Colloque de 9, 11 et 12 Décembre 1976* a cura di R. CHEVALLIER, ed., "Les Belles Lettres", Paris 1978, pp. 289-304. Si precisa qui che, per ragioni di spazio, il problema delle citazioni classiche e contemporanee nel testo di Girolamo non è stato da me affrontato. Sempre di J.C. MARGOLIN ricordo *Liberté de conscience ou intolérance? Reflexions sur quelques "histoires juives" à la Renaissance*, ed. de l'Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance, (Tours 1990), pp. 191-216 dell'estratto e *Aequitas, aequalitas, auctoritas dans la pensée d'Erasme*, in *Aequitas, aequalitas, auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI<sup>e</sup> siècle européen*, a cura di D. LETOCHA, ed. J. Vrin, Paris 1992, pp. 33-49.

<sup>46</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 13; CATONIS *Disticha...*, p. nn. (Libro II). N.B. Per esigenze di spazio il confronto con l'edizione erasmiana è limitato alle citazioni più significative.

<sup>47</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 13, 15.

<sup>48</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 7, 10.

<sup>49</sup> CATONIS, *Disticha...*, p. nn. (Libro IV).

<sup>50</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 9.

smiano ai dettami della chiesa post-tridentina. Talvolta con un'apparente fedeltà al testo. Così nel commento al III comandamento (Santificare le feste) il Bonifacio traduce con fedeltà le considerazioni sulla necessità di ristorare l'animo "honestis ac moderatis voluptatibus... ut redintegratis viribus ad ferendos labores sufficiat" ma falsa completamente l'esaltazione erasmiana del sano godimento umano con un "orando render gratie a Dio con allegrezza". Così l'amara constatazione della necessità di obbedire alla tirannide è falsata da un generico "dobbiamo perdonare anco per nostro beneficio". Caso limite l'illustrazione del vizio della gola in cui il Bonifacio censura il distico catoniano: "Indulgere gulae noli quae Veneris amica est" trasformando il "Veneris" in "ventris" e cancellando le considerazioni erasmiane sul duplice aspetto della "voluptas"<sup>51</sup>.

Il commento del Bonifacio, tuttavia, non è solo quasi pedissequamente erasmiano o rigorosamente post-tridentino. C'è un numero ristretto di casi in cui il rodigino si discosta, ma in senso positivo, cioè dando al testo un suo apporto originale.

È questo il caso delle note ed alcune opere di misericordia corporale in cui Girolamo dimostra di sentire fortemente la "caritas" erasmiana con affermazioni non conformiste. Nella chiosa al *Pascere esurientem*, l'appello di Erasmo ad allargare la propria "beneficentia" dagli amici agli ignoti, appare fortemente rivissuto nella dichiarazione che inizia: "Chi potendo pascere l'af-

famato lo lascia perire è simile all'omicida...<sup>52</sup>.

Talvolta il rodigino dimostra la sua partecipazione a problemi attuali: come religioso e come suddito del Dominio veneto doveva sentire con forza particolare il problema degli schiavi cristiani ed ecco che per lui il *Redimere captivum* diventa l'invito a comprare "da gli infedeli la preziosa libertà de schiavi, che... ci devono restar obligati"<sup>53</sup>.

Un'accentuata coscienza sociale il Bonifacio dimostra nei due comandamenti riguardanti la proprietà. Sotto il VII (non rubare) troviamo delineato un modello sociale negativo, ma ben presente nel ceto dirigente contemporaneo. Non diventino i giovani lettori come coloro che "dissipate le sostanze", stimano "lecito... torre furtivamente ad altri quanto hanno prodigalmente distribuito"<sup>54</sup>.

Il IX è invece un appello a non desiderare la "casa" (domum) altri, con probabile allusione sia alla potenza e ricchezza delle varie "domus" che non vanno invidiate sia alla "domus" stessa come "status symbol". Una casa spaziosa e al centro della città era stata il sogno (realizzato) del padre di Girolamo ed era l'orgoglio della famiglia, una casa comunque anonima, mentre anche a Rovigo la ben più ricca stirpe dei Roncale aveva potuto far progettare la propria dimora da illustri artisti<sup>55</sup>.

Infine, nelle opere di misericordia spirituale, quando si accenna al "corrigere peccantem" sembra essere attribuito un riferimento preciso al "Noli dissimulare" di Era-

<sup>51</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 5, 14. CATONIS *Disticha...*, p. nn. (Libro III).

<sup>52</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 9. CATONIS *Disticha...*, p. nn. (Libro II). Si ricorda qui che probabilmente il Bonifacio conosceva altre opere di Erasmo quali gli *Adagia*, i *Colloquia* e l'*Enchiridion*. Dei *Dicta sapientum* e dei *Mimi publicani* trasporta nel suo libello qualche citazione. Essi, nell'edizione dei CATONIS *Disticha...* conservata in Bib. Conc., figurano in appendice al testo catoniano (p. nn.) Per ragioni di spazio non faccio raffronti puntuali con questi testi.

<sup>53</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 10.

<sup>54</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 5-6.

<sup>55</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 6. Sulle vicende della costruzione di palazzo Roncale R. SALMASO, *Dal commercio alla rappresentazione di un nuovo "status sociale": i Roncale a Rovigo*, in *Eresie, magia, società...*, pp. 153-164.

simo. "Non basti la privata correzione, ma si deve replicare, come dice il Vangelo, con la presenza de' testimoni". C'è certamente l'esortazione normale in un uomo di Chiesa a segnalare il peccato, ma era un'esortazione particolarmente attuale per i giovani discepoli rodigini, nelle cui famiglie profondamente segnate dall'eresia alcuni membri, come Sebastiano con il fratello Fabio, avevano vissuto il dramma di vedere coinvolto nella denuncia un proprio familiare<sup>56</sup>.

La tendenza al rigore e il desiderio (bisogno) d'indulgenza sperimentati, in momenti drammatici, nell'ambito familiare, sono forse le cause profonde dell'apparente contraddizione che si riscontra nel commento di Girolamo, quando egli delinea la giustizia; fra gli attributi di questa ne troviamo due discordanti: severità e clemenza. Il Bonifacio allarga, trasformandolo completamente, il concetto erasmiano di severità verso se stessi in una fermezza anche contro gli altri, che "rigorosamente interpreta le leggi"<sup>57</sup>. Il necessario rispetto della legge diventava drammatico per i magistrati quando (come era accaduto al Bonifacio) scoprivano un coinvolgimento colposo dei propri parenti. Era in quei momenti, in cui l'onorabilità della famiglia veniva messa in gioco, che diventava incalzante e attuale l'esigenza della clemenza. Nella sua definizione generica: "Indulgenza del superiore nel castigare i colpevoli con pena minore del delitto, mitigando il rigore della legge", non si riscontra però la forte tensione etica presente nel commento erasmiano al distico citato<sup>58</sup>.

Se è difficile, se non impossibile individuare che cosa resti di Erasmo in un testo siffatto, è pure arduo stabilire in che misura

l'esperienza personale dell'autore non venga soffocata dalle esigenze di un libello composto ad uso scolastico e, per di più, destinato allo studio a memoria. Tuttavia, a mio avviso, sarebbe sbagliato considerare questo testo come puramente strumentale. Dietro i rifacimenti scolastici, c'è spesso un dibattito vivace da parte di un ceto profondamente interessato al proprio prestigio e quindi all'educazione dei suoi giovani. In altre parole, nella grande crisi culturale che le misure repressive della Chiesa cattolica hanno messo in moto, anche una "provincia" come Rovigo, non accantona i valori rinascimentali, di cui l'insegnamento di Erasmo era espressione vitale, senza un proprio contributo di pensiero che permetta di vagliare le soluzioni imposte dall'alto e proposte dal di fuori. Il passaggio obbligato del messaggio erasmiano in prassi e in conformismo sociale compiuto dai ceti dirigenti europei, non si trasmette come un modello rigorosamente univoco dai grandi centri di cultura alle periferie, ma c'è un'elaborazione periferica, di cui l'opera di Girolamo Bonifacio è un esempio, che conserva l'importanza ed insieme la varietà del modello<sup>59</sup>.

Esigenze "controriformistiche" accompagnano dunque i valori di un gruppo imbevuto di cultura umanistica e, in certo qual modo, maturato dall'esperienza della dissidenza religiosa, in questo commento dei *Disticha*.

I due filoni appaiono con evidenza anche nella seconda parte del libello, quello centrale, dedicato alle virtù. Il contenuto è rigidamente inquadrato ed espresso secondo i dettami della dottrina cattolica. Se il motivo conduttore sono le virtù teologali e cardinali, il Bonifacio, probabilmente per fa-

cilitare l'apprendimento mnemonico, spezzetta le virtù nella casistica tipica della letteratura religiosa contemporanea<sup>60</sup>. Pur tuttavia, al di là della schematizzazione rigida, emergono elementi che collegano l'autore dall'atmosfera "controriformistica" al *milieu* culturale del ceto giuridico.

Importanza capitale sembra assumere fra le virtù, la giustizia, al cui duplice volto si è accennato. La sua definizione appare legata al pensiero erasmiano. La giustizia va amministrata secondo "commandano le leggi et i costumi della patria". Nell'insistenza sui "costumi" è presente il contemporaneo dibattito sul diritto "coutumier". Come Erasmo, anche Girolamo Bonifacio giudica elementi essenziali della giustizia, pietà e religione, ma l'analisi di queste due "virtù" ci indica la grande differenza che separa il modello proposto dal prelato rodigino da quello di Erasmo. Della religione, il Bonifacio sottolinea l'aspetto esteriore: "...verte intorno al culto... et alle cerimonie divine...", mentre la pietà è analizzata come un sentimento di "riverente ossequio" che sembra esternarsi egualmente verso Dio e verso la gerarchia sociale<sup>61</sup>. Un maggiore vigore etico, "l'uomo giusto" del Bonifacio sembra assumere nel corollario di virtù legato alla forza. Come il "miles christianus", anche se con uno slancio assai meno eroico, il modello del Bonifacio teme solo "le cose dishoneste" e non quel gioco mutevole della fortuna cui arditamente si oppone mentre il suo cuore si accende di santa "indignatione" quando vede attorno a sé l'ingiustizia<sup>62</sup>.

Anche nella fede appaiono elementi contrastanti. Se la definizione è presa da S. Paolo, l'afflato escatologico, così vivo pochi decenni prima nel ceto dirigente rodigino, appare attenuato. Sentimento principe nel fedele deve essere la speranza, "certa expectatione della futura beatitudine che proviene per mezzo de' nostri meriti per gratia di Dio e ci accompagna fino alla morte"<sup>63</sup>.

È la stessa tranquilla certezza nel premio eterno presente nel testamento di Girolamo. Il cristiano si limiti a comportarsi bene, sarà certamente premiato. Nel comportamento che porta al premio accanto a quello della giustizia, fondamentale è l'esercizio della carità. La carità ha un triplice volto. È espressione dei sentimenti più profondi nell'uomo. Il Bonifacio recepisce l'esaltazione erasmiana dell'amicizia, di cui l'aspetto più vero e generale è la pace. Il pacifismo è uno degli elementi della lezione di Erasmo dal Bonifacio più profondamente e sinceramente assimilati. Ma il volto più usuale della carità è, anche per il rodigino, la disponibilità verso gli altri. La beneficenza, a lui attribuita nel ricordo dal fratello, è sottolineata nella sua importanza. Beneficenza è a totale disponibilità di "giovar a tutti, et di nuocer a niuno". È interessante rilevare come essa sia tipica di un' "animo cortese"; l'aggettivo probabilmente non è usato a caso dall'autore, ma gli è, forse, dettato dalle suggestioni della cultura cavalleresca, elemento ben presente nel suo "milieu"<sup>64</sup>.

La carità ha anche una terza "facies" ed è la carità verso noi stessi.

Per Girolamo essa assume soprattutto

<sup>60</sup> Ad esempio nei manuali per i confessori come, per citarne uno, nel *Manuale parvum confessorum recollectum per reverendum. P.F. PAULUM Venetum ordinis Praedicatorum concionatorem*, Venetiis 1565, apud Georgium de Caballis (esemplare in B.U.P.; segnatura B.a 626/6 bis).

<sup>61</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 17. Sul tema della giustizia mi è stato utile anche il saggio di S. GOYARD-FABRE, *Jean Bodin et les trois justices*, in *Aequitas, aequalitas, auctoritas...*, pp. 4-15.

<sup>62</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 19.

<sup>63</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 15.

<sup>64</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 16, 26-27. Accenna alle persistenze della cultura cortese in ambito rodigino A. OLIVIERI, *Lecture ereticale e studi su accademie, magia e società*, in *Eresie, magia e società...*, pp. 409-418.

<sup>56</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 8; CATONIS *Disticha...*, p. nn. (Libro III).

<sup>57</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 17; vedi la definizione di "severità" a p. 28. CATONIS *Disticha...*, p. nn. (Libro III).

<sup>58</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 30. CATONIS *Disticha...*, p. nn. (Libro III).

<sup>59</sup> Utili spunti per illuminare questo problema in S. ADORNI BRACCESI, *Maestri e scuole nella repubblica di Lucca tra Riforma e Controriforma*, in "Società e storia", a. IX, n. 33, luglio-settembre 1986, pp. 559-594.



un aspetto pratico, ma con un importante significato sociale. Il cristiano deve saper amministrare saggiamente il proprio denaro, non deve sciuparlo, ma deve talvolta essere generoso verso se stesso. Il concetto di *magnificenza*: "far giuditiosamente spese grandi in cose onorate" corrisponde con esattezza alla necessità di ben figurare di queste famiglie di giuristi, agiate, ma non ricche, che non possono praticare il fasto, ma ricercano una raffinata semplicità. Corrisponde anche all'esortazione di Erasmo: "Prompte facito... ne videaris gravatim facere quoties... caussa postulat, hoc est in nuptiis, in festis"<sup>65</sup>. L'esigenza di un'amministrazione oculata delle proprie entrate si traduce in un invito alla virtù. Il giovanetto si imprima bene nella mente il significato della *parsimonia* che il Bonifacio definisce con prammatica chiarezza: "...con tal misura spender che non superi le proprie forze". Oltrepassare il limite ha significato per molte famiglie nobili la rovina; perciò, bisogna piuttosto rassegnarsi ad essere frugali, quando necessario; al giurista, al notaio, al burocrate s'adice un'oculata liberalità<sup>66</sup>.

La munificenza è definita con distacco: conviene solo al nobile che sia veramente ricco<sup>67</sup>. Perciò il fanciullo deve essere dai primi anni allevato alla temperanza, cioè all'evitare qualsiasi eccesso "di gola, della lussuria... avaritia, et... ogni altra cosa brutta". Nemico principale resta naturalmente la lussuria: nella condanna del Bonifacio il rifiuto del ministro di una chiesa per cui il: "Non moechaberis" resta il peccato principale, si unisce alla consapevolezza della larga diffusione della sua pratica e dell'ipocri-

sia sociale che la circonda<sup>68</sup>. Scopo educativo principale è il raggiungimento di una totale "innocenza di mente che tiene libero l'animo da ogni vitio, et da ogni cativo pensiero". Una "purezza" che si raggiunge con uno sforzo etico dominato dalla ragione<sup>69</sup>.

Nasce, dunque, una perfezione morale dal sublimare le passioni: la meta massima sembra il raggiungimento dell'*umanità*. Il modello dotato di *umanità* (e anche Girolamo era stato ritenuto tale) è pervaso, vincente le passioni, da un unico sentimento: il desiderio di giovare agli altri, senza distinzioni. Ma c'è un'altra conquista importante che, secondo il Bonifacio (e la mentalità del tempo), si può raggiungere attraverso la temperanza. Essa ha, nel libello, tutta una serie di sfaccettature (dalla mansuetudine alla piacevolezza, dalla benignità alla facilità), che ottengono come risultato l'acquisto, nel comportamento, di quell'"aurea mediocritas" esaltata da Erasmo, che nella società del Seicento, si configura ben diversamente<sup>70</sup>.

La definizione di "urbanità", come "modesta piacevolezza, e giocondità che l'uomo civile usa parlando" ci dimostra con efficacia come il modello educativo proposto dal ceto dirigente di Rovigo, già alla fine del '500 sia vicino alla "buona educazione" lassalliana solcata in profondità da un uso, ormai in buona parte assimilato, della dissimulazione. Significativa sotto quest'aspetto la chiosa alla "costanza". Al lemma: "quadratura d'animo invicillabile" si accompagna il pensiero: "È non di meno bene andarsi accomodando alla conditione de' tempi..."<sup>71</sup>. La virtù diventa, dunque, opportuni-

simo sociale ispirato dalla ragione. Così la "probitas", un'altra delle virtù esemplari nell'agiografia di questa società, diventa "prudente bontà che aborrisce ogni moto discorde della ragione"<sup>72</sup>. Il quadro ha il suo punto conclusivo in una presentazione della prudenza in cui alla dottrina cristiana si accompagna la preparazione filosofica dell'autore. Quel precisare che la "quarta virtù morale" si apprende con la "lunga esperienza delle cose" ci riporta al filone della cultura empirica, vivo nella società veneziana del Rinascimento<sup>73</sup>. Nel suo lungo soggiorno a Padova, il Bonifacio era stato certamente allievo di Francesco Piccolomini: non deve, perciò, stupire che la sua prudenza assuma connotati intellettualistici e racchiuda un invito al "lungo studio... onde l'uomo diviene sapiente".

Non può quindi mancare il cenno alla "mediocritas" cara ad Erasmo e, insieme, uno dei temi preferiti del dibattito "filosofico" padovano della seconda metà del '500.

Anche per il Bonifacio la "mediocrità" appare il punto più alto cui possa giungere la virtù; la ragione guida lo sforzo etico "a un retto fine, nel quale perseverando si forma nel nostro animo, un ottimo habito, che ci rende amici di Dio".

Il Bonifacio, dunque, non sfugge al fascino di una virtù intellettualistica, di una "sapienza" che, ancora una volta, come il Piccolomini aveva per tanti decenni insegnato, porta alla "concordantia" fra il messaggio cristiano e il concetto classico di virtù<sup>74</sup>. Nelle pagine finali sono riportati chiaramente gli echi non solo dell'insegnamento piccolominiano, ma delle discussioni che aveva-

no animato alcune accademie. Le dichiarazioni sull'astrologia e sulle "virtù" dei semplici, ad esempio, concordano con il pensiero espresso dal Carriero nelle orazioni recitate negli anni '70 del '500, davanti agli Animosi<sup>75</sup>. La parte finale che, in qualche modo, compendia lo spirito del libretto, suggerisce alcune considerazioni su quanto fin qui si è venuto esponendo. Resta certamente scontato che la traduzione del Bonifacio del commento di Erasmo ai *Disticha Catonis* esprime un'atmosfera e una mentalità completamente diversa. Il modello umano proposto appare, sotto un certo profilo, improbabile, impastoiato dallo schema di una didattica più d'ispirazione catechistica che umanistica.

Si ha, tuttavia, l'impressione che, alcuni aspetti del messaggio di Erasmo, siano, nonostante la dissimulazione, vivi e, in un certo modo, fruttiferi. Sono forse quei motivi universali, tipici della natura umana, che Erasmo per la prima volta nella cultura moderna, aveva additato. Il risultato è abbastanza diverso, come lo sfondo, soprattutto religioso, in cui il Bonifacio scrive. Una delle differenze che più colpiscono è la totale assenza del Cristo erasmiano. Anzi, si può dire che, nonostante i riferimenti paolini, Dio è dato per scontato; la ricerca del laico non dev'essere su questioni teologiche, ma il suo sforzo deve concentrarsi sul comportamento morale. Il che non significa naturalmente che frammenti del cristianesimo erasmiano non siano sopravvissuti nel segreto delle coscienze. Restando aderenti al testo, come noi dobbiamo, si possono tuttavia, additare, alcune genuine sopravvivenze era-

<sup>65</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 20. CATONIS *Disticha...*, p. nn. (Libro I).

<sup>66</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 25, 32-33.

<sup>67</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 27.

<sup>68</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 14, 23-24, 27, 31.

<sup>69</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 33.

<sup>70</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 23-25.

<sup>71</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 22, 28. Per l'evolversi del concetto di "buona educazione", REVEL, *Gli "usi"...*, pp. 131-152.

<sup>72</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 23.

<sup>73</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, p. 33.

<sup>74</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 16, 34.

<sup>75</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone...*, pp. 35-36, 42. Per le orazioni del Carriero mi permetto di citare il mio: *Lai-ci ed ecclesiastici...*, pp. 19-22. Sull'insegnamento di Francesco Piccolomini e della filosofia a Padova nella seconda metà del '500, mi limito a citare: C. VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria 1968, ed. Guida, (soprattutto pp. 257-344); E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, ed. Einaudi, Torino 1978<sup>3</sup>, II, pp. 661-665; *Ari-stotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. OLIVIERI, I-II, ed. Antenore, Padova 1983.

smiane. Girolamo accoglie da Erasmo la coscienza che l'uomo va rispettato, qualunque sia la sua appartenenza sociale; da ciò le ripetute considerazioni a ben comportarsi con i servi. Con sincerità egli accoglie i ripetuti appelli d'Erasmo alla pace e la sua condanna della guerra è totale<sup>76</sup>. (Non va dimenticato che il testo è scritto mentre infuriavano ancora le guerre di religione e che è pubblicato [da Giovanni] mentre imperverosa la guerra dei trent'anni). Infine, vivamente sentita appare l'esortazione erasmiana allo studio che in Girolamo, come nel suo gruppo familiare, assume, forse necessariamente data la distanza cronologica da Erasmo, i caratteri di un'erudizione, assai meno geniale, ma ricercata con slancio.

Lo scritto si chiude in simmetria colla prefazione, con cenni alla famiglia: nell'inizio Girolamo aveva accennato alla sua famiglia, ora parla, nell'ambito dell'"economica", della famiglia in generale. Non c'è nulla di nuovo, sia negli usuali, ma sinceri, ammonimenti sull'educazione dei figli, sia sulla moglie. Va rilevato qui che il Bonifacio raccoglie in pieno la misoginia catoniana piegata ad illustrare la misoginia della

Chiesa cattolica. Nonostante egli accenni alla necessità di "bene con la moglie conversare" non c'è nessuna traccia della filogamia erasmiana, né l'eco di quell'intenso rapporto di coppia che aveva contraddistinto il ceto dei giuristi rodigini al momento dell'eresia. La coppia scompare nell'ambito della famiglia e dei rapporti di ceto<sup>77</sup>. Pur nel conformismo delle osservazioni schematiche sembrano apparire le preoccupazioni di un gruppo sociale. Così la ripresa da Catone dell'esaltazione delle "arti meccaniche" non appare casuale, ma è probabilmente legata alla necessità di difendere le umili origini di amici solo di recente entrati nel Consiglio rodigino. L'uso di frasi erasmiane per esortare alla tutela della ricchezza e, insieme, ad accontentarsi di un patrimonio modesto o di un numero limitato di "honori" assume pregnanza se rapportato alla situazione di questo ceto dirigente, non opulento, subordinato, nell'esercizio della legge, alla potestà del patriziato veneziano e che cercava, nella cultura e nei modelli classici della cultura, (e forse anche nella fede) la sua più vera identità<sup>78</sup>.

A.S.Ro = Archivio di Stato di Rovigo  
Bib. Conc. = Biblioteca dei Concordi, Rovigo.

<sup>76</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone*..., v., ad esempio, pp. 12, 29, 30.

<sup>77</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone*..., pp. 38-39. Per la filogamia di Erasmo SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*..., pp. 176-191.

<sup>78</sup> BONIFACIO, *Versi di Catone*..., pp. 40, 42, 43. Per ragioni di spazio si aggiungono qui alcune informazioni (cfr. n. 40) sull'opera di J.M. VERRATO, *Exactissimi Commentarii super omnibus praeceptis, et documentis divi Catonis quibus annectuntur quamplurimae divinarum scripturarum auctoritates cum exemplis utriusque Testamenti*..., apud Alexandrum Benaccium, Bononiae 1561. Si tratta di un volume di 381 pagine. Vi è una prima parte (fino p. 145) in cui l'autore presenta, di Catone, "saluberrima praecepta adulescentioribus praecipue convenientia". Il resto del libro è praticamente occupato da una edizione dei quattro libri dei *Disticha* catoniani. Ogni distico è seguito da un lungo e dotto commento del Verrato basato sia su fonti bibliche e patristiche che su testi dell'antichità classica. Una puntuale analisi del testo qui impossibile per ragioni di spazio, andrebbe fatta sia sulle fonti del Verrati sia come confronto fra il suo commento e quello erasmiano, sia con lo scritto tanto più breve e, rispetto a questo, spiccatamente divulgativo, del Bonifacio.

Più che al dottissimo (e rigorosamente latino) commento del Verrati, il Bonifacio poté ispirarsi (come esempio di volgarizzazione) ad un altro scritto del carmelitano (di cui esiste una copia alla Biblioteca Ariosteja, segnatura M.F. 276.1. Cfr. G. VERRATO, *Benedizioni e Maledizioni de buoni e cattivi Figliuoli. Con alcuni documenti dati a Padri loro Latini e Vulgari, cavati dalle Scritture Sante*, Al segno della Croce, in Venetia 1543.

Si tratta di un libretto di 12 carte compreso il titolo, con testo latino e traduzione in volgare.

STEFANIA MALAVASI

## LA FORTUNA DI ERASMO ATTRAVERSO GLI STAMPATORI-TIPOGRAFI DELL'ACCADEMIA DEI PASTORI FRATTEGIANI

Nel 1571 Giovanni Maria Bonardo, conosciuto dai suoi contemporanei come scrittore di agronomia attraverso il trattato "*Le ricchezze dell'agricoltura*"<sup>1</sup>, pubblicava a Venezia l'*Origine della Fratta posta nel Polesine di Rovigo*<sup>2</sup>, certo uno fra i suoi scritti meno noti.

Ma da questa operetta, che voleva essere un omaggio al suo luogo natale, veniamo a conoscenza della fondazione dell'Accademia dei Pastori Frattegiani, un sodalizio letterario che, attraverso gli ultimi numerosi contributi di storia polesana e non<sup>3</sup>, va delineandosi come uno dei centri più importanti di diffusione della cultura e delle idee della seconda metà del Cinquecento.

Proprio nel frontespizio dell'*Origine della Fratta* Bonardo dà l'elenco dei soci dell'

Accademia: Ludovico Domenichi, Girolamo Ruscelli, Ludovico Dolce, Girolamo Parabosco, Orazio Toscanella, Teofilo Borganadio, Luigi Groto; cito per primi quelli di cui dirò in rapporto ad Erasmo, aggiungendo però all'elenco personaggi di rilievo quali Manfredo da Porto, Francesco e Sartorio Thiene, Giacomo Tiepolo.

Qualche cenno sulla nascita dei Pastori Frattegiani: anche se il Bonardo non indica l'anno della loro fondazione, si può affermare quasi con certezza che questa fosse stata di poco posteriore alla chiusura, avvenuta nel 1562, dell'Accademia degli Addormentati di Rovigo<sup>4</sup>, ad opera del podestà Giacomo Foscarini per sospetto di eresia. I processi seguiti a questa vicenda, che vedeva finire quello che era stato il più importante

<sup>1</sup> *Le ricchezze dell'agricoltura dell'illustre sig. Giovanni Maria Bonardo frattegiano conte e cavalier. Nelle quali sotto brevità si danno molti novi ammaestramenti, per accrescer le rendite di campi, e insieme bellissimi secreti, si in materia di piantar, e inestare alberi, e viti, come di vini, e aceti, e come si fanno le colombaie col governo e l'augmento di quelle, e medesimamente alcuni ricordi per chi tiene fattori, castaldi, lavoratori. Cose per lo più non insegnate anchora d'alcuno scrittore di quest'arte antico, o moderno, mandate in luce da Luigi Groto, Cieco d'Hadria, Venetia MDLXXXIII. Sul Bonardo si veda G. STABILE, *Giovanni Maria Bonardo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XI, Roma 1969, pp. 573-75; P. GRIGUOLO, *Giovanni Maria Bonardo e l'ambiente culturale di Fratta nel '500*, in *Palladio e palladianesimo in Polesine*, Rovigo 1984, pp. 79-85; S. MALAVASI, *Giovanni Maria Bonardo agronomo polesano del Cinquecento*, Venezia, Deputazione Editrice, 1988.*

<sup>2</sup> G.M. BONARDO, *Origine della Fratta posta nel Polesine di Rovigo*, Venezia, 1571.

<sup>3</sup> MALAVASI, *Giovanni Maria Bonardo*, pp. 21-35; C. DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma 1988, pp. 38, 123, 127, 130, 134, 136, 143, 153, 141-42, dove l'a. fornisce preziose indicazioni sulle vicende dei soci dell'Accademia di Fratta.

<sup>4</sup> S. MALAVASI, *Giovanni Domenico Roncalli e l'Accademia degli Addormentati di Rovigo*, "Archivio veneto", XCV (1972), pp. 47-58.

centro culturale di Rovigo, dimostravano che la città era fertile terreno per la diffusione delle nuove teorie ereticali, ad opera di personaggi quali Giovanni Domenico Roncalli, Domenico Mazzarelli, Luigi Groto, Ortensio Lando.

Di qui la necessità di un ritrovo più discreto, lontano dalla città, nella quiete del piccolo luogo di quella "bella e vaga Fratta" che il Bonardo trasforma in un ritiro ideale anche con l'aiuto e la complicità di Lucrezia Gonzaga, la sua ispiratrice e protettrice.

La nobildonna mantovana di era trasferita giovanissima in Polesine<sup>5</sup>, in seguito al matrimonio con Giovanni Paolo Manfroni, capitano di ventura al soldo di Venezia, ma qualche tempo dopo aveva visto sconvolta la sua vita dalle vicende del marito, accusato per un attentato al duca di Ferrara, e rinchiuso nelle prigioni del Castello dove moriva folle senza aver ottenuto quella grazia per la quale la stessa Lucrezia si era inutilmente adoperata presso i veneziani<sup>6</sup>.

Rimasta sola con le due figlie in tenera età, la Gonzaga aveva saputo ricostruire a Fratta quell'ambiente di corte mantovano che aveva lasciato e che l'aveva vista allieva di Matteo Bandello.

Ripresi gli studi interrotti del greco e del latino, era riuscita a riunire intorno a sé, insieme con il Bonardo, alcuni degli ingegni più brillanti del tempo.

È possibile così supporre che le prime

riunioni dell'Accademia della Fratta avvenissero proprio nella dimora di Lucrezia, quel superbo e imponente palazzo Manfroni, quasi una fortezza, e successivamente, con il suo ritorno a Mantova, nella villa del Bonardo, in quel "casino appresso il giardino" dove il nostro era solito ritirarsi per scrivere e riunire i suoi "solitari et honorati pensieri"<sup>7</sup>.

Torniamo ora ai personaggi che si riunivano a Fratta, cercando di tracciare un itinerario erasmiano attraverso le loro vicende e le loro opere.

Inizierei con Ortensio Lando, che, pur non appearing nell'elenco degli iscritti ai *Pastori Fratregiani*, ebbe un ruolo determinante sia fra questi che nella diffusione delle idee erasmiane: tralasciando le vicende giovanili, peraltro ben note<sup>8</sup>, arriviamo alla data incerta del suo soggiorno veneziano, intorno al 1539-40, quando sappiamo dei suoi rapporti d'amicizia con Fortunato Martinengo e Benedetto Agnello, ambasciatore di Mantova a Venezia.

I viaggi nella città lagunare dovettero essere più o meno quattro; nel 1540 comunque lo troviamo a Basilea, per seguire la stampa, terminata in agosto, del *Funus* erasmiano. Nello stesso anno però, o tutt'al più nel successivo, egli è anche a Ferrara, membro dell'Accademia degli Elevati, fondata da Alberto Lollo, dove Ortensio assume quello pseudonimo di "Tranquillus" poi comunemente usato nelle sue opere.

<sup>5</sup> P. GRIGUOLO, *Una villa, al confine. Documenti storico-letterari su Fratta nel '500*, Fratta Polesine MCMLXXXVII, in particolare pp. 16-19; S. MALAVASI, *Lucrezia Gonzaga e la vita culturale a Fratta Polesine nel '500*, in VESPASIANO GONZAGA, *Atti del convegno Vespasiano Gonzaga e il ducato di Sabbioneta*, Sabbioneta-Mantova, 12-13 ottobre 1991, Mantova 1993, pp. 301-313.

<sup>6</sup> GRIGUOLO, *Una villa*, pp. 18-19.

<sup>7</sup> G.M. BONARDO, *La grandezza, larghezza e distanza di tutte le sfere, ridotte a nostre miglia cominciando dall'Inferno fin alle sfere dove stanno i Beati, e la grandezza delle stesse con le vere cagioni de' più segnalati effetti naturali, che si generano in ciascun cielo con alcune chiare notazioni per ciascun capitolo di Luigi Groto, Cieco d'Adria*, Venezia 1589, lettera introduttiva di Luigi Groto.

<sup>8</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, Rivista Storica Svizzera, XXIV (1974), pp. 537-634; *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino 1987, pp. 88-90, 268, 298, 331, 357; DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, pp. 32-33, riguardanti gli spostamenti del Lando; pp. 60-63, la sua attività editoriale a Venezia.

Fra gli anni '40-'45 è praticamente impossibile seguire il Lando nei suoi spostamenti, ma da una lettera dell'Aretino apprendiamo che nel '42 era al servizio di Marco Vigerio della Rovere, arcivescovo di Senigallia<sup>9</sup>: poiché quest'ultimo era amico dell'Aretino, possiamo dedurre che i contatti tra Ortensio e Pietro risalgano a questo periodo, anche perché il potente mecenate gli scriveva poco dopo una lettera di elogio, ricca di sfumature ereticali, consolandolo per le sue vicende travagliate, ma esortandolo, rifacendosi al vangelo di Matteo, a coltivare la modestia, dote fra le più rare e preziose nell'uomo.

Negli stessi anni il Lando è in rapporto con il cardinal Madruzzo, che pare seguisse a Rimini, Ferrara e Pesaro. Nel 1543 escono, con i tipi lionesi, i *Paradossi*, editi anche a Venezia nel '44 e '45 dall'Arrivabene, il celebre libraio all'insegna del Pozzo, caduto poi nella denuncia del Manelfi. L'opera ebbe vasta eco, e lo mise in contatto con Anton Francesco Doni, insieme al quale collaborò ad un'edizione, unica fino all'800, dell'*Utopia* di Moore.

Nel '48 escono le *Lettere di molte valorose donne*, per i tipi del Giolito, quindi i *Sermoni funebri* e il *Commentario*, cui si aggiungono i *Ragionamenti familiari*, nei quali traspaiono motivi eterodossi, malcelati dal consueto stile del nostro, ironico e amaro insieme.

Fra gli anni '52-'53 escono gli ultimi sette titoli; due di questi sono opere di tipo elogiativo, che lo consacrano all'attenzione di Lucrezia Gonzaga: nel *Dialogo [...] nel quale si ragiona della consolazione et utilità che si gusta leggendo la sacra scrittura*, il Lando si pone alla donna come guida spirituale

proprio dopo la morte del marito, esprimendo chiaramente le sue convinzioni religiose che aveva elaborato in anni di riflessioni fatte direttamente in terra protestante, e dalle quali emerge nettamente il suo pensiero ereticale. Rifacendosi ad Erasmo, Ortensio intende proporre una specie di guida ai testi sacri, il solo punto di riferimento, egli dice, per la cultura dell'uomo.

Accanto al *Dialogo*, due *Panegirici*, uno dei quali ancora in onore di Lucrezia, e le *Lettere* della nobildonna da lui raccolte e pubblicate nel '52. Un'attenzione particolare va posta a questo epistolario<sup>10</sup>, fonte preziosa di informazioni sulla vita di Fratta ed indiscutibile esempio di propaganda erasmiana. Nella lettera ad Elena Vigonza scrive il Lando: "Io non vego qual più opportuno consiglio porger mi possa ai vostri affanni, che l'essortarvi di continuo a porvi Christo davanti agli occhi, come unico bersaglio della vita vostra, al quale indirizzerete et riportarete tutti i studi e tutti i sforzi vostri. Rendetevi certa che questo nome Christo non è cosa vana o di poco momento, ma importa semplicità, carità, patientia e purità, et brevemente tutto quello ch'egli ci ha insegnato...". Confrontiamo il passo con la traduzione dell'*Enchiridion* di Erasmo fatta da Emilio dei Migli: "Questa ti sarà... regola, che tu ti metta Christo inanzi gli occhi come unico segno della tua vita, al quale tu dirizzi tutti i studi, tutti i sforzi tuoi, ogni tuo otio, ogni tua cura. Et pensa questo nome di Christo non esser cosa vana, ma niente altro importar che Charità, semplicità, patientia, purità, et brevemente ciò che egli ha insegnato"<sup>11</sup>.

Le stesse idee, gli analoghi convincimenti che ritroviamo nel *Dialogo* sulle scritte,

<sup>9</sup> DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, p. 32. Tutte le notizie riguardo al Lando e agli altri accademici fratregiani sono tratte da questo volume.

<sup>10</sup> L. GONZAGA, *Lettere della molto illustre signora la s.ra donna Lucrezia Gonzaga con gran diligentia raccolte, et a gloria del sesso femminile nuovamente in luce poste*, Venezia, MDLII.

<sup>11</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmo*, p. 381.

che il Lando legge con il nome di Filatete, cittadino di Utopia, a Lucrezia, nel giardino di Palazzo Manfroni<sup>12</sup>. Come non credere quindi che questo filo conduttore non legasse Ortensio anche ad altri personaggi meno noti? Pensiamo a Celio Calcagnini ricordato dal Lando nel suo *Commentario*: "Da Ferrara piglio la strada per Padova, et giunto a Rovigo mi ricordai del Celio rodigino mio honorato precettore; per tenerezza fui sforzato a piagnere sì grande perdita"<sup>13</sup>. Il rimpianto però non era solo per il maestro scomparso, ma anche per l'esilio forzato da Venezia, poiché nell'indice del 1554, i suoi titoli sono ormai condannati.

Il continuo peregrinare per fuggire l'Inquisizione lo portava anche a Fratta, certo uno dei luoghi più sicuri. Questa situazione doveva pesargli non poco, e non era mitigata forse nemmeno dalle parole dell'Aretino, al quale esprimeva l'amarrezza della sua condizione. Gli rispondeva Pietro: "È miracolo la somma delle virtù che vi arricchiscono... E, per più vostra letizia il loro sole appare nei giorni della gioventù, che vi regge con le gravità senili, onde devete non pur viver contento, ma gire altiero... ma quando pur sia che vi paia duro che la Fortuna non prosperi i vostri meriti, ridetevene, conciosiaché ella, col mostrarvi contraria, testimonianza le virtù predette"<sup>14</sup>.

Mancavano però al Lando anche i compagni delle riunioni rodigine, che le vicende inquisitoriali avevano allontanati dalla cit-

tà: il Roncalli, Vincenzo Malmignati, Carlo Moscone<sup>15</sup>. L'unico ad uscire quasi indenne dalle maglie inquisitoriali era stato Luigi Groto, secondo forse solo al Lando nella propaganda erasmiana. Sappiamo tutto sul lungo processo che lo aveva coinvolto<sup>16</sup>, e dell'attenzione e della cura che egli dedicava alla lettura delle opere erasmiane in suo possesso: i *Colloquia*, gli *Adagia*, gli *Apophtegmatata*, il trattato *Della misericordia di Dio*. Queste letture soprattutto perché fattegli dai suoi discepoli, essendo egli cieco, avevano aggravato non poco la sua posizione processuale, e fra le pene inflittele, sicuramente la più dura per il Groto fu la sospensione dall'insegnamento. Certamente però la sua personalità, quale va delineandosi durante gli interrogatori, aveva assorbito molto dell'ironia e della sferzante parola di Erasmo; il Cielo infatti sapeva destreggiarsi abilmente di fronte alle domande dell'inquisitore, ammettendo che se il suo maestro Celio Calcagnini<sup>17</sup> usava i *Colloquia* come strumento didattico, certo egli non poteva sospettarne la pericolosità; circa poi le postille da lui fatte fare al libro, il suo pensiero era colto dal dubbio sulla liceità del contenuto, dubbio che non doveva averlo turbato più di tanto, forse, perché dalle risposte, volutamente ambigue, la sua vicinanza alle idee erasmiane appare chiara e netta tra le righe.

Il Groto è forse, tra gli Accademici effettivi della Fratta, quello che dimostra più di-

mestichezza nella conoscenza di Erasmo, che rivela nella maggior parte delle sue opere; analogo atteggiamento nel suo epistolario, quelle duecento e più *Lettere famigliari* che lo tenevano legato agli amici, finora non ancora ben studiate<sup>18</sup>.

In queste lettere il Cieco racconta se stesso, e chiede e dà conforto; cito, per brevità, la lettera a Diada Claregnana di Montefalco in San Giorgio, ricca di spunti erasmiani, quelle numerose a Giovanni Maria Bonardo, suo assiduo interlocutore, e all'amico Ruscelli<sup>19</sup>. Le righe narrano idee, chiedono le novità veneziane, raccontano il mondo fantastico in cui il Cieco desidererebbe vivere, lontano da pericoli e insidie, un immaginario personale coltivato attraverso le letture e le riunioni di Fratta, quel luogo per lui così incantato che paragona all'Oriente e alla soleggiata Sicilia.

Un pensiero da qui va ad un caro amico, anch'egli accademico frattegiato; il Cieco scrive al Bonardo chiedendo notizie di Girolamo Ruscelli, "nobile ornamento alla terra e sì gioconda speranza al cielo" che ora è costretto "nelle piume di un noievole letto... con poca speranza della vita e con molto timor della morte"<sup>20</sup>.

Il Ruscelli, studente a Padova, prima di approdare a Fratta era stato fra i fondatori romani dell'*Accademia dello Sdegno*<sup>21</sup>; nella Serenissima giunge intorno al 1548 circa, legandosi subito a Doni, Dolce, Domenichi e Lando. Fu vero poligrafo, con 7 edizioni medievali e 32 contemporanee. Fra queste le *Imprese Illustri*, con un medaglione dedi-

cato a Lucrezia Gonzaga e il meno conosciuto *Capitolo delle lodi del fuso*, che lo rese sospetto all'Inquisizione; torniamo al Dolce<sup>22</sup>, l'unico fra tutti a non peregrinare, restando per sempre veneziano. Anch'egli, come tutti i nostri personaggi, era in contatto con il Lando e amico dell'Aretino, cui, dietro sua richiesta, inviava i *Proverbi* di Erasmo<sup>23</sup>: impossibile dunque, non ammettere che le opere dell'olandese passassero di mano in mano, dilatando la curiosità e trasferendosi, più o meno palesemente, nelle stampe dei nostri tipografi frattegiati: ritroviamo Erasmo anche *Negli avvertimenti monacali*, appunto del Dolce, opera poco nota e pubblicata postuma dal Giolito nel '75. Quel "modo di viver religiosamente secondo Iddio per le vergini et spose di Gesù Christo [...] Aggiuntovi lo stadio del cursor cristiano"<sup>24</sup> è ricchissimo di insidie erasmiane laddove l'autore esorta a vivere con carità e virtù, secondo il solo ed unico esempio di Cristo.

Ma per vedere l'impronta erasmiana ancora più palese dobbiamo arrivare a Ludovico Domenichi nelle sue *Facetie et motti arguti di alcuni eccellenti ingegni et nobilissimi signori*<sup>25</sup>, stampata a Firenze nel '48, ma che vide poi numerose ristampe veneziane. L'opera, un insieme di detti, sentenze e brevi satire raccolti da diversi autori, particolarmente il Bracciolini, appartenenza per tradizione a quel genere letterario arguto e satirico, con violenti spunti polemici, soprattutto di tipo anticlericale e antifratresco: come dunque non riconoscere negli strali

<sup>12</sup> GRIGUOLO, *Una villa*, p. 26; DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, p. 62.

<sup>13</sup> O. LANDO, *Commentario delle più notabili et mostruose cose d'Italia et altri luoghi*, Venezia 1552, p. 36.

<sup>14</sup> P. ARETINO, *Il secondo libro delle lettere*, a cura di F. Nicolini, Bari 1916, lettera DCCLXXI.

<sup>15</sup> Sulla vicenda di questo personaggio cfr. S. MALAVASI, *Ancora per la storia dell'eresia a Rovigo nel Cinquecento: il processo contro Carlo Moscone*, in *Non uno itinere*. Studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca, Venezia 1993, pp. 55-71.

<sup>16</sup> Su questo celebre personaggio polesano cfr. F.A. BOCCHI, *Luigi Groto il cieco d'Adria nato 8 settembre 1541 morto 13 dicembre 1585: il suo tempo, la sua vita, le sue opere*, Adria 1886; G. MARCHI, *La Riforma tridentina in diocesi di Adria nel secolo XVI descritta con il sussidio di fonti inedite*, Cittadella 1969, pp. 191-193; *Luigi Groto e il suo tempo (1541-1585)*. Atti del convegno di studi, Adria, 27-29 aprile 1984, I-II, Rovigo, Minelliana editrice 1987; il fascicolo riguardante il processo per eresia del Groto è stato pubblicato da G. MANTESE - M. NARDELLO, *Due processi per eresia. La vicenda religiosa di Luigi Groto, il "Cieco d'Adria", e della nobile vicentina Angelica Pigafetta-Piovene*, Vicenza 1974.

<sup>17</sup> F.S. QUADRO, *Storia e ragione di ogni poesia*, VIII, Bologna 1749, p. 9.

<sup>18</sup> L. GROTO, *Lettere famigliari di Luigi Groto, cieco d'Adria, scritte in diversi generi et in varie occasioni, con molta felicità, et di nobilissimi concetti ornate*, Venezia 1616.

<sup>19</sup> GROTO, *Lettere*, rispettivamente p. 144 alla nobildonna, p. 182, 271, 299 al Bonardo, pp. 106-107, pp. 121-122 al Ruscelli.

<sup>20</sup> GROTO, *Lettere*, pp. 142-143.

<sup>21</sup> Anche per quanto riguarda le notizie biografiche e l'attività del Ruscelli, indispensabile DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, pp. 33-34, 78-80, 220-21, 296-98.

<sup>22</sup> DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, pp. 38-39, 167-70, 174, 208-210.

<sup>23</sup> DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, p. 186.

<sup>24</sup> DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, p. 100.

<sup>25</sup> DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, pp. 72, 85, 97, 106.

che il Domenichi lancia ai monaci le altrettanto spietate reprimende con le quali nell'*Elogio della Follia* Erasmo mette alla berlina "quegli asini che in chiesa, ragliano i loro sermoni, ma senza capirli... più preoccupati di quanti nodi deve avere il calzare, di quale colore dev'essere il cingolo, quanto dev'esser larga la cintura, di che forma dev'essere il cappuccio e di che capacità, quante dita dev'esser larga la chierica, quante ore bisogna dormire"<sup>26</sup>? Meno interessanti invece appaiono, in funzione di una lettura erasmiana le opere di Girolamo Parabosco<sup>27</sup>, piacentino trasferitosi a Venezia per studiare musica, ma dedicatosi alle lettere dopo essere entrato nel circolo di Gaspara Stampa ed aver conosciuto Doni, Domenichi e Ruscelli.

Dalle *Lettere amoroze*, l'opera più fortunata con 34 edizioni, sappiamo della sua conoscenza con il Vergerio e di uno scontro con Orazio Brunetto. Qualche analogia con il Lando possiamo trovare nell'opera di quest'ultimo, *Un brieve trattato sull'eccellentia delle donne*, e nel *Marinato* del Parabosco, dove entrambi esaltano la figura femminile quasi divinizzandola.

Altro accademico frattegiano era Orazio Toscanella<sup>28</sup>, fiorentino d'origine, arrivato in laguna sul finire del 1550, accolto bene anche dall'Aretino, che, sappiamo, a Venezia dettava legge soprattutto a coloro che desideravano, per i più svariati motivi, entrare nella sua "corte". Stabilitosi poi per qualche anno a Lendinara, vicino a Rovigo, Orazio divenne lettore della Magnifica Comunità, entrando ben presto a far parte del gruppo di Fratta; e benché godesse a Venezia dell'appoggio di fra Sisto Medici, riuscì

solo con l'aiuto degli amici dell'Accademia a tornare in laguna per collaborare con diverse stamperie, tra le quale la Fenice. Difficile trovare in lui spunti eterodossi, ma le sue 53 edizioni, che vanno dalla storia alla letteratura, alla filosofia, dimostrano che il nostro doveva avere alle spalle opere di respiro europeo, quali Agricola, Pietro Ramo e Frisio, di cui pubblicò, nel 1567, l'*Aritmetica con l'aggiunta dei rotti astronomici*; se il suo legame con l'Arrivabene potesse essere meglio accertato, si potrebbe capire il perché delle numerose ristampe all'estero, forse dovute ai rapporti commerciali che l'Arrivabene appunto aveva con i paesi stranieri, più aperti alla stampa sospetta: la sproporzione fra le edizioni italiane e quelle straniere è infatti notevole.

Indubbio è invece il legame con il Groto, di cui il Toscanella pubblica nel '72 il *Trofeo della vittoria sacra ottenuta dalla cristiana lega contro Turchi*.

Toscanella ancora ci riporta a Fratta e al Bonardo, per il quale aveva scritto, insieme con il Groto, una lettera introduttiva alle *Origini della Fratta*. Il Cieco seguiva inoltre l'amico Giovanni Maria nella stesura della *Minera del mondo*, trattato di astronomia, e ancora dei "*Secreti bellissimi... nella quale si tratta delle cose più segrete e più rare de' corpi semplici... et de' corpi composti inanimati e animati d'anima vegetativa*".

Curava inoltre l'*Introduzione della Grandezza, larghezza e distanza di tutte le sfere*, trattatello di astrologia dedicato dal Bonardo a Giorgio Benedetti, figlio del podestà di Vicenza<sup>29</sup>.

Ancora Groto e Bonardo e ancora l'Accademia di Fratta come forma di aggrega-

zione e diffusione di qualsiasi idea non legata alla tradizione; questa insofferenza al vecchio, questo continuo peregrinare tra Venezia, Padova, Rovigo e Fratta diventa emblematico in diverse prospettive: se infatti l'Accademia è un'indiscutibile polo d'attrazione, anche in vista di contatti per una sistemazione e un lavoro stabile e decoroso, problema peraltro comune a questi intellettuali – ben lo sapeva Erasmo – non si deve dimenticare che la cultura del tempo passò e si diffuse proprio in questi nuclei, condizionando non poco atteggiamenti, scelte di vita, vicende personali.

Accanto a questi "dispensatori" di sapere, le grandi famiglie che davano loro protezione e prestigio: pensiamo ai Roncalli, Malmignati, Thiene, da Porto e Almerico, questi ultimi pure Pastori Frattegiani<sup>30</sup>. Paolo Almerico, committente di Andrea Palladio per la celebre Rotonda, è a Fratta assiduo amico di Lucrezia che sappiamo viene a sua volta ospitata a Vicenza. La Rotonda a Vicenza, e la Badoera a Fratta, stanno a celebrare i momenti di un'età contrastata ma indiscutibilmente feconda di nuovi apporti culturali, soprattutto dopo che la stampa aveva messo in moto un meccanismo di diffusione delle idee cui era certamente impossibile sottrarsi.

"Onde si può dire che fate mercanzia più d'onore che d'utile"<sup>31</sup> scriveva l'Aretino a Gabriele Giolito, ed in effetti la frenetica attività di stampatori ed editori sembrava avere per fine primario quell'onore di appartenere ad una categoria depositaria quasi unica di sapere. Il potere d'attrazione della bottega era pari a quello dell'Accademia: entrambe quindi luogo di confronto e passaggio obbligato per l'onore e l'utile.

L'Accademia però è anche luogo di suggestione e quiete quasi per esorcizzare i fantasmi e i dubbi dati da un lavoro che implicava pur sempre una certa componente di precarietà, legato com'era alla moda del momento, o al favore di certi personaggi, primo fra tutti l'Aretino.

Ecco dunque il desiderio – e mi riferisco soprattutto alla Fratta – di un approdo sicuro dove unire al sapere anche la certezza di rapporti umani consolidati da vicende non sempre tranquille, che avevano però contribuito a cementare solidarietà e vera amicizia.

A tutti i nostri personaggi non mancò mai il desiderio di tornare a Fratta, quella Fratta – scriveva il Groto – "dov'io veniva con tanta fretta, per esser in così nobile frota, e per godermi sì dolce frutto di conversazione"<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio alla pazzia*, a cura di T. FIORE. Introduzione di D. CANTIMORI, Torino 1964, p. 98.

<sup>27</sup> Su questo personaggio ancora DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, p. 38, 43, 75-76, 97.

<sup>28</sup> DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere*, pp. 37-38, 50, 252-53.

<sup>29</sup> L'operetta era edita a Venezia in aggiunta al *Dialogo metereologico di Tomaso Tomai medico di Ravenna, nel quale brevemente, et con piacevolezza se ragiona di molti meravigliosi effetti dalla natura prodotti*. Al riguardo cfr. GROTO, *Lettere*, p. 441.

<sup>30</sup> MALAVASI, *Giovanni Maria Bonardo*, p. 34.

<sup>31</sup> A. QUONDAM, "*Mercantia d'onore, mercantia d'utile*", in *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna*, a cura di A. PETRUCCI, Bari 197, p. 91.

<sup>32</sup> GROTO, *Lettere*, p. 520.



BORTOLOMEO NAZZARI, (1699-1758),  
*Giovanni Bonifaccio*, ritratto di fantasia,  
Accademia dei Concordi - Rovigo.



FELICE BOSCARATI  
(Verona-Vicenza 1721-1806),  
*Il Cieco d'Adria*, ritratto di fantasia,  
Accademia dei Concordi - Rovigo.

CELIO RODIGINO E L'INCONTRO CON ERASMO

Gli studiosi di Celio Rodigino si sono interrogati da sempre sulla plausibilità di un contatto personale di Erasmo da Rotterdam con l'ancor giovane umanista padano, anche in considerazione dei malumori e delle polemiche che, come diremo fra poco, avrebbero in seguito turbato – a distanza, però – i loro rapporti. Già Beato Renano aveva alluso genericamente, nel 1517, a un incontro che sarebbe avvenuto a Padova<sup>1</sup>; mentre nel 1644 Giacomo Filippo Tomasini asseriva che Erasmo avrebbe

visto Celio a Venezia, senza documentare in alcun modo la notizia di un evento che, nel suo racconto, riesce poco credibile soprattutto per difficoltà di carattere cronologico<sup>2</sup>. A queste due fonti discordi si sono ricondotti in genere i cenni dei ricercatori successivi, talora esprimendo qualche dubbio sulla loro attendibilità, ma senza saper indicare un riscontro obiettivo che le confermasse o le confutasse una volta per tutte<sup>3</sup>. È quindi strano che sia sfuggita loro proprio la testimonianza di Erasmo stesso, che

<sup>1</sup> DES. ERASMI ROTERODAMI *Opus epistolarium*, denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, II, Oxonii 1910, pp. 511-512 (p. 512). D'ora in poi l'epistolario sarà indicato con la sigla OE seguita dal numero del volume e dal numero della lettera.

<sup>2</sup> “[*Coelius*] Libros nempe XVI solummodo ipse Venetiis vulgavit. Qua occasione saepius eo divertit. Rarum erat eo tempore philologiae studium, ac soli paene Coelio familiare: unde cum apud Aldum Erasmus Roterodamus in eum de facie sibi ignotum incidisset, habitis ultro citroque sermonibus, ille dicendi ubertate atque elegantia non usque obvia Coelium Rhodiginum sibi adesse summa hilaritate agnovit”: I. PH. TOMASINI *Elogia virorum literis et sapientia illustrium ad vivum expressis imaginibus exornata*, Patavii 1644, pp. 60-69 (p. 66). Ricordo che Erasmo lascia definitivamente l'Italia nel 1509 (v. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino 1980, pp. XXI-XXVI) e che l'*editio princeps* delle *Antiquae Lectiones* del Rodigino è del febbraio del 1516 ([L. C. RHODIGINUS, *Lectionum Antiquarum Commentarii*], Venetiis, in Aedibus Aldi et Andreae soceri, mense februario M.D.XVI.). Inoltre, non avendo dato nulla alle stampe prima del 1516 (neppure le *Paroemiae* di cui si parlerà più avanti), Ludovico non poteva essere di già noto agli stranieri né per la ricchezza, né per la inconsueta eleganza del dire (v. anche L. RAMELLO [1782-1854], *Celio Rodigino. Sua vita con note*, in *Miscellanea rodigina*, Rovigo, Accademia dei Concordi, ms. Conc., busta XX, fascicolo 12, c. 7 r.).

<sup>3</sup> Il Freher, ad esempio, ripete quasi alla lettera le parole del Tomasini: “Tunc inter armorum strepitus Lectionum suarum Antiquarum Libros XVI elucubravit, quos Venetiis Aldi Manutii typis vulgavit. Ibi cum aliquando apud Aldum Erasmus Roterodamus in eum de facie sibi ignotum incidisset, habitis sermonibus, ille propter elegantiam dicendi Coelium Rhodiginum sibi adesse summa hilaritate agnovit” (D. P. FREHERI *Theatrum virorum eruditione clarorum*, Noribergae 1688, pp. 1437-8). Girolamo Tiraboschi (*Storia della letteratura italiana*, XX, Venezia 1824, pp. 1172-5) e Gaetano Oliva (*Celio Rodigino. Saggio biografico dell'età del Rinascimento*, Rovigo 1868, p. 14) prestano fede alla testimonianza del Renano; così Luigi Ramello (*op. cit.*) che respinge la narrazione del Tomasini dopo averne evidenziato l'incongruenza (v. n. 2). Alla fine dell'Ottocento Pierre De Nolhac (*Erasmus en Italie*, Paris 1898, p. 59 e ss.) propone come luogo d'incontro Ferrara, secondo quanto gli viene suggerito da due lettere, la prima inviata da Erasmo al Calcagnini il 13 maggio 1525, la seconda dal Calcagnini ad Erasmo il 6 luglio dello stesso anno (OE, VI, epp. 1576 e 1587). Nel saggio del De Nolhac, tuttavia, non compare la testimonianza

ritengo dovrebbe chiudere definitivamente almeno questo aspetto della questione:

Cum haec nobis adornaretur sexta iam, ni fallor, Chiliadum aeditio, nempe anno ab orbe redempto millesimo quingentesimo decimoseptimo, commodum in lucem exiit opus Antiquarum Lectionum Lodovici Caelii, de quo quid in totum sentiam, non habeo necesse nunc ferre sententiam, tametsi iuvenis ipse olim Ferrariae in domestico congressu visus est mihi cum eruditionis haud aspernandae, tum spei summae, atque ipse operis gustus (nam delibavi dumtaxat) protinus arguit hominem inexplebili legendi aviditate per omne genus autorum circumvolitantem, et ex retextis aliorum sertis novas subinde corollas concinnare gaudentem<sup>4</sup>.

risolutiva degli *Adagia* nell'edizione del 1517 (v. oltre nel testo). Camillo Cessi in un lavoro critico di carattere filologico edito nel 1900 (*Intorno al falsificatore del trattato de "Orthographia" attribuito ad Apuleio*, Venezia 1900, p. 13) nel riassumere la biografia del Ricchieri accetterà l'ipotesi dell'incontro ferrarese rinviando il lettore al De Nohac.

<sup>4</sup> ERASMI ROTERODAMI [*Proverbiorum Chiliades*], Basileae, apud Ioannem Frobenium, mense novembri anno M.D.XVII. p. 15. L'espressione "commodum... opus", usata da Erasmo nel definire i sedici libri delle *Antiquae Lectiones*, rivela la favorevole impressione concepita dall'umanista batavo circa la miscellanea del Rodigino. Più avanti la litote "eruditionis haud aspernandae", usata per fissare non il valore dell'opera, ma quello dell'autore, servirà ad introdurre, quasi in tono smorzato, quel giudizio negativo sulla personalità di Celio che, attraverso l'aggettivo "circumvolitantem" (che implica rapidità e superficialità di letture) culmina, secondo la figura retorica della *climax*, nella esplicita accusa del peggior *furtum*, praticato con audacia e sfrontatezza, senza rispetto non solo per le opere di altri scrittori, fatte a pezzi e ricostruite, ma anche per i lettori dotti, le cui capacità di discernimento e recupero dell'originale sarebbero state così infelicemente sottovalutate.

<sup>5</sup> OE, I, epp. 212 e 213.

<sup>6</sup> I particolari dell'incontro sono tratti dalle testimonianze complementari di Erasmo e del Calcagnini datate entrambe 1525. Di seguito vengono riportati anche i passi cui dovrà far riferimento altrove.

Erasmo al Calcagnini, Basilea, 13 maggio (OE, VI, ep. 1576):

"Quid agat Leoniceus medicus, quid Paniceatus quorum utrumque vidi Ferrariae, scire cupio; et Rhodiginum amo tametsi me locis aliquot taxarit in suis collectaneis. Verum non sum is qui nihil possim devorare, Te non novi, nisi quod suspicor esse illum qui me semel in aedibus Ricardi Pacei salutavit oratione tam copiosa tamque disertata ut ego plane viderer mihi mutus".

Calcagnini ad Erasmo, Ferrara, 6 luglio (OE, VI, ep. 1587):

"Leoniceus medicus iam menses aliquot hunc vitae mimum absolvit, vir ad aeternitatem natus... Eius obitum acerbe tuli... fuerat enim mihi praeceptor... Ipse etiam Rhodiginus longum valere dixit rebus humanis: quom enim audisset ad Ticinum caesum pene ad internicionem Gallorum exercitum, et potentissimum Regem in manus hostium venisse, ex quo spes eius omnes pendebant, ita animum despondit ut aegritudini impar fuerit. Utinam ad ea quae scripsit, tantundem iudicii et laboris attulisset! nam et te minus offendisset et doctis impensius satisfecisset. Sane fuit vir ille bonus et vere Christianus, et multa mihi amicitia coniunctus, utpote cui unum etiam ex libris Antiquarum Lectionum nuncupatim dicaverit, sed qui se unum haberet in consilio, et amicorum admonitionibus aegre manus daret; caeterum in studia et lucubrationes ad poenitentiam usque assiduus. Panicatus, vir bonus et probe doctus, vivit ac valet (...). Illud non potui non mirari quod extrema in epistola addidisti, te scilicet adhuc memoria tenere sermonem illum quo te adfatus sum in aedibus Ricardi Pacei, quom obiter Ferrariam venisses: quo loco quom de Aspensio citharista sermo incidisset, et quid 'intus', quid 'extra canere' foret, perquireretur, tu protinus tuorum Adagiorum librum tum primum Venetiis excusum et sacciperione protulisti. Atque ex eo tempore coepi Erasmi ingenium doctrinamque admirari...".

Nicolò Leoniceo insegnò filosofia morale al Ricchieri prima del 1490: v. CESSI, *op. cit.*, p. 12; v. anche la dedicatoria al III libro delle *Lectiones* del 1516.

Richard Pace (1482? - 1536) fu a Padova nel 1498, dove studiò sotto la guida del Tomeo e a Ferrara prima della fine del 1508, dove seguì le lezioni di medicina del Leoniceo. Nel 1515 in Svizzera compose il *De fructu qui ex doctrina percipiuntur* edito a Basilea nel 1517, e al suo ritorno in Inghilterra ottenne la nomina a segretario del re Enrico VIII. Fu poi in Italia come ambasciatore sino al 1525 (v. OE, I, ep. 211, nota 43, e II, ep. 541, nota 55).

In data posteriore al 9 dicembre 1508 (sino a questa data, infatti, o poco oltre, l'autore degli *Adagia* fu di sicuro a Padova da dove inviò due brevi lettere all'*eruditissimo Aldo Manuzio, bonarum litterarum vindicatori*)<sup>5</sup>, in casa del giovane inglese Richard Pace (Ricardus Paceus), Ludovico Maria Ricchieri, noto con il nome umanistico di Celio Rodigino, conosce di persona Erasmo da Rotterdam, giunto occasionalmente a Ferrara. L'incontro, cui partecipano anche Niccolò Panizzati e Nicolò Leoniceo, maestro prima del Rodigino, poi del Calcagnini e del Pace<sup>6</sup>, è breve: alla fine di dicembre, cioè alla vigilia dello scoppio

della guerra della lega di Cambrai, Erasmo, passando per Bologna e Firenze, raggiunge Siena<sup>7</sup>, mentre Ludovico, quale suddito della Repubblica di Venezia, lascia gli stati estensi e si ritira entro i confini della patria, fissando la sua nuova dimora a Padova<sup>8</sup>. Qui l'umanista padano interrompe la stesura, già ben avviata, dei *Paroemiarum libri*<sup>9</sup>, una raccolta di proverbi simile agli *Adagia* che Erasmo aveva portato con sé a Ferrara nella edizione aldina del 1508 e aveva sottoposto alla attenzione degli ospiti del Pace<sup>10</sup>. Da tempo, quindi, Ludovico lavorava per raccogliere quei fiori dell'antica sapienza che, disseminati lungo la tradizione letteraria greca e latina, potevano diventare oggetto di studio filologico ed essere proposti al pubblico con una finalità morale e pedagogica. Si trattava probabilmente di una miscellanea aperta (come saranno, più tardi, le *Lectiones*), destinata cioè ad essere revisionata ed accresciuta col passare degli anni, simile ad una enciclopedia da consultarsi con discontinuità a seconda della particolare necessità del lettore<sup>11</sup>. Così infatti accadrà anche degli *Adagia* di Erasmo: messi insieme in poco tempo, senza molta cura, "in summa Graecorum inopia voluminum", per soddisfare gli interessi culturali di William Blount (Lord Mountjoy), e pubblicati frettolosamente, in numero di 818, a Parigi nel 1500, otto anni più tardi, a Venezia, saranno emendati dagli errori di stampa, ampliati sino a 3260 unità e ripubblicati presso Aldo con il nuovo titolo di *Chiliades Adagiorum*; ma il lavoro di ricerca dei tesori de-

gli antichi continuerà sino al 1536, anno della comparsa dell'ultima edizione autorizzata personalmente dall'autore<sup>12</sup>.

A Padova Ludovico Ricchieri - anticipato da Erasmo nelle intenzioni, ma desideroso di ottenere comunque la stima degli intellettuali dell'epoca con una pubblicazione erudita - si dedica alla compilazione di una nuova opera *collectanea* strutturata in modo tale da poter abbracciare, oltre ai proverbi, pagine e pagine riservate ad argomenti di filosofia prima, medicina, magia, astrologia, letteratura e qualsivoglia disciplina sviluppata dagli antichi. L'opera gli costa otto anni di fatiche e viene stampata a Venezia nel febbraio del 1516 con il titolo di *Lectionum Antiquarum Commentarii*<sup>13</sup>. Alcuni mesi dopo William Nesen ne scrive ad Erasmo con poche e misurate parole: "Nihil Francfordiae erat novi praeter Caelium quempiam, qui ad imitationem Plinii, si diis placet, historiam scripsit omnimodam"<sup>14</sup>.

La miscellanea viene poi stampata nel marzo del 1517 a Basilea con i caratteri del Frobenio. Questa volta al cenno informativo del Nesen si sostituiscono i severi giudizi di Beato Renano, corrispondente e collaboratore dell'umanista batavo presso la stamperia del Froben, giudizi aggravati dalle difficoltà d'intesa con il tipografo e dal fatto di non condividerne appieno le scelte editoriali:

Excudit hac hyeme typis suis Frobenius cuiusdam Coelii Lectionum Antiquarum li-

<sup>7</sup> DE NOLHAC, *op. cit.*, p. 61.

<sup>8</sup> *Lectionum Antiquarum Commentarii*, III, p. 108.

<sup>9</sup> OE, III, ep. 949.

<sup>10</sup> V. nota 6, lettera del Calcagnini ad Erasmo.

<sup>11</sup> Per la finalità pedagogica di opere come gli *Adagia* o le *Lectiones* faccio riferimento alla relazione di A. Quondam raccolta in questo medesimo volume.

<sup>12</sup> OE, I, epp. 211 e 269; ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici...*, p. XLVIII, n. 2; il primo titolo degli *Adagia* era *Adagiorum Collectanea*; DES. ERASMI ROTERODAMI *Parabola sive similia*, edite par J.C. Margolin, in *Opera omnia*, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, I, 5, Amsterdam 1975, p. 5.

<sup>13</sup> V. n. 2.

<sup>14</sup> OE, II, ep. 469.

bro XVI: in quibus si quicquam est eruditum, id autoribus e quibus sublegit acceptum referri debet: nam ipse plane est iudicii infelicis et quod ad stilum attinet neque maturus neque multum sanus. Ostendunt hoc eius infantissimae praeefationes; nihil enim aliud ex eo degustavi. Vidisti tu hominem Patavii; nam illic diu privatim docuit, sed obscurum nominis. Quam estis plusquam Cicero, plusquam Lysiae, plusquam Demosthenes ad hunc comparati tu et Rodolphus Agricola! sed ad quem non?<sup>15</sup>

E ancora:

Inter Frobenium et me propemodum bellum fuit, dum do operam ut tuum Bellum seorsim typis excudatur. Venit in aedes meas anhelus Frobenius, rogans ac obsecrans ut paucillum illi praeberem excudendum... Protuli Silenos tuos: accepit. Veni in officinam postera luce. Deum immortalem, quam ibi indigne de se et me conquerentem audivi! videri se ex ista scilicet typographorum nota qui vernaculas cantiunculas imprimunt; non se curare id genus libellulos: in ipsum me parum amice consulere, qui pagellas, non grandia volumina, praeberem. Commovit me non mediocriter hac sua tragoedia Frobenius; tamen quando tua res, imo studiosorum potius, agebatur, meipsum cohibui, et nunc precibus, nunc minis, nunc blanditiis vix tandem effeci ut Bellum et Scarabeus itidem imprimerentur. Timent ne Proverbia haec aeditio sit nocitura.

Dici non potest quam ament volumina praegrandia. Proinde facile potuerunt adduci ut Coelium imprimerent. Commendaverat nondum visum hic Coelii opus Io. Oecolampa-

<sup>15</sup> OE, II, ep. 556, p. 512.

<sup>16</sup> OE, II, ep. 575, pp. 550-1. I proverbi *Sileni Alcibiadis*, *Dulce bellum inexpertis* e *Scarabeus aquilam quaerit* furono tutti pubblicati separatamente nel 1517: ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi...*, p. LXII.

<sup>17</sup> Ma anche passi di filosofia da spiegare, lezioni testuali da emendare, termini tecnici da illustrare, miti, favole, apoftegmi, sino a costituire delle sezioni organiche coordinate (secondo un disegno di cui, altrove, cercheremo di mostrare la logica) nell'opera maggiore: basti pensare alle pagine dedicate alla musica, alla medicina, alla fisica, alla botanica, etc. I proverbi e le nozioni utili alla delucidazione dei proverbi furono così sepolti in una massa enorme di materiale disparatissimo.

<sup>18</sup> OE, I, ep. 211, dedicatoria al Blount, settembre 1508: "Erat animus... adiungere [proverbia] metaphoras insignes, scite dicta, sententias eximias, allusiones venustiores, allegorias poeticas, quod omnis ea supellex adagiorum generi confinis esse videbatur... Sed cum viderem hanc operis partem in tantam molem assurgere, deterritus infinita prope magnitudine laboris reduxi calculum, et hoc cursu contentus alii, quicumque volet operis vices capessere, lampada trado (...)"

dius. Posteaquam adlatum fuit, paucis ego multiplicandum exemplaribus suasi. Illi meo suum et suorum consilium anteposuerunt. Placebat hoc nomine Coelius, quia erat summarium. Nihil aliud cogitat Lachnerus quam summas...

Impostorum, nebulonum, fucorum libri felicissime excuduntur, eruditorum neglectissime. Quasi vero non satis sit, quantum ad vitae conditionem attinet, hos ut plurimum inferiores esse, at istos ubique prosperrimos, nisi in litterariis quoque monumentis tuam tyrannidem post fata sentire cogantur<sup>16</sup>.

Il Rodigino, dunque, aveva redistribuito il materiale dei suoi *Paroemiarum libri* in una trattazione onnicomprensiva o, come preferiva scrivere il Renano, in una *summa*, nella quale, forse, gli era stato possibile inserire quel tipo di *supellectilis*, utile alla delucidazione dei proverbi (metafore, detti, sentenze, allegorie...)<sup>17</sup>, che Erasmo, nel timore di snaturare gli *Adagia*, aveva risolto, come è noto, di non dare alle stampe<sup>18</sup>. Anzi, nel compilare la nuova miscellanea, Ludovico s'era permesso di riprendere, arricchire e precisare alcuni argomenti non bene illustrati dal dotto di Rotterdam. Di questa opera di recupero e ampliamento è possibile dare almeno tre esempi sufficientemente brevi. Il primo è rappresentato da *Acanthia cicada*, la *paroemia* usata "in indoctos atque infantes aut musices ignaros"; infatti "Autor est Stephanus Byzantius, iuxta oppidum Acanthum cicadas, alibi vocales, mutas esse, atque hinc ortum ada-

gium": così Erasmo. Ma Celio, non contento di ripetere la nozione e di aggiungere una fonte ("Stephani monumenta praeferrunt... Simonides attestatur..."), precisa: "Cicadas quasdam invenio in Graecorum libris vocari acanthias, non quia, ut Sudas inquit, species sit haec insecti illius, sed epitheton est obversantis inter spinas, quas acanthas vocant". Il secondo esempio è costituito dall'adagio *Umbram suam metuere*, usato per indicare "qui pueriliter trepidant, ubi nihil omnino sit periculi", e derivato, secondo l'umanista batavo, "vel ab his, qui forte conspecta corporis sui umbra, subito expavescent, vel a melancholicis quibusdam, qui, autore Aristotele, propter oculorum imbecillos spiritus in aere proximo, veluti suam quandam imaginem contemplantes, arbitrantur sese suos videre manes". In questo caso Celio si allontana dai significati immediati e, dopo aver rievocato il mito di Narciso che, innamoratosi della propria ombra, "animae verae idolum... postremum", aveva perso la vita autentica, "id est animalem", interpreta il proverbio come un invito a non sopravvalutare le cose materiali ("[Umbram suam metuere] significat postremis rerum, perinde ac primis, studium non magnopere impendendum, quoniam animae perniciem concinnant, id est verae cognitioni, et, quae congruit imprimis, tenebras perfectionis intendunt"). Il terzo esempio è dato da *Amazonum cantilena*, l'espressione proverbiale che Erasmo ritiene di poter correttamente usare "in delicatos ac lascivos" perché di questo tenore pare fosse anche la canzone delle Amazzoni. Tuttavia "Quid autem sibi velit Amazonum cantio, fateor mihi nondum satis compertum apud idoneos autores"; a meno che le Amazzoni non fossero solite prendersi gioco, con il

canto, degli uomini effeminati. L'autore delle *Chiliades* propone, infine, di mutare il termine *αμαζονων* in *μαζονομου* indicante il piatto di vivande che i fanciulli recavano alle mense preceduti da un flautista. Per Ludovico, invece, la voce *Amazones* indica coloro che sono privi (alfa privativo) anche del cibo più umile (un impasto di farina, olio, acqua e latte detto *maza*) e sono quindi paragonabili alle Amazzoni abituate a cibarsi di sole lucertole. Il proverbio andrebbe usato allora "in pauperes..., quibus mos est opulentiores convellere, ac lautos praecipue, in necessariorum inopia saepe ipsi constituti"<sup>19</sup>.

Celio aveva svolto questo lavoro di approfondimento senza citare il filologo olandese per nome, quasi a voler evitare che i contributi nuovi delle *Lectiones* si mutassero in un pretesto di aperta e violenta polemica. Purtroppo la scelta dell'umanista padano produrrà effetti sconcertanti, al punto tale che, in una eloquente pagina delle *Chiliades* edite di nuovo nel novembre del 1517, al disprezzo per le *Lectiones* giudicate incomprensibili, Erasmo farà precedere l'accusa di *furtum* già avanzata dal Renano qualche mese prima:

...opus Antiquarum Lectionum Lodovici Caelii... protinus arguit hominem... per omne genus autorum circumvolitantem, et ex retextis aliorum sertis novas subinde corollas concinnare gaudentem. Quod autem Georgii Vallae, Volaterrani, meique nusquam, quod quidem compererim, admiscuerit mentionem, quorum tamen commentariis nonnihil adiutum fuisse probabile est, scio iudicio factum, non livore. Nec enim arbitror ad me pertinere quod ille gignit etiam proverbia, sed cuiusmodi chiliadas sexcentas explere possis, si fors ea res cordi sit. Ubi plusculum oicii continget, non gravabimur at-

<sup>19</sup> ERASMI ROTERODAMI *Proverbiorum Chiliades tres...*, Ferrariae, per Ioannem Machiochum Bondenum, ad idus martii MDXIII, cc. 69; 82; 161 (il volume è una ristampa dell'edizione aldina del 1508, come si legge in OE, I, ep. 269, n. 30); RHODIGINUS, *Lectionum Antiquarum Commentarii...*, pp. 456; 733; 235. Per ciò che riguarda l'adagio *Amazonum Cantilena* vedi anche RAMELLO, *Celio Rodigino...*, c. 8 v. e c. 9 r.



tentius etiam observare, siquid illic sit, quod ad nostrum hoc institutum pertineat, haudquaquam hominem sua laude fraudaturi, siquid contulerit. Caeterum quod ad huius aenigmati explanationem attinet, non me fugit quid de choenice, deque stragulis convolutis divinarit ille, cuius equidem commentum in praesentia nec probo, nec refello. Mihi certe non libeat ad istum divinare modum, siquid alioquin a probis autoribus suppeditetur: quae praesidia simul atque nos defecerint, tum fortasse divinabimus et ipsi, sed ita, ut in huiusmodi rebus non multum operae seriae ponamus. Quorsum enim attinet anxie disquirere quid senserit is, qui data opera curavit ne possit intelligi?<sup>20</sup>

Celio, dunque, non avrebbe composto in nuove ghirlande le corolle strappate agli altrui serti per quel sentimento d'invidia che, sfuggendo al controllo del buon senso e della ragione, suole spesso esasperare gli animi, ma avrebbe ritessuto le fatiche di Erasmo, già ascenso con le *Chiliades* alpine al ruolo di "maître incontesté de l'humanisme international"<sup>21</sup>, in malafede, con la sola precisa intenzione di ricondurne a più modesti limiti la fama. Sembra che proprio così debba intendersi l'espressione "iudicio factum, non livore", soprattutto se si considera quanto Erasmo aggiunge poche righe appresso, manifestando un proposito di rispetto e correttezza che si contrappone alla presunta malvagità del Rodigino: "Ubi plusculum oculi continget, non gravabimur attentius etiam observare, siquid illic sit, quod ad nostrum hoc institutum pertineat, haudquaquam hominem sua laude fraudaturi, siquid contulerit".

Di quali commentari, poi, il Rodigino

abbia potuto fare un uso fraudolento mi è impossibile dire. Nel 1514 Erasmo aveva pubblicato le *Parabolaes*, una forma di recupero della saggezza classica simile agli *Adagia* e a una successiva raccolta della piena maturità, gli *Apophthegmata* (1531); tuttavia Celio, in una appassionata lettera apologetica, assicura di non aver letto nulla oltre i *Proverbia* prima del 1516 ("Ego, vir doctissime, sub id tempus quo mea publicum sunt indepta, de officina tua promptum praeter Proverbia nil legeram omnino")<sup>22</sup> e forse proprio per questa assicurazione, l'erudito olandese, nel ripubblicare dopo il 1519 la pagina della querela, sentirà di dover modificarla per insistere maggiormente sugli *Adagia* come oggetto di plagio ("...scio iudicio factum, non livore, etiamsi hoc ipsum tractans symbolum [Coelius] negat se quicquam adferre velle in medium quod in aliorum commentariis rebulliat, sic enim loquitur<sup>23</sup>, cum non pauca adducat quae in meis Chiliadibus reperio")<sup>24</sup>. Eppure non era indispensabile pensare al *furtum* per spiegare la presenza nelle *Lectiones* di taluni temi già trattati nei *Proverbia* erasmiani: chi, infatti, poteva escludere del tutto che Ludovico avesse attinto quelle preziose corolle direttamente ai testi degli autori greci e latini? Anche questo dubbio non sfuggì ad Erasmo che nel 1525, scrivendo del maestro di Rovigo al Calcagnini, si lamentò d'essere stato censurato, ma non di essere stato derubato<sup>25</sup>. Nel valutare, poi, i punti di contatto tra le due miscellanee, non va dimenticato il luogo della *Praefatio ad bonarum literarum studiosos* in cui Ludovico confessa d'aver fatto capitale dei risultati raggiunti da al-

tri autori per tornare a meditare su argomenti già da tempo trascurati ("Eruditi omnes... quibus exploratius comperta haec meditataque sunt, peculiarius appellare operis initio, non ab re est visum, non ut fluentis largissimis aridus ipse aquas ingeram, sed indidem potius ut derivem quo retorruda rigentur inventa"). Sin dall'inizio, dunque, lettori e scrittori erano stati informati circa la provenienza di una parte del materiale delle *Lectiones*, inserito nella raccolta solo per essere utilizzato come punto di partenza per nuove e più profonde riflessio-

ni<sup>26</sup>. In conclusione, io credo che non fossero piaciute al filologo d'oltralpe le mistiche interpretazioni date da Celio agli oscuri precetti pitagorici *Choenici ne insideas e Stragulis convolutis* introdotti da evidenti richiami alle spiegazioni non del tutto soddisfacenti rinvenute nelle opere di altri studiosi<sup>27</sup>, e che non avessero suscitato molto entusiasmo le pagine delle *Lectiones* dedicate a due proverbi degli *Adagia* illustrati da Erasmo per congettura o con ricorso a fonti non esaustive<sup>28</sup>.

Di tutta questa polemica il Rodigino

<sup>20</sup> "Quemadmodum fures alienis poculis ansas mutant ne possint agnosci, ita nonnulli de alienis inventis paululum quiddam immutant ac sibi usurpant, et detractis aut additis pauculis verbis, existimant suum videri posse, quod est alienum": si tratta di una delle *Parabolaes* ricavate da Seneca (*op. cit.* p. 224). Non poteva appartenere a questa schiera di plagari chi, come Celio, dichiarava apertamente di mutuare determinati temi da altri autori anche per correggerne l'interpretazione ("Verum in hoc eum servamus modum, ut omnium fere parcamus famae, neque enim infectam cruore gloriolam captamus. Quod siquis perscissum se, ac digyto monstratum suspicabitur, velim expendat acrius iniunctam promendi veri necessitatem... Ego magnis nominibus... mira felicitate disciplinarum omnium studia libenter assurgo inventa, et in scribendo curam approbo...") (dalla *Praefatio* alle *Lectiones*).

<sup>21</sup> *Lectiones*, IX, 17, pp. 441-443: "Pythagoram illum sapientissimum... multa et praecleara reliquisset praeepta legimus, sed symbolice admodum, et operte. Reliqua nunc ad discussionem non revoco. Quae ad praesens negotium faciunt, adducuntur ad partes, praesertim quae in aliorum commentariis non rebullunt. Nec quonquam hoc nomine incessimus, quod inhumanum est... Adagium nobile est in eos qui parum secundum hominem vivunt plurimumque obbrutescunt bonumque si non in plantas quoque abeant super choenice sedent. Est vero choenix, ut hoc explicetur primum, latine quam semodium dixeris. (...) quid multi in huius e narratione symboli in medium contulerint, ne a symboli plane venirent, recensere non vocat modo. Publica materia est, in rem praesentem ire omnium licet. Equidem, si extra quam Plutarchus tantus in literis literatis vir displicere potuerit, aut alius quivis, excogitare quippiam nefas omnino censi nec debet, nec potest, profundius aliquid, et a prioribus, etiam si illorum nominibus semper assurgimus, necdum perspectum, in eo tam involuto, tamque modo gryphi contexto symbolo latere contenderim. Id demum innotescet si sensum alterum produxerimus, quem viri de literis benemeriti ingenium solertissimum, et platonice initiatum sacris, non improbat. Praecipit ergo auctor clarissimus primo [*Moralium*], ne super semodium sedeamus, eo nimirum nomine non utique cibaria, nec quid eiusmodi concipiens, sed rationalem animae partem signans mystice. Ea enim potentia, tanquam choenice nunquam fallente, omnia metimur, iudicamus, examinamus, mittimus in digytos (...). In questo contesto Celio interpreta misticamente un altro proverbio che Erasmo aveva trattato con una certa cautela, per essere incappato in uno di quei precetti pitagorici che forse nulla contengono se non un monito alla pudicizia. Ristampa degli *Adagia* del 1514, p. VII: "...Choenici ne insideas, interpretatur Divus Hieronimus, de victu ne fueris sollicitus in diem crastinum. Est enim choenix demensum, et cibus diurnus... Plutarchus autem longe diversius, puta, non indulgendum otio, sed industria prospiciendum victum, ne desit in posterum... Ego certe... opinor pythagoricum hoc aenigma sumptum ex Homeri loco, quem modo citavimus [*Odissea*, XIX, 27-8] significarique non oportere per inertiam ocium et cibum alienum sectari, sed sua quemque industria sibi parare facultates, quibus mundiciem vitae sustineat" (così anche nella edizione del 1517, p. 14).

*Lectiones*, IX, 18, pp. 443-4: "Est ergo Pythagorae symbolum aliud, stragula convoluta habeto, in hoc vero, ut in reliquis, oclusissimum latere, ac aenigmaticum sensum, nemo est qui nesciat, sed quo is pacto e latebris... sit evocandus, non fere est qui in litteras promat. Ego vero scientissimum philosophum stragulorum nomine inferiorum animae vires intellexisse contenderim, quoniam rationi in capite veluti in arce constitutae subiiciantur straguli quadam imagine, quod obvolutum servari debere praecipitur, quoniam irascibilis, ac concupiscibilis potentia comprimenda ita est, ac retundenda penitus, ne disiecta prosiliensque adversus rationis tanquam Principis imperium consurgat". Ristampa degli *Adagia* del 1514, p. X: "Id his quoque temporibus inelegans, et inurbanum habetur, si quis stragula lecti non componat. Quid autem sibi velit hoc symbolum, aliis divinandum relinquo. Tametsi suspicor commendatam verecundiam, etiam his in rebus, quibus cogimur naturae necessitati satisfacere". Il passo viene riproposto senza modifiche nella edizione del 1517, p. 18.

<sup>28</sup> *Amazonum cantilena e Adversum solem ne meitto*.

<sup>20</sup> Ed. cit. alla n. 4.

<sup>21</sup> A. RENAUNET, *Erasmus en Italie*, Genève 1954, p. 83.

<sup>22</sup> OE, III, ep. 949.

<sup>23</sup> V, n. 27; ERASMI ROTERODAMI *Proverbiorum Chiliades*, Venetiis 1522.

<sup>24</sup> V, ad esempio: *Austrum perculi; Battologia; Cercopissare; Chironium vulnus; De lapide emptus; Eretrium rho; Iovem lapidem iurare*; etc. Talvolta Celio scrive genericamente "apud eruditos": in questo caso egli non sembra avere una fonte antica ma contemporanea (vedi *Eretrium rho*).

<sup>25</sup> V, p. 13, n. 6.

verrà a sapere solo nel 1519 da due amici, il libraio Francesco Calvo, giunto allora a fargli visita dalla Germania, ed il Senatore pavese Francesco Sacchetti. Nello stesso anno, in una epistola carica di sconcertata meraviglia ("Sum miratus, sicque ut nihil magis...") spedita dalla città di Milano<sup>29</sup>, egli difenderà la propria onestà di letterato e la propria indipendenza di pensiero<sup>30</sup> rammentando ad Erasmo come la cultura sia essenzialmente una libera comunicazione di idee:

Quod si in diversam ire sententiam videor, numquid intentandam protinus litem putas, velut rubiginis aliquid affricuerim aut colaphum impingere sim nisus? Indigna est homine docto istiusmodi opinatio, quippe licuit semper licebitque inventis addere, pro ingeniorum captu nova excogitare, fiat modo contra venenum et figurati praeconis morsum, nec de curru videamur ineptire.

Davvero Erasmo non aveva motivo di credere sminuita la propria fama di *grammaticus*, e neppure poteva ragionevolmente pensare d'essere stato vittima di un saccheggio perpetrato sui fertili campi degli *Adagia*, perché il materiale comune alle due miscellanee era scaturito soltanto dalla identità delle fonti utilizzate e da una imprevedibile coincidenza di interessi:

Ubi vero prodierunt haec [*Adagia*], tantum non exenterari mihi sum visus. Erant sub incude nostra itidem Paroemiarum libri, et Patavii, sat scio, id renunciatum tibi. Facto igitur tuo, qui occupasti, ad restim mihi rediit res. Evigilatae mihi tot noctes periere, haustae lucernarum fuligines, sudoribus toties rigatae vestes in nihilum recidere. Quid mihi tum animi fuisse putas? Nova fuit redor-

<sup>29</sup> OE, III, ep. 949.

<sup>30</sup> "[*Erasmus*] Te ait in Antiquarum Lectionum commentariis ab eius sententia diversum abiisse, atque id tantum docere cuperes": così aveva riferito il Calvo a Celio (OE, III, ep. 949).

<sup>31</sup> V. CESSI, *op. cit.*

<sup>32</sup> V. n. 6.

dienda tela, novum ineundum certamen, ni allisa patientia in tenebras me intrusisse mallem vel Cimmeriis atriores.

Hinc ergo sunt Antiquarum Lectionum libri: qui quum excocti amplius et opulentiores quoque – accedent quippe rerum scitu dignarum plus minus quinque millia – mox sunt prodituri, quo te obsequio demerear pleniore, nominatim tibi epistola teste librum unum nuncupabimus, attestati praecipue quantum laboribus tuis vitae contuleris. Quod me "retextis aliorum sertis novas contexere corollas" scribis, tibi ceterisque mox satisfaciemus.

Sfortunatamente una morte improvvisa, giunta all'età di soli cinquantasei anni, negherà a Ludovico la gioia di ultimare e pubblicare la redazione in trenta libri delle *Lectiones*: così le promesse rivolte ad Erasmo sei anni prima resteranno lettera morta, anzi getteranno un'ombra di sospetto intorno all'innocenza e alla sincerità del Rodigino<sup>31</sup>.

Nell'attesa di una dedica che non sarebbe mai venuta, Erasmo volgerà lo sdegno in malcelato risentimento<sup>32</sup> e, nelle successive edizioni degli *Adagia*, ripubblicherà la pagina della querela accontentandosi di mitigarne il tono con questa semplice appendice:

Cum haec scriberem, ex eruditorum literis cognovi Rhodiginum obiisse supremum vitae diem, non sine gravi dolore studiosorum et iactura studiorum. Narrant enim qui illum domestice norunt, fuisse virum integritatis Christianae, nullo studiorum labore fatigabilem, cum ad extremam senectutem pervenerit. Itaque tot virtutibus facile condono, si minus candide de nobis sensit. Plus enim apud me valet publica studiorum utilitas quam mei nominis ratio.

È evidente che neppure la lettera del Calcagnini composta il 6 luglio del 1525, pochi mesi dopo la morte di Celio, aveva po-

tuto sanare del tutto la ferita inflitta al grande filologo olandese dall'indocile e ambizioso maestro rodigino<sup>33</sup>.



GIOVAN BATTISTA PIAZZETTA, (1683-1754), *Celio Rodigino*, ritratto di fantasia, Accademia dei Concordi - Rovigo.

<sup>33</sup> V. n. 6.



ERASMO E CELIO RODIGINO  
DUE COETANEI, DUE LOGICHE, DUE EUROPE

Forse il vero problema non è sapere se Erasmo e Celio si siano conosciuti o meno, o se abbiano letto l'uno le opere dell'altro, ma che cosa rappresenta ciascuno di essi negli spazi storico-geografici della cultura.

Ludovico Celio da Rovigo è un umanista "ciceroniano": non glorioso ma decoroso. Disprezza il volgare. Ha scritto tutto in latino: un latino ricco e spesso volutamente complicato, talvolta contorto, fino a diventare perfino oscuro, e "scolasticamente"<sup>1</sup> intelligente (brachilogie, anacoluti, subordinazione insistente, sincretismi lessicali, arcaismi, anche termini popolari latinizzati (es. *vimum saccatum*). Conosce bene il greco, qualche rara volta lo usa come ingrediente, a modo di esotismo esornativo (antipelàrgosis ikané, agathon agathídes...). Le due lingue classiche gli consentono un accumulo di erudizione, che riversa nella sue "Lezioni di varia antichità". Di Erasmo è coetaneo, ma oltre l'anno di nascita (1469)<sup>2</sup> e l'uso del latino come strumento di comunicazione, non ha nient'altro in comune.

Ma perché, comunque, per noi rodigini, cercare fuori di Rovigo un personaggio da

comparare col suo coetaneo, anche se molto più celebre? Dalla distanza di quasi cinque secoli, di fronte al grande Olandese, un umanista italiano vale l'altro. L'oscura Rovigo vale quanto Roma e altre città di grande fama. Universali non sono le metropoli dei Poteri o della stessa sapienza accademica<sup>3</sup>. Valori universali sono soltanto quelle doti che consentono l'osservazione critica e la reinterpretazione romantica della storia e del mondo, secondo i criteri del "logos" erasmiano.

Alcune date: Erasmo è a Venezia negli anni che precedono la Lega di Cambrai, per la stampa degli *Adagia* (1507-1508). Pubblica nel 1511, l'*Educazione del principe cristiano*, perché sia un manuale di pedagogia politica per il futuro Imperatore Carlo V (il Machiavelli scrive "Il principe" nel 1513, dedicandolo a Giuliano De Medici). Di Erasmo esce nel 1515 *Il lamento della Pace*. Nel 1517 il Celio stampa l'edizione completa delle *Lectiones*. Nel 1525 il Celio muore. Il 1528 è l'anno del *Dialogus ciceronianus*. Sono anche gli anni del ciceronianismo, del temporalismo militare di Giulio II (*exclusus*

<sup>1</sup> Intelligenza "scolastica" non è intelligenza creativa. Questa è tale perché si sottrae alle regole, mentre la prima ama giocare (ludere) con esse, in funzione di effetti formali.

<sup>2</sup> Qualche studioso pone la nascita di Erasmo nel 1466.

<sup>3</sup> Più alto è il livello critico di sintesi dei grandi scrittori, più uniforme e piatto appare il mondo dei minori.

e coelis)<sup>4</sup>, dell'Accademia Veneziana dei filloellenici e dell'Accademia Romana di Pomponio Leto (1465). L'Italia pullula di eruditi "qui - dice Lorenzo Valla - magna mercede docent nihil scire, aut stultiorem reddunt discipulum quam acceperunt" (Eleg. l. I). Del resto anche Erasmo, analogamente, afferma, lasciata l'Italia (1509) "me cum venirem in Italiam melius scivisse graece et latine quam nunc scio...utriusque literaturae plus habebam ingrediens Italiam quam extuli". È imminente la Riforma di Lutero, che costituisce il più radicale evento culturale e religioso del Rinascimento. Erasmo non vi aderì, pur essendogli congeniale. Preferì "fare parte per se stesso".

In quelli stessi anni Padova, Rovigo, il Veneto soffersero sventure e rovine, quanto l'Europa occidentale. Su Venezia si era scatenata quella che potremmo definire una prima guerra mondiale della storia europea: non solo per ragioni territoriali e politiche, ma anche ideologiche. Era stata proclamata "guerra santa", e Venezia era stata colpita da Interdetto su iniziativa di papa Giulio. La coalizione schierò contro Venezia "tutto l'Occaso", secondo l'espressione enfatica del Celio Rodigino. Scesero in campo la Spagna, la Francia, lo Stato Pontificio, l'Impero, i ducati di Ferrara e di Mantova, e alla fine vi aderì la stessa lontana Inghilterra. A oriente premevano i Turchi.

Purtuttavia l'Italia si lasciava affascinare dalla "logica del potere" (Machiavelli, Cesare Borgia, i Principati), e dalle "voluptates" degli *artigrafi*, ignorando la presenza storica dell'uomo comune<sup>5</sup> ("Nel mundo non è se non vulgo": Mach.). La dottrina

dell'imitazione, Aristotele (retorica e poetica), la classicità, la febbre per i manoscritti, la romanità, il culto dei modelli e dell'autorità delle regole, sostituiscono l'impulso creativo e la partecipazione al presente. Alle fatuità dei ciceronianisti aderisce anche il Celio: "Per gli argomenti mi richiamo a Platone, ai platonici, ad Aristotele, alla sua scuola: teologia, diritto, medicina, scienze", secondo l'esempio di Lucio Cesellio Vindice "aggestis linguae utriusque floribus".

Erasmo giudica severamente le estetizzanti velleità dei ciceronianisti, compreso il brabantino Cristoforo Longolio<sup>6</sup>. Li definisce "ociosi, umbratici, umbrae Ciceronis, ridiculos simios, isti Ciceronis simii". Lo stesso Pomponio Leto non è che un ricercatore di eleganze lessicali: "Elegantia romani sermonis contentus nihil adfectavit ultra". Gli umanisti italiani fanno sempre dell'estetica, mai dell'etica. Paganizzano il cristianesimo, ricercano l'effetto retorico, sono privi di fede, fanno della persuasione. Per Erasmo il valore dell'uomo non consiste "verbis aut orationis superficie, sed in rebus ac sententiis, in ingenio consilioque situm est".

Vero intellettuale Erasmo considera solo Tommaso Moro, che "non è per nulla inferiore a Cicerone per eleganza di comunicazione: "magis vergit ad structuram isocraticam ac dialecticam subtilitatem quam ad fusum illud ciceronianae dictionis flumen" (noi diremmo *logorrea*). In T. Moro trova quella tensione lirica che rende poetica la prosa: "poetam agnoscas et in oratione prosa". Lo scrittore deve "leggere

dentro il cuore" (tuum ipsius pectus consule), e tenere sempre l'occhio sulle cose del presente: "non agnoscam tullianum nisi qui res nostras ciceroniana tractet felicitate". Cicerone, Aristotele, la mitologia, la retorica servile delle regole, germanesimo e romanità sono simboli storici che denunciano uno stato di dissidenza permanente tra due concezioni dell'umanesimo: quello dell'uomo e quello del mito: "Roma non est Roma". Nel Veneto, autentico erasmiano, indicherei il ruzantino Angelo Beolco, le cui commedie vivono di realtà e non di favole. A modo suo, definiva *moscheta* (cioè *barbetta*) quel mondo di eruditi che preferivano la cipria dell'Accademia alla "polvere del foro". *Parlavano moscheta!*

In Italia Erasmo non incontra molte simpatie. Lo sospettano luterano, ne invidiano e contestano la cultura, fin dal momento in cui a Venezia escono gli *Adagia*<sup>7</sup>, dei quali minimizzano la portata. In realtà, la vera causa della diffidenza sta nel pregiudizio antiluterano: "Lutheri causa apud Romanos male audiebat quicquid affine germaniae, ne dicam cisalpini omnes". Era un "barbaro"!

Su Celio Rodigino ecco il giudizio di Erasmo. Delineando un panorama degli umanisti europei, ultimi nell'elenco di quelli italiani, compaiono i nomi di Celio Rodigino e di Celio Calcagnini. (È bene ricordare che il *Dialogus* è opera della piena maturità di Erasmo: 1528, Erasmo ha quasi 60 anni. Il Celio era morto nel 1525). Li tratta con noncuranza, quasi fingendo di essersene dimenticato, non però deliberatamente: "plane imprudens". Il Rodigino è definito: "vir pius et variae lectionis, in eloquentiae certamen haudquaquam asciscendus". È un giudizio sostanzialmente di mediocrità, e sbrigativo. Grave, più per le cose

negative che lascia supporre che per ciò che le parole dicono. "Pius et variae lectionis" potrebbe voler significare "buon uomo (adopera questo aggettivo anche per il Platina), e di varia erudizione", o, anche, "di vaga religiosità e cultura". Più pesante è l'affermazione che nega al Celio il pregio della facondia, cui il Celio invece avrebbe tenuto molto. Erasmo è categorico: "In eloquentiae certamen haudquaquam asciscendus" - *haudquaquam!* Il Calcagnini, di cui il Rodigino adotta il nome, "è superiore per erudizione e facondia", ma neppure il Calcagnini "potest numerari inter ciceronianos". Facondi no, ciceronianisti neppure: che cosa allora? "Resipiunt philosophiam scolasticam, quae res hactenus officit". Manca loro perfino quella "ciceroniana dinosis", che non difettava invece al predicatore di Giulio II, definito "Giove Ottimo Massimo": "Haec quidem Romae romanus, ore romano, sonque romano". Sicché "tam romane dixit romanus ille ut nihil dixerit de morte Christi". "Nessuno dei presenti si faceva triste o sereno, ascoltando il racconto della morte di Cristo. Lo scopo dell'oratore era infatti quello di fare esibizione di retorica".

Ma ancora più lontani sono Erasmo e il Celio Rodigino nella visione del destino dell'uomo: scolastico e convenzionale il Celio, illuminista e romantico Erasmo. Contro tutti i fanatismi pubblici e interiori, Erasmo ritiene che sia "unico medico la logica della ragione (o logos to logo mihi medicatus est)". Vale la Fede, non la Persuasione. Se l'anima si ammala di cose antiche "medico dell'anima ammalata è la logica della ragione (psiches nosoués estín iatrós logos)". "Hominis intima sanat" - non il corpo ma la vita interiore.

Alla fine della prima Lectio del I.V, il Celio dichiara che sua vocazione non è la

<sup>4</sup> Luigi Firpo nella introduzione alla sua traduzione della "Querela pacis", accennando al problema dell'autenticità del libello "Julius exclusus e coelis", ne sostiene la paternità erasmiana.

<sup>5</sup> Nell'età umanistica, è quasi universale il disprezzo dell'uomo di cultura e di potere per il popolo minuto. Causa di frattura tra popolo e cultura è il mecenatismo e l'accademia.

<sup>6</sup> Cristophe de Longueil del Brabante si era recato a Roma per averne la cittadinanza come premio al merito "ciceroniano". A tale scopo pronunciò due orazioni in lode dell'Urbe. L'ottenne, ma solo dopo un processo di verifica, nel 1519. Erasmo, pur deplorando una esibizione che riteneva servile, lo giudica migliore dei ciceronianisti italiani: "...hodie neminem norim vel apud Italos... quem existimem idem praestare posse" (Dial. Cicer.).

<sup>7</sup> Gli "Adagia" sono saggi di varia estensione, suggeriti da espressioni proverbiali o da sentenze (ex. "Spegnere l'incendio con l'olio"). Ne scrisse 3260.

storia (le "res nostras" erasmiane). Raccontare l'assedio di Padova è stato uno strappo momentaneo alla sua inclinazione agli studi, alle sue "elucubrazioni", come le definisce. Gli studi, isolati dal clamore e dalle turbolenze della vita: "Inserviendum temporibus petendaque ex studiis malorum lenimenta. Verum haec non Catonis animo ferenda sed Ciceronis potius". Cioè la passività degli "otia", invece delle scelte del libero arbitrio. Le sventure e i casi della storia danno al Celio la certezza che "viget praepotens numen, cuius nutu vel minima quaeque dirigantur dispensenturque". Già in questo miscuglio di termini come "providentia, numen, casus, dirigenza cosmica e dislocazione delle cose, Cicerone citato a guida e modello di esistenza" Erasmo avvertirebbe odore di paganesimo. Gli parrebbe inconcepibile "in-

servire temporibus", come invece appare normale e fatale al Celio: "Inserviendum temporibus!".

Ma perché - si chiede Erasmo - "tanta immediata ubbidienza a papa Giulio?" Il Potere - non bisogna dimenticarlo - "va esercitato da uomo a uomini". La pedagogia dell'umanesimo fa che "ingannata dal prestigio della qualifica di ciceroniano, la gioventù, invece che ciceroniana, diventi pagana". L'uomo, il dotto, il potente devono praticare la logica della ragione. Le sole eleganze del dire fanno molto retorica, molto estetica, molto paganesimo. Molto idolatria - dice il Manzoni - fanno "le regole che non abbiano il loro fondamento nella natura della mente umana"<sup>8</sup>. Ma quale cristianesimo? Quello proiettato verso il futuro del sacerdozio universale, non quello degenerato del medioevo.

<sup>8</sup> Lettera al marchese Cesare D'Azeglio, 1823.

GUIDO DALL'OLIO

## UNA BIBLIOTECA ERASMIANA A FERRARA NEL '500 I LIBRI DI DOMENICO BONDI, MEDICO E UMANISTA

Nel '500 europeo molti erano i medici impegnati sia sul versante della cultura umanistica e filosofica, sia su quello della riflessione religiosa. I nomi di François Rabelais e di Michele Serveto, pur nell'enorme diversità delle loro vicende biografiche e intellettuali, sono soltanto gli emblemi più conosciuti di un sapere non certamente confinato nell'ambito ristretto delle competenze professionali. Limitandoci al solo ambiente italiano, potremmo elencare una folta schiera di medici noti e meno noti che all'esercizio della professione accompagnarono una consistente attività letteraria, filosofica, religiosa. Tale, ad esempio, quel Giacomo Tiburzi da Pergola, di cui ci ha parlato Alessandro Pastore<sup>1</sup>. Inquieto allievo e poi corrispondente di Pietro Pomponazzi, il Tiburzi sosteneva e cercava di mettere in pratica la sua idea di medico-filosofo. Egli, cioè, considerava umanisticamente la medicina come un sapere strettamente connesso a tutte le altre scienze e alla conoscenza filologicamente fondata delle fonti classiche della medicina, di contro alla "barbarie" e alla sterilità della filosofia scolastica. Ben più fa-

moso del Tiburzi, il medico ferrarese Antonio Musa Brasavola, allievo di Nicolò Leonicensino e di Giovanni Mainardi, operò con successo nei più disparati campi del sapere: diritto, filosofia, storia, poesia.

Ma ciò che ci preme di più sottolineare in questa sede è il forte interesse di entrambi per la religione e la teologia e - soprattutto - il fatto che questo interesse fosse mediato dalla lezione di Erasmo<sup>2</sup>. Accenti erasmiani sono infatti chiaramente percepibili, come ha sottolineato A. Pastore, in una lettera del Tiburzi a Federico Fregoso, del 1532. Per il Tiburzi il fine ultimo della conoscenza è la teologia, concepita, alla maniera dell'*Enchiridion militis christiani*, come "filosofia di Cristo", in esplicita polemica con le sottili e inutili distinzioni degli scolastici<sup>3</sup>. Del forte interesse religioso del Brasavola ci ha parlato Philip R. Horne in un suo studio del 1958. Il Brasavola, che nella prefazione di una sua opera medica racconta la sua conversione religiosa avvenuta tra il 1528 e il 1529, è autore di una "Vita di Gesù Christo", narrazione in forma di dialogo basata sui Vangeli databile agli anni

<sup>1</sup> A. PASTORE, *Un corrispondente sconosciuto di Pietro Pomponazzi: il medico Giacomo Tiburzi da Pergola e le sue lettere*, in "Quaderni per la storia dell'Università di Padova", 17, 1984 [1986], pp. 69-89.

<sup>2</sup> Sui rapporti tra Erasmo, i medici e la medicina si veda J.-C. MARGOLIN, "Erasme et la médecine", in "Res Publica Litterarum", II, 1979 [1980], pp. 187-205.

<sup>3</sup> Cfr. A. PASTORE, *Un corrispondente...*, art. cit., pp. 82-85.

1538-1541 e rimasta manoscritta. L'opera del Brasavola, oltre a numerose proteste contro gli abusi della Chiesa e ad una generica ma significativa diffidenza per le speculazioni metafisiche, contiene passi come il seguente:

S'io fossi predicatore, non farei altro che persuadere a gli huomini e donne che lasciasse quelle tante Ave Marie numerate, que' tanti Paternostri, que' lor lunghi ufficii, li quali dicono parlando cogli altri, filando, cuciendo, andando per casa, e gl'insegnarei alcune preci per volgare le quali dicessero sole e sequestrate in un loco da loro, e questo facesser con tutta la mente, con tutta l'anima, con tutto il core [...] perché in verità l'oratione senza attentione non fa utile alcuno, anzi fa danno s'è fatta con altri pensieri vani.

Anche qui mi sembra innegabile l'influsso di Erasmo, in particolare, come per il Tiburzi, dell'*Enchiridion*<sup>4</sup>.

L'ultima lettera datata del Tiburzi – di cui ignoriamo la data della morte – è del 1538. Il Brasavola morì nel 1555. Entrambi, quindi, conclusero la loro esistenza appena agli inizi della fase storica che avrebbe imposto a tutti scelte di campo sempre più univoche e decise. Nel momento in cui queste scelte divennero ineludibili, la categoria dei medici e dei "cerusici" fu una delle più rappresentate tra coloro che si allontanarono decisamente dall'ortodossia cattolica. Medi-

co e allievo del Brasavola fu Francesco Severi di Argenta, nel quale ritroviamo quella caratteristica unione di cultura scientifica e interessi umanistici che abbiamo notato sopra. Poeta latino e corrispondente di Paolo Manuzio, il Severi era anche seguace del visionario ex-benedettino Giorgio Siculo, e come tale venne decapitato e bruciato a Ferrara nel 1570<sup>5</sup>. Famoso medico era anche il padovano Nicolò Buccella, anabattista e poi sociniano, esule in Polonia<sup>6</sup>.

Potremmo continuare con un lungo elenco di nomi e di vicende. Ciò che ci interessa maggiormente è però l'azione che l'Inquisizione romana e gli indici dei libri proibiti esercitarono su quella grande massa di personaggi non direttamente coinvolti nelle vicende del dissenso religioso, ma che videro sequestrate le loro biblioteche o una gran parte di esse. Nel caso specifico delle scienze mediche, i severissimi provvedimenti dell'indice di Paolo IV del 1559, che proibivano tutte le opere stampate nei paesi protestanti, rischiavano di impedire completamente l'aggiornamento scientifico delle università italiane. A questa situazione rimediò soltanto parzialmente l'indice tridentino del 1564, che decretò di sottoporre a censura quelle opere prima di concederne la lettura. Enormi danni, com'è noto, provocarono i ritardi con cui quest'operazione venne condotta<sup>7</sup>. I provvedimenti degli indici, inol-

<sup>4</sup> Cfr. P.R. HORNE, *Reformation and Counter-reformation at Ferrara: Antonio Musa Brasavola and Giambattista Cinthio Giraldu*, in "Italian Studies", 13, 1958, pp. 62-82 (dove, a p. 82, si trova il passo della *Vita di Gesù Cristo* sopra citato). Cfr. anche R. RAFFAELLI, *Notizie intorno a Francesco Severi*, "il medico di Argenta", in "Studi Urbinati. Linguistica, Letteratura, Arte", 56, 1983, pp. 91-136, in part. pp. 124-126. Per una prima informazione generale sul Brasavola si veda la voce di G. Gliozzi in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 14, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1972, pp. 51-52. Gliozzi ignora però sia la *Vita di Gesù Christo*, sia lo studio di Horne.

<sup>5</sup> Cfr. R. RAFFAELLI, *Notizie intorno a Francesco Severi...*, art. cit. Adriano Prosperi (*Un gruppo ereticale italo-spagnolo: la setta di Giorgio Siculo (secondo nuovi documenti)*, in "Critica Storica" 19, 1982, pp. 335-351) ha ritrovato e analizzato una parte del processo del 1567-68 contro il Severi. Il più recente contributo su Giorgio Siculo è: A. PROSPERI, *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, in "Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani", a cura di R. Pozzi e A. Prosperi, Pisa, Giardini, 1989, pp. 35-71.

<sup>6</sup> Sul Buccella si vedano A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967, pp. 121 ss. e D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1970, pp. 51-60.

<sup>7</sup> Cfr. A. ROTONDÒ, *Nuovi documenti per la storia dell'Indice dei libri proibiti (1572-1638)*, in "Rinascimen-

tre, misero fine in gran parte a quell'unione tra cultura medica e cultura umanistica, filosofica e religiosa che abbiamo visto sopra.

Accadde così che al medico e umanista napoletano Giovanni Francesco Brancaleone, dopo un processo inquisitoriale del 1569 che si chiuse con un'assoluzione, vennero sequestrate numero se opere di Erasmo, tra cui *L'Encomium moriae*, gli *Adagia*, gli *Apophtegmata* e *l'Institutio principis christiani*<sup>8</sup>. Nel caso del Brancaleone la rinuncia a tutta una parte del proprio patrimonio culturale appare forzata: il medico napoletano era stato infatti denunciato e i suoi libri vennero rintracciati soltanto dopo una perquisizione. La stragrande maggioranza degli atti inquisitoriali riguardanti il possesso di libri proibiti, di fatto, ci fa vedere in funzione questo stesso meccanismo. Silvana

Seidel Menchi ci ha mostrato che perfino lettori cattolici, pur concordando formalmente con la condanna di Erasmo, tenevano presso di sé le sue opere a dispetto delle proibizioni, il che è un'ulteriore indicazione delle forti resistenze che incontrò l'applicazione delle normative degli indici dei libri proibiti<sup>9</sup>. E' molto raro, infatti, imbattersi in una spontanea consegna di libri agli inquisitori. Proprio questo fece, nel 1564, il medico ferrarese Domenico Bondi<sup>10</sup>.

Domenico Bondi appartenne a quella schiera di medici-umanisti con forti interessi religiosi di cui abbiamo sopra elencato alcuni rappresentanti. Nato nel 1516, si impadronì precocemente del greco e del latino. Come poeta latino è infatti ricordato da Lilio Gregorio Giraldu nei *Dialogi duo de poetis nostrorum temporum*<sup>11</sup>. Laureatosi in

to" II/3, 1963, pp. 145-211; ID., *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, vol. 5/2 Torino, Einaudi, 1973, pp. 1399-1492; si vedano in part. le pp. 1449-1554. Si veda anche P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, vol. II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1967, pp. 236-243.

<sup>8</sup> Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 296-301.

<sup>9</sup> Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., pp. 314-315.

<sup>10</sup> Su di lui si vedano, oltre a quanto citato più sotto, M.A. GUARINI, *Compendio storico dell'origine, accrescimento e prerogative delle chiese, e luoghi pii della Città, e Diocesi di Ferrara, e delle memorie di que' Personaggi di pregio, che in esse son sepelliti*, in Ferrara. Presso gli Heredi di Vittorio Baldeni, MDCXXI, lib. III, pp. 109-110 e F. BORSETTI, *Historia almi Ferrariae Gymnasii in duas partes divisa. Eminentiss. et Reverendiss. Principi D. Thomae Rufo S.R.E. Cardinali Praenestino Episcopo ac Archiepiscopo Ferrariensi a Ferrante Borsetti Ferranti Bolani [...] dicata*, Ferrariae, MDCCXXXV, Typis Bernardini Pomatelli, p. I, lib. III, pp. 207-208 e p. II, lib. II, p. 165.

<sup>11</sup> *Lilii Gregorii Gyraldi Ferrariensis Dialogi duo de Poëtis nostrorum temporum [...]*, Florentiae, [s.e.], MDLI. L'esemplare della Biblioteca Comunale Ariosteana segnato E. VIII.3.24, che è preceduto dal *De annis et mensibus caeterisque temporum partibus [...]* dello stesso Giraldu [Basileae, apud Mich. Isingrinum, 1541] era appartenuto quasi certamente al Bondi, come indica la dedica autografa del Giraldu al medico ferrarese sul frontespizio: «Ad D. Bondium/ Qui sunt, qui fuerint vates hoc tempore Bondi/ Accipe, et hos nostri pignus amoris habe» (segnalata in P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, vol. II, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill, 1967 p. 502). Nei *Dialogi* l'accenno al Bondi, a p. 108, si limita a queste parole: «Quis Dom. Bondio Magnano argutor ac limatio-?». Non sono comunque riuscito a rinvenire nessun'altra traccia della produzione poetica del medico ferrarese. Il Bondi figura come interlocutore di un dialogo di argomento medico-erudito dello stesso Giraldu: *Dialogismum tertiusdecimus ad Dominicum Bondium medicum De Melanzana seu ut alii mala insana, an apud veteres corum notitia fuerit*, in *Lilii Gregorii Gyraldi Ferrariensis suarum quarundam annotationum Dialogismi XXX. ad Ampliss. Card. Salviatum. Item Laurentii Frizzolij Solianensis Dialogismus unicus de ipsius Lilij vita et operibus*, Venetiis, apud Gualterum Scottum, MDLIII, pp. 97-100. Nella stessa opera Domenico Bondi è menzionato anche come insegnante di dialettica, greco e latino del giovane Alfonso Maianzi (Alphonsus Maianthus; ivi, *Dialogismus quintus Ad Irenaeum Brasavolam Ant. Musae F(ilium) de quibusdam sophismatum generibus parum a logicis cognitiss.*, p. 42). Dell'amicizia con Lilio Gregorio Giraldu sono testimonianza anche due poesie latine dell'umanista ferrarese dedicate al Bondi, che ho potuto leggere in un manoscritto di possesso privato contenente le *Musae juveniles* e altri componimenti del Giraldu. La prima delle due evidentemente accompagnava una copia dei *Symbola Pythagorae* (1551) donata dal Giraldu al Bondi: «Domenico Bondio Medico/ Symbola Pythagorae. Bondi, colecta libello/ Expositi pridem, nunc cape pressa typis vel scripta/ Sex quibus adiecti numi, quota portio lucris testis/ Debita, quod vitae est pars tibi magna meae» (devo quest'indicazione alla cortesia della dott.ssa Cinzia Cirelli, che qui ringrazio). L'umanista ferrarese, infine, lasciò al Bondi libri e denaro, come risulta da questa disposizione del testamento del Giraldu: «Item latinum Cornelium Celsum ex impressione Aldina dent omnino et consignat do-

medicina e filosofia, insegnò per lungo tempo allo Studio ferrarese, dapprima come lettore di logica, poi di filosofia naturale, infine di medicina<sup>12</sup>. Nel suo testamento del 17 ottobre 1564 lasciò eredi universali i monasteri di S. Agostino e di S. Domenico e la confraternita del Corpo di Cristo. A quest'ultima, il Bondi lasciava l'incombenza di stipendiare con 100 lire annue un ecclesiastico – regolare o secolare – eletto dalla stessa confraternita. Il prescelto avrebbe avuto il compito di tenere in ogni giorno festivo dell'anno nella cattedrale di Ferrara, "ad commodum et utilitatem publicam [...] unam predicam seu sermonem aut lectionem su-

per materia evangelica et doctrina christiana et catholica" della durata di almeno mezz'ora<sup>13</sup>. L'usanza così istituita dal medico ferrarese durava ancora in pieno '700, come testimonia Ferrante Borsetti, erudito storico dello Studio di Ferrara<sup>14</sup>. Domenico Bondi morì circa nove mesi dopo aver fatto testamento, l'11 luglio 1565.

In un momento imprecisato prima del dicembre 1564, il Bondi aveva fatto presentare all'inquisitore dello stato estense Camillo Campeggi un elenco di libri di sua proprietà che risultavano proibiti o comunque "sospetti". Lo scopo di questa azione era di chiedere chiarimenti su ciò che egli stesso

avrebbe dovuto fare di quei libri, che si era detto anche disposto a consegnare al Sant'Uffizio qualora gli fossero stati richiesti. Il Bondi, consapevole del grave ritardo con cui aveva compiuto quest'atto rispetto alla pubblicazione dell'indice tridentino, si era giustificato dichiarando di essere stato impedito dalla sua malattia (che in effetti l'avrebbe portato alla morte di lì a poco). In seguito alla presentazione dell'elenco il Campeggi si era fatto rilasciare da alcuni testimoni delle dichiarazioni sull'ortodossia del medico ferrarese. Successivamente l'inquisitore aveva deciso che diversi tra i libri che il Bondi aveva indicato avrebbero dovuto venire rinchiusi in una cassa nella sua stessa casa, la cui chiave però avrebbe dovuto restare in mano a Rinaldo Ettori, uno dei notai dell'Inquisizione di Ferrara. Lo stesso Bondi, presente il notaio, aveva proceduto a riportare i libri nella cassa, a chiuderla e a dare la chiave all'Ettori, impegnando sia consegnare i libri all'inquisitore ad ogni richiesta. Soltanto a questo punto, il 29 dicembre 1564, l'inquisitore poté assolvere il Bondi dalla scomunica e dalle altre pene in cui era incorso a causa della mancata presentazione dei libri nei tempi stabiliti. A suggellare la spontaneità dell'atto compiuto dal medico ferrarese, il Campeggi si premurò di aggiungere alla formula di assoluzione nel foro esterno l'autorizzazione per il confessore del Bondi ad assolverlo anche nel foro interno<sup>15</sup>. Abbiamo cioè un'inversione della procedura che si sarebbe affermata su larga scala di lì a poco, quando i confessori, non avendo facoltà di assolvere neppure nel foro della coscienza i colpevoli di reati di competenza del Sant'Uffizio, sospenderanno loro l'assoluzione, condizionandola ad una ben poco "spontanea" comparizione di fronte all'in-

quisitore. Questa vicenda sarebbe di per sé poco significativa, se non ci fosse rimasto tra le carte del notaio estensore dell'atto l'elenco dei libri rinchiusi nella cassa<sup>16</sup>. L'elenco, fatto piuttosto raro, riporta quasi sempre – oltre ad autori e titoli – luoghi di edizione, date, nomi degli stampatori e formato dei libri, permettendoci così di conoscere una parte consistente della biblioteca di Domenico Bondi. Si tratta di ben 50 volumi, cifra molto rilevante per l'epoca ed enormemente superiore alle modeste quantità di libri che disolito venivano sequestrati durante i processi inquisitoriali. La parte che occupa Erasmo in questo gruppo di libri è di gran lunga predominante: ben 30 volumi tra opere, edizioni, traduzioni e commenti dell'umanista fiammingo. L'Erasmo che emerge da questa biblioteca è un Erasmo "a tutto tondo": vi sono cioè ben rappresentati tutti i suoi principali ambiti di attività. C'è il filologo umanista e l'insegnante di latino del *De conscribendis epistolis* (2 copie), del *De duplici copia verborum ac rerum* (2 copie), del *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione*, degli *Apophtegmata* (2 copie). C'è il pedagogo del *De ratione studii*. C'è il pacifista della *Pacis querela* e dell'*Institutio principis christiani*. C'è il traduttore e il commentatore di Euripide, Isocrate, Plutarco, Svetonio, Eutropio, Paolo Diacono, Lattanzio. Ma, soprattutto, c'è l'Erasmo religioso dell'*Enchiridion militis christiani*, del *De immensa Dei misericordia*, dell'*Explanatio Symboli Apostolorum*; non manca un'edizione della traduzione erasmiana del Nuovo Testamento (Froben, 1523). Uniche ma significative assenze, i *Colloquia* e l'*Encomium moriae*, per i quali possiamo forse congetturare un'"epurazione" preventiva della biblioteca da parte

quisitore. Questa vicenda sarebbe di per sé poco significativa, se non ci fosse rimasto tra le carte del notaio estensore dell'atto l'elenco dei libri rinchiusi nella cassa<sup>16</sup>. L'elenco, fatto piuttosto raro, riporta quasi sempre – oltre ad autori e titoli – luoghi di edizione, date, nomi degli stampatori e formato dei libri, permettendoci così di conoscere una parte consistente della biblioteca di Domenico Bondi. Si tratta di ben 50 volumi, cifra molto rilevante per l'epoca ed enormemente superiore alle modeste quantità di libri che disolito venivano sequestrati durante i processi inquisitoriali. La parte che occupa Erasmo in questo gruppo di libri è di gran lunga predominante: ben 30 volumi tra opere, edizioni, traduzioni e commenti dell'umanista fiammingo. L'Erasmo che emerge da questa biblioteca è un Erasmo "a tutto tondo": vi sono cioè ben rappresentati tutti i suoi principali ambiti di attività. C'è il filologo umanista e l'insegnante di latino del *De conscribendis epistolis* (2 copie), del *De duplici copia verborum ac rerum* (2 copie), del *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione*, degli *Apophtegmata* (2 copie). C'è il pedagogo del *De ratione studii*. C'è il pacifista della *Pacis querela* e dell'*Institutio principis christiani*. C'è il traduttore e il commentatore di Euripide, Isocrate, Plutarco, Svetonio, Eutropio, Paolo Diacono, Lattanzio. Ma, soprattutto, c'è l'Erasmo religioso dell'*Enchiridion militis christiani*, del *De immensa Dei misericordia*, dell'*Explanatio Symboli Apostolorum*; non manca un'edizione della traduzione erasmiana del Nuovo Testamento (Froben, 1523). Uniche ma significative assenze, i *Colloquia* e l'*Encomium moriae*, per i quali possiamo forse congetturare un'"epurazione" preventiva della biblioteca da parte

minio Dominico Magnano alias Bondio, medico meo. Item dent libras quinquaginta eidem monetae currentis» (testamento del 27 marzo 1552, Modena, Archivio di Stato, Archivio Segreto Estense, Registri di Cancelleria, reg. B-20, cit. in E.A. MANSERVIGI, *Carmi inediti di Lilio Gregorio Giraldi nel codice ferrarese 371 cl. I della Biblioteca Comunale Ariostea*, tesi di laurea Univ. Padova, Facoltà di Magistero a.a. 1970-71, rel. M. Pastore Stocchi, p. 207).

<sup>12</sup> «Ad lecturam logicae» dal 1545-46 al 1549-50; «ad lecturam philosophiae naturalis» dal 1550-51 al 1555-56 e «ad lecturam theoriae medicinae» dal 1559-60 al 1561-62. Cfr. *Nuovi documenti relativi allo Studio di Ferrara nel sec. XVI. Introduzione, trascrizione e indici di Adriano Franceschini* (Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria, Serie Monumenti, vol. VI), Ferrara, 1970, pp. 261-62, 252 e 237. Il Bondi seguì quasi lo stesso iter di Francesco Severi, che fu lettore di logica nel 1543-44, di filosofia naturale dal 1545-46 al 1555-56 e di medicina pratica dal 1559-60 al 1567-68 (ivi, pp. 261, 252 e 241). Quasi certamente connesso con l'insegnamento di logica del Bondi è il manoscritto Est. Lat. 92 (Alpha S 9,5) della Biblioteca Estense di Modena: *D. Magistri Dominici Bondi in Logicam Pauli Veneti*, diviso in 58 capitoli, che non ho consultato (segnalato in P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, vol. I, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill, p. 378).

<sup>13</sup> Archivio di Stato di Ferrara, Notarile Antico, notaio Girolamo Terzani (matr. 580), pacco 3 (1562-1578). *Testamentum excellentis physici et medicine doctoris domini Dominici Bondii medici*, 17 ottobre 1564. Il testamento, parzialmente riprodotto qui nell'appendice II, reca minuziosissime disposizioni per la sepoltura, che il Bondi avrebbe voluto nella Cattedrale di Ferrara. Il Borsetti e il Guarini (v. sopra, nota 10) attestano invece che venne sepolto a S. Domenico (dove del resto era sepolto anche il padre del Bondi). Il Borsetti riporta anche l'epigrafe incisa sulla sua lapide (che esiste ancora, semi-cancellata, nella chiesa di S. Domenico a Ferrara). Il lungo testamento di Domenico Bondi meriterebbe un'analisi che in questa breve comunicazione non è possibile svolgere. Segno comunque fin d'ora i legati riguardanti la biblioteca dell'umanista ferrarese, che pochi mesi dopo sarebbe stata depauperata dall'intervento inquisitoriale (v. infra): Bondi lasciò i suoi libri greci e latini ai colleghi medici Antonio Maria Canani, Francesco Maria Canani, Girolamo Benintendi e Sigismondo Vendighino (a questi due ultimi lasciò anche i manoscritti da lui raccolti) e alle biblioteche di due conventi ferraresi. Un singolare legato è quello con cui il Bondi lasciò l'usufrutto di una sua casa all'agostiniano fra' Serafino Gaudenzi o ai di lui figli. Notevoli anche le espressioni con cui, pur nel generale rispetto per la gerarchia ecclesiastica, il Bondi raccomandava di osservare le sue disposizioni riguardanti i sermoni festivi istituiti col suo legato alla confraternita del Corpo di Cristo: «[...] testator ipse omnino vult et intendit suprascriptam eius dispositionem de dicta praedicatione fieri da ut supra firmam esse et ei non contraferri quavis ratione et causa ac quovis casu et eventu contrario prohibuit et vethuit a dispositione et ordinatione praedicta recedi et desinere posse quovis modo, ratione et causa etiam quod per pontificiam potestatem vel aliam quamlibet auctoritatem aut aliter quovis modo ratione et causa dicta ordinatio commutaretur (quod expresse prohibuit) in alia opera que etiam arbitraretur et esset magis pia, utiliore et laudabilior». La grande importanza attribuita dal Bondi alla predicazione risulta evidente anche dai legati a favore dei predicatori della Quaresima e dell'Avvento, che sono condizionati dalla "diligenza" e dall'assiduità del religioso. Nel caso del predicatore quaresimale, infatti, il medico ferrarese incaricò la confraternita del Corpo di Cristo di elargirgli 20 lire, ma soltanto con la condizione «quod praedictus predicator teneatur predicare usque et per totam octavam Pasce resurrectionis inclusive».

<sup>14</sup> Marco Antonio Guarini (*Compendio storico...*, cit., p. 110) ci informa che il primo lettore ad essere stipendiato col lascito del Bondi fu «il Padre Miniato Domenicano».

<sup>15</sup> Al posto del Bondi, malato, ricevette l'assoluzione il notaio Carri.

<sup>16</sup> L'elenco è riportato integralmente in appendice assieme all'assoluzione del Bondi da parte di Camillo Campeggi. L'estensore dell'atto (ma non dell'elenco, come si deduce dalla differenza delle scritture) è Giulio Carri, uno dei notai del Sant'Uffizio di Ferrara.

del Bondi, dato che si trattava di due opere proibite del tutto dall'Indice tridentino, senza possibilità cioè di venire censurate in seguito<sup>17</sup>. Un'ultima annotazione a proposito di Erasmo: dei suoi 25 volumi di cui conosciamo il luogo di edizione, ben 15 risultano editi a Venezia, dai Manuzio, da Nicolò Zoppino, da Gregorio de Gregorii o dai fratelli de Sabio.

La restante parte dei libri di Domenico Bondi rimanda comunque ad un ambiente culturale fortemente permeato dall'influenza di Erasmo. Potremmo ritrovare con facilità quasi tutti i loro autori nel repertorio biografico dei contemporanei di Erasmo recentemente curato da Peter G. Bietenholz<sup>18</sup>. Ciò vale naturalmente per Melantone, presente con ben tre opere di argomento umanistico (*Eloquentiae encomium*, *Rhetorica* e *Dialectica*) e un commentario a Cicerone. Ma troviamo anche personaggi come Nicolas Bourbon, appartenente a quel litigioso gruppo di poeti francesi della prima metà del '500 finemente descritto da Lucien Febvre. Bondi possedeva la prima edizione parigina delle *Nugae* di Bourbon (1533), nella quale, oltre a grandi elogi di Erasmo, si trovavano espressioni anticlericali talmente forti da costare probabilmente al loro autore una carcerazione per eresia<sup>19</sup>. E' presente anche Jacques Lefèvre d'Étaples, con un'edizione del 1531 dei suoi commentari alle lettere di S. Paolo. Quasi tutti gli altri volumi della biblioteca di Bondi erano costituiti da edizioni o traduzioni di classici o da altri strumenti didattico-filologici di carattere umanistico (grammatiche, commentari,

antologie, ecc.). I loro autori erano personaggi che nella maggior parte dei casi avevano avuto un ruolo più o meno importante nell'ambito del primo periodo della Riforma, come Camerario, Ecolampadio, Eoban Hesse (Hessus), Johannes Lonitzer (Lonicerus) e altri. Ma erano soprattutto uomini che si sentivano membri di quella *respublica litteraria christiana* che non conosceva ancora barriere confessionali rigide. E' importante al proposito osservare chesù 40 libri datati soltanto 3 sono stati stampati dopo il 1540; ben 31 risultano compresi nel decennio 1522-1531; sul totale dei 50 libri, inoltre, ben 13 sono le edizioni basileesi - Froben, Oporino, Cratander - e 5 quelle parigine. La stessa biblioteca che stiamo descrivendo è espressione genuina di quella congiuntura storico-culturale che l'Inquisizione e l'Indice si proposero di cancellare per sempre. Tra i volumi del Bondi si trovano infatti anche l'*Apologia monasticae Religionis* del francescano Luis Carvajal, diretta contro Erasmo e l'*Elementale inductorium in Nominum, & Verborum declinationes Graecas* di Girolamo Aleandro, opere e autori non certo sospetti dal punto di vista dell'ortodossia cattolica.

La biblioteca di Domenico Bondi ci fa conoscere un Erasmo collocato e recepito nel suo contesto culturale. Questo Erasmo non è quasi certamente stato, per l'uomo che ne possedeva i libri, la via d'accesso all'eterodossia. Ma nel 1565 anche quei volumi, vecchi ormai di trenta o quarant'anni, venivano considerati da parte della Chiesa post-tridentina come un'eredità intollerabile.

<sup>17</sup> Cfr. F.H. REUSCH, *Die Indices Librorum Prohibitorum des XVI. Jahrhunderts*, rist., anast. Nieuwkoop, De Graaf, 1961, p. 259.

<sup>18</sup> *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, edd. P.G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher, 3 voll., Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1985-1987.

<sup>19</sup> L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 21-78; sul Bourbon e la prima edizione delle *Nugae* si vedano le pp. 38-40. Per una prima informazione generale su Nicolas de Bourbon e i suoi rapporti con Erasmo, si veda *Contemporaries of Erasmus...* cit., vol. I, pp. 179-180 (contributo di J.R. Henderson).

I

ABSOLUTIO ET ALIA PRO MAGNIFICO  
DOMINO DOMINICO DE BONDI [SIC] A  
REVERENDO PATRE INQUISITORE  
GENERALI FERRARIAE

Archivio di Stato di Ferrara. Notarile antico, notaio Giulio Carri (matr. 589) pacco 1 (1555-1568) c. 1r

1565<sup>19bis</sup>. Indictione eisdem millesimo et indictione octava, die vigesimo nono mensis decembris, Ferrariae, in monasterio Sancti Dominici in domo Sancti Samaritani Sanctissimae Inquisitionis, praesentibus testibus etc. spectabili domino Aloysio Bruturio causidico et cive Ferrariae et domino Antonio Colornio quondam domini Hieronymi, notario et cive Ferrariae.

Cum mensibus elapsis magnificus et excellentis artis et medicinae doctor dominus magister Dominicus filius quondam domini Pauli de Bondi, civis Ferrariae de contrata Sancti Gulielmi, volens, ut catholicum decet christianum, obedire decretis et constitutionibus Sanctae Romanae Ecclesiae et Sacri Concilii Tridentini, exhiberi fecerit per agentem nomine ipsius, longa infirmitate laborantis, reverendo in Christo patri fratri Camillo Campegio de Papia ordinis praedicatorum, apostolico Inquisitori generali in toto dominio Illustrissimi et Excellentissimi domini nostri Ducis Ferrariae, cedulam continentem titulis librorum, nomina auctorum et impressorum, tempora et loca quibus impressi fuere, et qualitates omnes eorum ipsius domini Dominici librorum qui damnati aut suspecti debent haberi ex dictis constitutionibus, cumque reverendum patrem Inquisitorem rogari ut dignaretur quid sibi de ipsis faciendum esset decernere, offerendo se quodocunque paratum ipsos libros consignare dicto Sancto Offitio ad omne mandatum// [c. 1v] ipsius reverendi patris Inquisitoris et omnia eius iussa exequi ac penitentiam temporalem pro iuribus subire, si qua esset sibi iniungenda ob aliquam negligentiam

aut moram quam incurrisset denunciandi dictos libros, qua tamen ipse dominus Dominicus praetendit in pura eius conscientia omnino carere, tum quia expectabat dicti Concilii supremam determinationem, tum quia postquam ipsa aedita fuit, impeditus adeo semper extitit infirmitate, quod citius non potuit libros eius examinare, cumque ipse reverendus pater Inquisitor, considerata dicta cedula sibi exhibita, decreverit eos ex dictis libris deponendos esse, qui in fine huius instrumenti continentur, considerataque etiam integritate dicti domini Dominici, quem ab honestis et fidedignis hominibus catholicum et fidelem christianum esse accepit, elegerit domum habitationis ipsius domini Dominici pro loco idoneo ubi dicti libri deponerentur in arca clausa, cuius clavis penes notarium dicti Sacri Offitii dominus Raynaldus de Hectore depositari deberet, et cum in executione praemissorum dictus dominus Dominicus incontinenti reposuerit eos in capsula quadam nucea, presente et vidente dicto domino Raynaldo, eique subinde tradiderit ipsius capsulae clavem, qua, eo notario inspiciente, clauserat ipsam capsam et iterum obtulerit se semper paratum eos transmittere ad dictum reverendum patrem Inquisitorem quotiescunque id sibi ab eo// [c. 2r] commissum fuerit, ut sic dictus dominus Raynaldus presens attestatus fuit dicto reverendo patri Inquisitori in presentia suprascriptorum testium et mei notarii, iccirco ipse reverendus pater Inquisitor, approbando superius gesta et considerando obedientiam et devotionem dicti domini Dominici, cuius nomine cum maxima instantia pluries fuit de hac re rogatus, eum absentem tanquam presentem, et pro ipso me notarium publicam personam auctoritate qua fungitur in hac parte apostolica, absoluit et liberavit quatenus opus sit et expediat dicto domino Dominico ab omni excommunicatione maiori vel minori in quam incurrisset ex causa dictorum librorum statuto tempore non exhibitum, seu aliter quomodocunque et qualitercunque inobediens circa hoc fuisset, necnon et ab omnibus poenis et censuris quibus plecti forte debuisset.

<sup>19bis</sup> Il notaio usa lo stile della Natività: perciò il 29 dicembre 1565 dell'atto corrisponde al nostro 29 dicembre 1564.



set, restituens ipsum integritati et puritati Sanctae Ecclesiae, et concedens etiam facultatem sacerdoti cui ab eo peccata sua confitebuntur eum pariter apostolica auctoritate absolvendi in amplissima Ecclesiae forma.

Libri ut supra depositati sequuntur, videlicet: Proverbii di Erasmo etc., sequere ut in lista hic inserta.

Ego Julius Cara notarius rogatus etc.

[Allegato del documento precedente, su un foglio separato]

Lista de libri del magnifico messer Domenico Bondi depositati di commissione del reverendo padre Inquisitore generale di Ferrara come appare instrumento rogato per me Julio Cara notaio adi 29 dicembre 1565.

Proverbii di Erasmo della stampa dalla Gata in folio, 1522 in Venetia<sup>20</sup>.

Esposizione di Erasmo sopra li distichi morali di Catone et altri opuscoli della stampa de Sabii, 1526<sup>21</sup>.

Esposizione di Erasmo sopra la noce di Ovidio et doi hymni di Prudentio di detta stampa, 1527<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Non sono riuscito ad identificare quest'edizione.

<sup>21</sup> Libellus elegantissimus qui vulgo Cato inscribitur complectens sanctissima vitae communis praecepta, Erasmo Roterodamo castigatore & interprete, Venetiis, 1526, per Joh. Antonium & fratres de Sabio, sumptibus Laurentii Lorii & Bapt. de Pertelletis, 8°.

<sup>22</sup> Commentarius Erasmi Roterod., in nucem Ovidii. ...Eiusdem commentarius in duos hymnos Prudentii [sic], etc., per Ioan. Antonium & fratres de Sabio, sumptibus vero Laurentii Lorii ac Baptistae de Putelletis sociorum: Venetiis, 1527, 8°.

<sup>23</sup> Apophtegmatum opus. Lugduni, Seb. Gryphus excud., 1541, 8°.

<sup>24</sup> Apophtegmatum Opus, cum primis frugiferum, vigilanter ab ipso recognitum autore, e Graeco codice correctis aliquot locis, in quibus interpres Diogenis Laertii fefellerat. D. Erasmo Rot. Autore. Apud Seb. Gryphum Lugduni, 1547, 16°.

<sup>25</sup> Un'edizione veneziana del 1526 è sommariamente segnalata in *Bibliotheca Erasmi. Répertoire des oeuvres d'Erasme. Ire série: Liste sommaire des diverses éditions de ses oeuvres*, rist. anast. Nieuwkoop, De Graaf, 1961, p. 55.

<sup>26</sup> Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni, impressum Venetiis per Gregorium de Gregoriis, Sumptibus Laurentii Lorii Portusienis. MDXXV, 8°.

<sup>27</sup> Mi sono note due edizioni Froben dell'Institutio, che contengono anche il "De discrimine Adulatoris et Amici" di Plutarco, tradotto da Erasmo: 1) Institutio Principis Christiani ... per Erasmus Roterodamum, cum aliis nonnullis eodem pertinentibus, Apud Jo. Frobenium, Basileae, 1516, 4°; 2) idem, Apud J. Frobenium, Basileae, 1519, 4°.

<sup>28</sup> Ad illustrissimum principem Philippum Austriae ducem, Maximiliani Caesaris filium, de triumphali projectione Hispaniensi, deque felici in patriam, reditu Panegyricus Erasmi Roterodami. ... (Illust. prin. Philippo feliciter in patriam redeunti gratulatorium carmen...) (de Senectute Carmen.) Vaenundatur apud Ascensium, [Paris, 1507], 4°.

<sup>29</sup> Edizioni della Pacis Querela seguite dall'Institutio principis christiani a me note: 1) Pacis querela. [Isocratis] De Regno administrando. [Erasmi] Institutio principis christiani etc., Venetiis, in aed. Aldi et Andreae soc., sep. 1518, 8°; 2) Florentiae, haer. Juntae, 1519, 8°.

<sup>30</sup> Può essere una delle seguenti due edizioni Froben del 1523: 1) Spongia adversus aspergines Hutteni (lettera dedicatoria a Zwingli), in 8°, Basileae, per Io. Frobenium, sep. 1523; 2) Idem, lettera dedicatoria candido lectori", per Io. Frobenium, 1523.

<sup>31</sup> Dilucida et pia expanatio symboli quod Apostolorum dicitur, decalogi praeceptorum et dominicae praecationis. Ex officina Frobeniana; Basileae 1533, 4°. Vi è un'altra edizione Froben dell'anno successivo.

<sup>32</sup> Vidua Christiana ... Opus recens natum, & nunc primum excusum. Liber Lactantii Firmiani de officio Dei, per Des. Erasmus Roterodamum accurate recognitus, & additis scholijs illustratus. Novum & hoc. In officina Frobeniana, Basileae, 1529, 8°.

Apophtegmati di Erasmo in 8° della stampa del Griphio, 1541<sup>23</sup>.

Apophtegmati del detto in forma picolina de detta stampa, 1547<sup>24</sup>.

Erasmo de conscribendis epistolis et de duplici copia verborum, di stampa del Zopino, in Venetia, 1526, in 8°<sup>25</sup>.

Spongia di Erasmo di stampa de Gregorio de Gregorii, in Venetia, 1525<sup>26</sup>.

Institutione del principe christiano di Erasmo, precetti deI socrate de regno administrando tradotti da Erasmo, Panegirico de Philippo figliuolo de Maximiliano de Erasmo. Plutarco de discrimine adulatoris et amici tradotto da Erasmo de stampa de Basilea del Forbenio, 1528, in 4°<sup>27</sup>, et il moderno panegirico de stampa de Parigi di Ascensio<sup>28</sup>.

Pacis querela et institutio principis christiani<sup>29</sup>.

Spongia de Erasmo di Basilea del Forbenio in 8°, 1523<sup>30</sup>.

Explanatio symboli apostolorum, decalogi praeceptorum et dominicae praecationis, de stampa ut supra<sup>31</sup>. Vidua christiana, Lactantii Firmiani de officio Dei, de stampa ut supra, 1529<sup>32</sup>.

Consultatio de bello Turcis inferendo, con la esposizione del psalmo 28. de stampa de Parigi in 8°, 1530. De sarcienda ecclesiae concordia, de sedandis opinionum dissidiis de stampa de Parigi in 8°, 1533<sup>33</sup>.

Erasmo de recta latini grecique sermonis pronuntiatione. Ciceronianus seu de optimo dicendi genere, con alcuni opuscoli d'altri, in 8°, della stampa della Gata, 1531<sup>35</sup>.

Epigrami di Erasmo della stampa de Sabii, in Venetia, in 8°, 1527<sup>36</sup>//

Erasmo adversus febricitantis cuiusdam libellum della stampa del Griphio in 8°, 1529<sup>37</sup>. Apologia della religion monastica contra Erasmo per Ludovico Carvaiolo [sic] in 8°, 1529<sup>38</sup>. Elementale introduzione alla dichiarazione de nomi et

verbi greci, con le tavole di Girolamo Aleandro in 8°, de stampa del Schurerio<sup>39</sup>.

Erasmo de octo partium orationis constructione con la grammatica latina d'Aldo, in 4°<sup>40</sup>.

Erasmo de duplici copia verborum, de ratione studii deque pueris instituendis, de laudibus literariae societatis reipublicae ac magistratum urbis Argentinae in 8°, di stampa del Zopino, 1520<sup>41</sup>.

Erasmo de immensa Dei misericordia. Virginis et martiris comparatio in 8° di stampa de Sabii, in Venetia, 1526<sup>42</sup>.

Liturgia Virginis Matris apud Laetum adiecta concione de Erasmo, de stampa del Zopino in 8°, 1526<sup>43</sup>.

Testamento novo tradotto da Erasmo, de stampa de Basilea del Forbenio in 8°, 1523<sup>44</sup>.

<sup>33</sup> Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo, & obiter enarratus Psalmus XXVIII, Parisiis, vaenit apud Christianum Wechel (Iun.) 1530, 8°.

<sup>34</sup> Mi sono note due edizioni del 1533, non però parigine: 1) Des. Erasmi Roterodami liber de sarcienda ecclesiae concordia, deque sedandis opinionum dissidiis, cum aliis nonnullis, Antverpiae, 1533, 8°; 2) Des. Erasmi Roterodami liber de sarcienda ecclesiae concordia deque sedandis opinionum dissidiis cum aliis nonnullis lectu dignis etc., Per hieronymum Frobenium et Nicolaum Episcopium, Basileae, 1533, 4°.

<sup>35</sup> Edizione più vicina al 1531 a me nota: De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione. Dialogus cui titulus Ciceronianus, sive, De optimo genere dicendi, Basileae, in off. Frobeniana per Hier. Frob. Ioan Hervag. & Nicola. Episcopium, mar. 1530, 8°.

<sup>36</sup> Epigrammata Des. Erasmi Roterodami, nunquam amplius visa ... [ed. Costantius Brix. Tarvisius]. Impresum Venetiis per Ioannem Antonium et Fratres de Sabbio. Sumptibus vero Laurentij Lorij Portuensis. Anno Domini MDXXVII. mense novemb., 8°.

<sup>37</sup> Edizioni del 1529 a me note: 1) Des. Erasmi ... adversus febricitantis cuiusdam libellum responsio. Froben, Basileae, 1529, 8°. 2) (Antverpiae), Ioan. Grapheus, 1529, mense aprili, 8°; 3) (Antverpiae?), Franc. Birckmann, 1529, 8°; 5) Friburgi, 1529; 5) s.l., 1529, mense aprili, 8°. Le ultime 4 si trovano segnalate sommariamente in *Bibliotheca Erasmi...*, cit., p. 175.

<sup>38</sup> Apologia monasticae religionis, diluens nugae Erasmi, a Ludovico Carvaiolo, minorita, aedita. Item epistolae aliquot Erasmi Roterodami sane quam lepidissime, quas nuper in lucem emisit [Paris?], 1529, 8°.

<sup>39</sup> Elementale introductorium in Nominum, & Verborum declinationes Graecas, praeterea et alia quaedam iam addita, quae legendo, studiosiss. quisque Lector facile deprehendet. Item Hieronymi Aleandri Mottensis tabulae, sane utiles Graecarum musarum adyta compendio ingredi cupientibus, Argentorati, 1517, apud Schurerium, 8°, oppure: Elementale introductorium in nominum et verborum declinationes Graecas. Graecas dictiones cum earum characteribus, accentibus ac vocum moderamentis, hic insertas offendet. Item H. Aleandri Mottensis tabulae, sane utiles Graecarum Musarum adyta compendio ingredi cupientibus. In aedibus Lazari Schurerii, Selestadii, 1520, 8°.

<sup>40</sup> Si tratta in realtà di un'opera di William Lily riveduta da Erasmo: De octo orationis partium constructione libellus, tum elegans in primis, tum dilucida brevitate copiosissimus. Erasmo Roterodamo autore. Florentiae, per haeredes Philippi Juntae ... mense Ianuario MDXIX, [in: Manuzio, Aldo Pio, Institutionum grammaticarum libri], 4°.

<sup>41</sup> Le edizioni in un volume di queste opere di Erasmo più vicine al 1520 che sono riuscito ad identificare sono: 1) De duplici copia verborum ac rerum commentarii duo. De ratione studii, deque pueris instituendis commentariolus. De laudibus literariae societatis, reipublicae ac magistratum urbis Argentinae, epistola. Apud Basileam (Apud Io. Frobenium), aprili 1517, 4°; 2) De duplici copia verborum ac rerum. De ratione studii, deque pueris instituendis. De laudibus literariae societatis. Reipublicae urbis Argentinae, Viennae Pannoniae, apud Ioannem Singrenium, expensis Lucae Alantse, 1519, 4°.

<sup>42</sup> Edizioni più vicine al 1526 a me note: 1) De immensa Dei misericordia D. Erasmi concio. Virginis et Martiris comparatio per eundem. Antverpiae, 1524, 8°; 2) altra edizione: Argentorati, 1524, 8°; 3) De immensa Dei misericordia. Des. Erasmi Roterodami concio. Virginis et martiris comparatio per eundem ... Nunc primum & condita & edita. Apud sanctam Coloniensem Agrippinam, 1524, 8°.

<sup>43</sup> Edizione più vicina al 1526 a me nota: Virginis Matris apud Laetum cultae Liturgia, adiecta concione per D. Erasmus Roterodamum, Apud Ioannem Frobenium, Basileae, 1525, 8°.

<sup>44</sup> Novi Testamenti aeditio postrema, per D. Erasmus Roterodamum. Basileae, apud Io. Frobenium, Oct. 1523, 8°.

Praecatio ad Jesum puerum Virginis Mariae dicenda, obsecratio ad Virginem Matrem in rebus adversis. Praecatio dominica in septem partes distributa per septem hebdomadae dies di Erasmo, stampata in Venetia in 8°, 1524, con alcuni altriopusculi d'altri<sup>45</sup>.

Tre declamazioni di Libanio sophista tradotte da Erasmo, stampate in Colonia, 1525, con alcuni altri opusculi d'altri<sup>46</sup>.

Annotationi di Erasmo in Svetonio, Eutropio et Paulo Diacono, stampate con li detti authori de stampa d'Aldo in 8°, 1521<sup>47</sup>.

Erasmo de conscribendis epistolis, de stampa del Zopino in 8°, 1526<sup>48</sup>.

Hecuba et Iphigenia tradotte da Erasmo<sup>49</sup>.

Enchiridion militis christiani con altre opere di Erasmo, stampate in Argentorato, 1529, in 4°<sup>50</sup>.

Encomio della medicina di Erasmo, stampato con Paulo Aegineta de tuenda valetudine in Venetia in 4° per li Bindoni, 1525<sup>51</sup>//

Eloquentiae encomion per Philippo Melanchtone, stampato in Colonia, 1525 con alcune altre opere d'altri, in 8°<sup>52</sup>.

Rhetorica del Melanchtone de stampa de Sabii in Venetia, in 8°, 1524<sup>53</sup>. Dialectica del Melanchtone de detta stampa, in Venetia, in 8°, 1525<sup>54</sup>.

Annotationi ovvero commentarii del Melanchtone in alcune orationi de Tulio in folio di stampa d'Aldo, insieme con annotationi et commentarii d'altri<sup>55</sup>.

Commentarii di Vincenzo Obsopeo sopra li epigrami greci, de Basilea, in 8°<sup>56</sup>.

Ulrico Hutteno de morbo gallico, stampato in Venetia in 8° con altri authori de morbo gallico, 1535<sup>57</sup>.

Grammatica greca dell'Ocolampadio, stampata in Basilea per il Cantandro [sic], 1525, in 8°.

Annotationi di Joachino Camerario sopra la sintaxi della lingua greca de Joanni Vareno, in Basilea, in 8°, 1539<sup>58</sup>.

Versi di Nicolò Barbonio Vandoperano in 8° de stampa de Parigi, 1533<sup>59</sup>.

Theocrito tradotto di Helio Eboano [sic] Hesho, stampato in Basilea per il Cantandro in 8°, 1531, con li dialogi del Leoniceno<sup>60</sup>.

Annotationi di Xisto Betuleio augustano sopra varie operine di Cicerone morali, insieme con alcuni authori sopra altre opere de Cicerone morali, stampate in Basilea in 4° per l'Oporino<sup>61</sup>.

Enumerationi delli medicamenti purganti per Conrado Gesneroin 4°, legato con l'esamine del Brasavola de captapociis in 4° et alcune opre di Antonio Tumanello in 4°<sup>62</sup>.

Polydoro Vergilio de inventoribus rerum de stampa de Basilea per il Forb(enio) in folio, 1525, legato insieme con li suoi proverbii de stampa ut supra<sup>63</sup>.

Fabro sopra l'epistole de San Paulo in folio, de stampa de Parigi, 1531<sup>64</sup>.

Oratione de Isocrate tradotte da Gioanni Lonicero in folio de stampa de Basilea, per il Cantandro, 1529<sup>65</sup>//

Catalogus annorum et principum di Valerio Anselmo Ryd in folio stampato a Berna, 1540<sup>66</sup>.

Decamerone del Bocatio in 4°, stampata [sic] in Venetia per il Ferrario, 1542<sup>67</sup>.

Commentario de Joachino Vadiano sopra Pomponio Mela in folio, de stampa de Basilea, 1522<sup>68</sup>.

C ....<sup>69</sup>

## II

TESTAMENTUM EXCELLENTIS PHYSICI ET MEDICINE DOCTORIS DOMINI DOMINICI BONDII MEDICI, 17 OTTOBRE 1564. (REGESTO)

Archivio di Stato di Ferrara, Notarile antico, notaio Girolamo Terzani (matr. 580) pacco 3 (1563-1578)

[I puntini di sospensione tra parentesi quadre indicano le parti del documento omesse nel regesto. Le parole tra parentesi quadre sono state aggiunte dal notaio in margine o in interlinea. I puntini di sospensione spaziatati indicano le omissioni del notaio estensore del testamento. Nella presente trascrizione non si tiene conto delle parole o frasi cancellate nel documento]

In Christi nomine amen. [...] Excellens phisicus et medicine doctor dominus Dominicus Bondius filius quondam Pauli, medicus, civis Ferrarie de contrata sancti Gulielmi, sanus per gratiam

<sup>45</sup> In *Bibliotheca Erasmiana*... cit., p. 159, si trova segnalata sommariamente un'edizione veneziana della Praecatio (1524, 8°) senza indicazione di editore e dal contenuto non precisato.

<sup>46</sup> Identificabile quasi certamente con: Contenta in hocce libello: Eloquentiae Encomium, auctore P. Melanchtone. De Primis apud rhetorem exercitationibus praeceptiones, auctore P. Mosel. Aphthonii Sophistae Graeca progymnasmata. Eadem Latina G.M. Catanaeo interprete. Libanii Sophistae Graecae declamationes. Eadem Latina Erasmo Roterodamo interprete [ed. P.M.] Coloniae, 1525, 8°.

<sup>47</sup> Identificabile quasi certamente con: In hoc volumine continentur. C. Svetonii Tranquilli. XII Caesares. Sexti Aurelii Victoris ... excerpta. Eutropii de gestis Romanorum lib. X. Pauli Diaconi libri VIII ad Eutropii historiam additi. Index rerum memorabilium per singulos Tranquilli Caesares ab J.B. Egnatio compositus. Annotationes eiusdem Egnatii in omnes Tranquilli Caesares. Annotationes etiam Erasmi in Svetonium, Eutropium & Paulum Diaconum etc. In aedibus Aldi, et Andreae Soceri: Venetiis, 1521, 8°.

<sup>48</sup> In *Bibliotheca Erasmiana*... cit., p. 55 si trova segnalata un'edizione veneziana del 1526 del De conscribendis epistolis, senza indicazioni di editore né di formato.

<sup>49</sup> Può essere forse una delle seguenti edizioni Froben: 1) Ευριπίδου τραγωδία δύο, Εκάβη και Ιφιγένεια εν Αύλιδι. Euripidis tragoediae. Hecuba et Iphigenia in Aulide, latinae factae. D. Erasmo ... interprete, apud I. Frobenium, Basileae, 1524, 8°; 2) idem, in 8°, 1530.

<sup>50</sup> Edizione strasburghese dell'Enchiridion più vicina al 1529: Enchiridion militis christiani, saluberrimis praeceptis refertum ..., Argentorati excudebat Ioannes Knoblochus, anno MDXXVII, mense Iulio, 8°. Si segnala anche: Enchiridion militis christiani ... Et Basilii in Esaiam commentariolus, eodem interprete. Cum aliis etc. Argentorati, 1522, 4°.

<sup>51</sup> Mi è nota un'edizione dell'Encomium artis medicae di Erasmo stampato in: Paulus Aegineta, salubria de tuenda valetudine praecepta, Nürnberg, J. Petreius, 1525.

<sup>52</sup> Eloquentiae encomium [e altre opere non precisate]. Apud I. Soterem. Coloniae, 152[5], 8°.

<sup>53</sup> Philippi Melanchtonis de rhetorica libri tres. Edizioni più vicine al 1524 Coloniae, 1523, 8° e Argentorati, 1524, 8°.

<sup>54</sup> Non sono riuscito ad identificare questa edizione veneziana.

<sup>55</sup> La seguente edizione in-quarto può forse valere a darci un'idea del contenuto dell'in-folio del Manuzio posseduto dal Bondi: Lucubrationum in M. Tullii Ciceronis Orationes aliquot, Francisci Sylvii Ambiani, Philippi Melanchtonis, Bartholomaei Latomi, & aliorum: pars prima (pars altera), etc. [la parte I ha una dedicatoria di J. Bedrotus, la parte II un'altra dedicatoria di J. Morell], per T. Platterum & B. Lasium, Basileae 1537, 4°.

<sup>56</sup> Opsopaetus, Vincentius, In Graecorum epigrammatum libros quatuor annotationes. In officina N. Brylinger, Basileae, 1540, 8°.

<sup>57</sup> Liber de Morbo Gallico, in quo diversi continentur auctores: videlicet, Nicolaus Leonicensis, M. [sic] de Hutten, P.A. Mattheolo, L. Thrisius, J. Almenar, A. Bologninus, Venetiis, 1535, 8°.

<sup>58</sup> Non sono riuscito ad identificare queste edizioni.

<sup>59</sup> Borbonius, Nicolaus, Nugae, Apud M. Vascosanum, Parisiis, 1533, 8°.

<sup>60</sup> Theocriti Syracusani Eidyllia trigintases, Latino carmine reddita, Helio Eobano Hesso interprete. Accesserunt recens Theocriti genus, ac vita. De inventione ac discrimine bucolicorum carminum. Item singulis eidylliis singula argumenta. A quodam Graece Latineque erudito latinitate donata. And. Cratander: Basileae, 1531, 8°.

<sup>61</sup> Betuleius, Xistus [Birck, Sixt] In M.T. Ciceronis libros De officiis, De amicitia, De senectute Commentaria longe eruditissima, nuncque primum in lucem editum. Xysto Betuleio auctore, Basileae, 1544: Ioh. Oporinus, 4°.

<sup>62</sup> Mi sono note diverse edizioni delle due opere di Brasavola e Gesner edite in un unico volume, ma nessuno di essi è in-4°. Inoltre non vi è nessuna menzione del non identificato "Tumanello": 1) Antonii Musae Brasavoli, Ferrariensis, examen omnium catapotiorum vel pilularum ... C. Gesneri enumeratio medicamentorum purgantium, vomitoriorum et alvum bonum facientium, ordine alphabeti. Lugduni, 1544: apud I. & F. Frellonios, 8°; 2) Antonii Musae Brasavoli medici Ferrariensis, Examen omnium catapotiorum vel pilularum, quarum apud pharmacopolas usus est. Ad illustrem Alphonsum Estensem. Conradi Gesneri medici Tigurini enumeratio medicamentorum... Lugduni, 1546: excudebat Ioannes & Franciscus Frellonii, 8°; 3) Examen omnium catapotiorum vel pilularum, quarum apud Pharmacopolas usus est ... Conradi Gesneri enumeratio medicamentorum purgantium ... ordine alphabetico. Venetiis, 1549: ex officina Erasmiana Vincentii Valgrisi, 8°.

<sup>63</sup> Edizione più prossima al 1535 a me nota: Polydorus Vergilius, Adagiorum liber. Eiusdem de inventoribus rerum libri octo (Basileae, ex aed. Ioan. Frobenii, Iulio 1521, fol.

<sup>64</sup> Epistolae Divi Pauli Apostoli, cum commentariis praeclarissimi viri Iacobi Fabri Stapulensis (Epistola ad Laodicenses. Epistolae ad Senecam sex ... Linus de passione Petri & Pauli), Vaeneunt apud I. parvum: Parisiis, 1531, fol.

<sup>65</sup> Isocratis orationes. Eiusdem vita. Tr. J. Lonicerus. Apud A. Cratandrum: Basileae, 1529, fol.

<sup>66</sup> Ryd Valerius Anselmus, Catalogus annorum et principum geminus ab homine condito usque in praesentem ... annum deductus. Ez Berna, 1540, fol.

<sup>67</sup> Il Decamerone ... con nuove e varie figure, nuovamente stampato et ricorretto per ... Antonio Brucioli ... con nuova dichiarazione di più regole della lingua toscana etc., G. Giolito: Vinegia, 1542, 4°.

<sup>68</sup> Pomponii Melae de orbis situ libri tres, accuratissime emendati, una cum commentariis L. Vadiani castigatoribus, et multis in locis auctoribus factis ... Adjecta sunt praeterea loca aliquot ex Vadiani commentariis I. Camerti ... cum L. Vadiano non admodum convenit. Rursum epistola Vadiani ... ad Rodolphum Agricola juniorem scripta. Apud Andreae Cratandrum, Basileae, 1522, fol.

<sup>69</sup> Il resto della pagina è bianco.

Domini Nostri Yhesu Christi mente, sensu et bono intellectu, licet aliquantulum infirmus, nollens intestatus decedere, quinimmo testari intendens dispositionem et ordinationem rerum et bonorum suorum per hoc suum presens ultimum nuncupativum testamentum sine scriptis in hunc infrascriptum modum fecit et facere procuravit ut infra, videlicet:

In primis, namque adveniente caus mortis sue, animam suam omnipotenti Deo pie comendavit, cadaver vero suum cum regulis fratrum Sancti Dominici, Sancti Pauli, fratrum de la Rosa, cappellani episcopatus Ferrarie, Battutis sancti Joannis Baptiste, omnibus cum torcis cerre albe accessis, quae tament orcie restitui debeant deferri voluit ad ecclesiam cathedrali civitatis Ferrarie et ibi seppelliri voluit [...] in uno capsono marmoreo iuxta parietem dicte ecclesie intra altare Sancti Joannis Baptiste et portam dicte ecclesie, [...] quod capsonum immediate sequuta eius morte iussit [...] fieri debere ex marmore pulchro elevato a terra super pedem marmoreo cum epitaphio in litteris minusculis incisus in dicto capsono fiendo et seu componendo epitaphio predicto per magnificum dominum Joannem Baptistam Pineam ducalis secretarium et seu dominum Joannem Baptistam Ziraldum seu alium similem humanistam, quo capsono confecto, voluit [...] cadaver suum in eo reponi debere et voluit ac ordinavit dictum capsonum fieri debere pulchrum, ita quod ascendat ad valorem scutorum quinquaginta auri et ultra, [et usque ad centum], si opus erit [...].

Item reliquit [...] quod, statim sequuta eius testatoris morte, infra tres dies et citius si poterit, celebrentur in dicta ecclesia per praesbiteros et alios devotos sacerdotes misse trecentum pro anima et remissione peccatorum ipsius testatoris.

Item septimas et trentesimas ordinarias [et etiam in eis celebrari infra tres dies alias missas trecentum].

Item et in fine anni proximi subsequuturi post mortem dicti testatoris unum anniversarium ordinarium et etiam trecentum missas [celebrandas infra dies tres, mandans in praedictis missis septimis, trentesimis et anniversario uti candelis cerae albe].

Item iure legati [...] reliquit venerabilibus monialibus et monasterio monialium sancti Augustini civitatis Ferrariae unam eius testatoris partem terre partim arrativae cum aliquibus vitibus et partim prative, casamentive de una domo a laboratore quantitatis modiorum octo et ultra [...], positam in valibus Bondeni [...], cum onere quod dicte moniales et earum in dicto monasterio successores teneantur semper in perpetuum omni etsingula hebdomada dicere septem psalmos peniten-

tiales, vespera set unum officium a mortuis, item et celebrari facere unam missam planam et omni ac singulo anno celebrare et dicere unum anniversarium solemne, et hoc pro animabus quondam magistri Dominici a Puteo, eius testatoris olim avi materni, et quondam domine Jacobe, eius Dominici uxoris, olim venerande monace sororis Hippolite, monace dicti monasterii, sororis olim domine Lucie, eius testatoris matris, praedictorum coniugum filiarum et omnium aliorum suorum mortuorum ac etiam pro eius testatoris [et eius patris suorumque omnium defunctorum] animabus, item et cum onere solvendi omni et singulo anno semper in perpetuum societati sancti Joannis Baptiste civitatis Ferrariae libras duodecim marchesonum [...] cum onere quod praedicta societas et seu homines eiusdem per se et suos indicta societate successores teneantur et debeant semper et in perpetuum omni et singulo mense [sic] dicere septem psalmos penitentiales, vesperas, officium mortuorum et celebrari facere unam missam pro eius testatoris et parentum suorum animabus, [salvis tamen infradicendis et sic cum onere infradicendo].

Item iure legati institutionis et omni meliori modo reliquit fratribus et monasterio fratrum sancti Dominici civitatis Ferrariae unam eius testatoris domum muratam, cuppatam et solaratam cum duabus apothecis sub ea domo et duobus clusis seu domunculis a parte posteriori dicte domus unitis cum dicta domo sita Ferrariae in contrata sancti Romani super angulo et seu cantono vie cui dicitur "vigna tagliata", [...], cum onere quod dicti fratres [...] teneantur semper et in perpetuum omni et singula hebdomada dicere septem psalmos penitentiales, vesperas et unum officium a mortuis et unam missam planam et omni et singulo anno unum anniversarium solemne [...] pro anima quondam ipsius testatoris patris et matris et suorum parentum et omnium aliorum suorum mortuorum ac etiam pro anima ipsius testatoris, item et cum onere solvendi omni et singulo anno semper et in perpetuum societatis venerabilis sanctissime Crucis [civitatis Ferrariae] posite ad sanctum Dominicum libras duodecim marchesonum [...], cum onere quod praedicta societas et seu homines eiusdem per se et suos in dicta societate successores teneantur et debeant semper et in perpetuum omni et singulo mense dicere septem psalmos penitentiales, vesperas, officium mortuorum et celebrare facere unam missam pro ipsius testatori set suorum parentum animabus, [salvis tamen infradicendis et sic cum onere infradicendo].

Item iure legati reliquit fratri Seraphyno, in seculo nominato Joanni Baptiste de Gaudentio, mo-

nacho ordinis sancti Augustini de Hieremitanis [sic] nuncupatis ordinis sancti Andree in hac civitate Ferrariae usumfructum ex una eius testatoris domo murata, cuppata et solarata cum apotheca sub ea domo posita Ferrariae, in contrata sancti Romani, [...] et hoc donec ipse frater Seraphynus naturaliter vixerit et non ultra [...], cum hoc, quod praedictus frater Seraphynus interim teneatur ad collectas et reparationes dicte domus et ad omnia alia et quecumque ipsius domus gravamina [...]. Eo vero fratre Seraphyno naturaliter mortuo [...], voluit [...] usumfructum dicte domus pervenire debere ad filios masculos unum seu plures ipsius fratri Seraphyni si quos habuerit [...], qui tamen in presentiarum nati sint [et non aliis si qui forte post hac ex ipso nascerentur], et post mortem praedictorum suorum filiorum [iam natos ut supra] et uniuscuiusque eorum, semper et in perpetuum ac in infinitum vadat de descendente in descendentes masculos per virilem sexum provenientes equaliter in stirpem et non in capita donec aliquis ex ipsis descendentes extabit [...] et ipsos descendentes omnes substituit vulgariter et per fideicommissum ac etiam reciproce inter eos [...] et ubi aliquis ex eius fratribus Seraphyni filiis in presentiarum natis ut supra vel eius descendentes masculis ut supra decederet absque liberis masculis descendentes per sexum virilem, tunc ad portionem ita decedentis admittatur alius filius si quem habet qui in presentiarum sit natus vel eius descendentes qui tunc extabunt in stirpe et non in capita, deindeque dictum usumfructum deveniat et devenire voluit de descendente masculo nato per virilem sexum in descendentes masculum etiam per virilem sexum provenientes in stirpem et non in capita donec aliquis extabit, quos omnes descendentes idem testator substituit vulgariter et per fideicommissum ac etiam reciproce donec aliquis supererit filibus feminis condecenter dotatis ubi aliter non habuerint unde possint se dotari, [...] cum onere tamen solvendi semper omni et singulo anno [per omnes dictos legatarios et eorum descendentes ut supra tam masculos quam feminas] fratribus et monasterio fratrum sancti Francisci civitatis Ferrariae [...] libras sex marchesonum fratribus praedictis [...], ut dicti fratres et sui in dicto monasterio successores celebrare debeant et celebrentur [omni et] singulo anno unum anniversarium et singulo mense unam missam a mortuo et septem psalmos penitentiales pro animabus parentum ipsius fratris Seraphyni fratrum ac sororum et pro omnibus illorum defunctis [...].

Item iure [...] legati et omni meliori modo reliquit societati venerabilis sanctissimi Corporis Christi que coadunatur in episcopatu Ferrariae eius testatoris possessionem arrativam, altanivam

et partim prativam, casamentivam de duabus domibus quarum altera est de lapidibus coperta de cuppis, costituta pro habitatione laboratoris, et altera est de canis, constituta pro belluis, posita partim in villa Viccinovi et partim in villa Quartesane districtus Ferrariae [...], quam possessionem testator ipse de anno 1557 acquisivit (ut ipse asseruit) ab olim illustrissimo et excellentissimo domino domino Hercule duce Ferrariae [...].

item eius testatoris domum murratam, cuppatam et solaratam et pro parte planam cum curtilli, orto et stabulo posita Ferrariae in contrata sancti Gulielmi [...].

Et hoc ad finem et cum hac conditione [...], quod dicta societas et seu minister et homines dicte societatis [...] quod [...] de introitibus dicte possessionis et domus omni et singulo anno semper in perpetuum [...] solvere teneantur et debeant uni religioso fratri sive praesbitero bone vite atque bone et catholice doctrine per dictos homines singulo anno eligendo libras centum marchesonum ad finem et cum hoc ut dictus religiosus teneatur et debeat personaliter et presentialiter et non per aliam personam omni et singulo die festi post vesperas per totum annum et de anno in annum singulo die festi semper et in perpetuum [...] in ecclesia cathedrali publice et alta voce ad commodum et utilitatem publicam facere et recitare unam predicam seu sermonem aut lectionem super materia evangelica et doctrina christiana et catholica, duraturam seu duraturum qualibet vice per spacium medie hore seu duorum terciorum hore et seu per horam ad plus, et hoc si praelati, superiores et episcopus consenserint et approbaverint, et quantum testator ipse omnino vult et intendit suprascriptam eius dispositionem de dicta praedicatione fienda ut supra firmam esse et ei non contraferri quavis ratione et causa ac quovis casu et eventu contrario prohibuit et vethuit a dispositione et ordinatione praedicta recedi et desinere posse quovis modo, ratione et causa etiam quod per pontificiam potestatem vel aliam quamlibet auctoritatem aut aliter quovis modo ratione et causa dicta ordinatio commutaretur (quod expresse prohibuit) in alia opera que etiam arbitrareretur et esset magis pia, utiliore et laudabilior et ubi ex causis praemissis [...] vel quod praelati, superiores aut episcopo quacumque ratione et causa etiam legitima nollent approbare dictam dispositionem [...], testator ipse voluit [...] quod dicta societas et seu ipsius societatis homines et sui in ea successores teneantur et debeant praedictum sallarium et sic eas libras centum marchesonum ponere super Monte Pietatis omni anno continuo tempore et seu sine ullo intervallo ab uno anno ad alterum usque ad et per tot annos quod in ra-

tionem praedictarum s(cilicet) librarum centum marchesonorum pro anno cumulate fuerint et sint tot pecunie quot sufficiant ad conficiendum infradicendum apparatus, quas pecunias, cum fuerint sic cumulate, teneatur praedictus Mons et seu eius praesidentes sine ulla exceptione reddere et restituere societatis et hominibus praedictis, qui homines immediate teneantur et debeant cum dictis pecuniis fieri facere pro altare magno dicte ecclesiae cathedrali apparatus cum baldachino infrascripte qualitatis, cui dicto casu apparatus et baldachinum praedictos [iure legati] reliquit, s(cilicet) unum baldachinum et apparatus ab altare, et ut vulgariter dicitur, uno baldachino, uno pallio, pianeda, doe tonelle, pevialli, tovaglia da lezilio, ogni cosa de brocato d'oro, super quibus apparatus, s(cilicet) baldachino, pallio, planeda, tonesellis, pevialibus et tovaleis ponatur et fiat ex auro et serico eius testatoris insigne, ut vulgariter dicitur, la soa arma [...].

Item et cum onere et ita gravat dictam societatem et homines eiusdem [...] semper in perpetuum manuteneat torcias decem cere albe ponderis librarum duarum pro qualibet cum quibus accessis possit et debeat ac iussit associari venerabile et sanctissimum corpus Domini Nostri Yesu Christi quando itur et defertur sacratissimam eucarestiam infirmis.

Item et cum onere et ita gravat dictam societatem et homines praedictos [...] ad solvendum omni et singulo anno semper et in perpetuum reverendo predicatori qui predicabit in [ecclesia cathedrali Ferrariae] tempore quadragesime libras viginti marchesonorum, quas prohibuit imputari posse vel debere in sallario et seu elemosina consueta ei solvi et dari pro dictis predicationibus cum hoc, quod praedictus predicator teneatur predicare usque et per totam octavam Pasce resurrectionis inclusive, consentientibus tamen et approbantibus superioribus et teneatur pendente tempore praedictarum predicationum omni vice et tempore quibus celebrabit missam orare Deum et dicere unam particularem orationem pro anima ipsius testatoris.

Item et cum onere solvendi libras septem marchesonorum reverendo patri predicatori qui tempore adventus predicabit in domo, quas prohibuit imputari posse vel debere in sallario seu elemosina consueta ei dari pro huiusmodi predicationibus, cum hoc, quod dictus predicator teneatur predicare diebus Nocentium, sancti Silvestri et Circumcisionis et durante tempore adventus quando dicit et celebrabit missam, orare Deum seu dicere unam particularem orationem pro anima ipsius testatoris.

Item et cum onere et ita societatem praedictam et homines eiusdem et suos in ea successores gravavit expendendi omni et singulo anno semper in perpetuum libras ducentum marchesonorum in tot dupperiis cere albe ponderis librarum duarum pro quolibet pro comburrendo in associando et cum quibus accessis [seu eorum parte prout praestare videbitur] associari iussit voluitque et ordinavit sanctissimum sacramentum diebus Iovis sancti et Veneris sancti in ecclesia cathedrali quando dictum sanctissimum sacramentum [defertur] ab altare ad sepulchrum et revertitur a sepulchro ad altare et in associando et ut associari debeat dictum sanctissimum sacramentum cum dictis dupperiis accessis in processione per civitatem in die sanctissimi Corporis Christi et in die eius octave.

Item et cum onere solvendi semper in perpetuum omni et singulo anno [collegio cappellanorum seu] cappellani sepius Ferrariae [...] omni et singulo anno semper in perpetuum libras quinquaginta marchesonorum [collegio et seu] cappellanis praedictis, [...] cum hoc quod dicti cappellani teneantur omni et singulo anno semper in perpetuum dicere et celebrare ad sepulchrum [praedictam] ipsius testatoris unum anniversarium solemne cum cerra alba conveniente, ad quam etiam eis dandam gravavit societatem praedictam corporis Christi teneanturque etiam cappellani praedicti celebrare omni et singula hebdomada semper in perpetuum unam missam, septem psalmos penitentiales, officium et vespas mortuorum pro anima ipsius testatoris et quibus etiam cappellanis dicto iure legati ultra praedicta reliquit pro una vice tantum libras viginti marchesonorum, videlicet decem pro anima ipsius testatoris et decem pro anima domine Catherine eius nutricis eisdem cappellanis dandas et solvendas per dictam societatem corporis Christi et homines eiusdem prout sic societatem praedictam et homines eiusdem testator ipse gravavit et gravatos esse voluit ad solvendum cappellanis praedictis praedictas libras viginti marchesonorum, cum hoc quod praedicti cappellani omni et singulo anno celebrent et celebrare debeant duas missas ad altare beatissime virginis Marie, una pro eius testatoris [anima et altera pro anima] nutricis ipsius testatoris.

Item et cum onere et ita gravat dictam societatem corporis Christi seu homines eiusdem ponendi et ad ponendum omni et singulo anno in die mortuorum super eius testatoris sepulchro duas torcias cere albe ponderis librarum duarum pro qualibet que super dicta sepultura stare debeant accese a principio officii usque ad [eius] finem, [salvis etiam infradicendis, et sic cum onere infradicendo].

Item reliquit [...] testator ipse statim sequuta eius morte omnes eius pecunias, si quas reliquerit, [...] investiri debere per infrascriptos suos heredes [...] in una sive pluribus rebus immobili et immobilibus existentibus in civitate Ferrariae seu eius districtu, et dictorum bonorum sic ut supra acquirendorum fructus [...] singulo anno [per infrascriptos suos heredes (...)] vendi et eorum precium immediate penes [et super Montem Pietatis] Ferrariae deponi debere ad finem ut ex dicto precio solvantur [...], infradicendas pecuniarum quantitates infrascriptis legatariis [...].

Item iure legati reliquit Laure, Lucrecie et Elene natis ex quondam magistro Mattheo Calegario laborente olim magistri Gregorii calegarii a scarpettis soliti habitare in contrata sancti Pauli et domina Appollonia eius magistri Matthei uxore, necnon Julie, Antonie, . . . . . et . . . . . natis ex Joanne baiulo ad spenderiam illustrissimi Ducis Ferrariae et Ursolina ipsius Joannis uxore, sorore praedictae domine Appollonie, libras millequingentum marchesonorum, scilicet libras ducentum marchesonorum pro qualibet earum eisdem in dotes convertendas, dandas et solvendas eisdem [...].

Item iure legati reliquit Jacobo, Baptiste et Josepho filiis quondam Pauli de Zannetto pistoris et domine Hieronime ipsius Pauli uxoris libras millequingentas marchesonorum, scilicet libras quingentas marchesonorum pro quolibet eorum, si tamen ipse Jacobus et eius Jacobi portionis sue respectu tantum ante obitum ipsius testatoris obtinuerit gratiam ab illustrissimo et excellentissimo domino nostro Duce Ferrariae de bano quo banitus dicitur esse et sic in effectu si effectus fuerit et erit dignus et capax cum effectu dicti legati, quam gratiam, si tunc temporis [et ante tempus praedictum] non obtinuerit, reliquit praedictis Baptiste [et Josepho] in solidum et in totum omnes dictas libras millequingentas, volens tamen et mandans quod, si quodcumque contigerit praedictum Jacobum pervenire ad gratiam illustrissimi et excellentissimi domini nostri Ducis Ferrariae et fore et esse dignum et capax cum effectu dicti legati, quod eo casu praedicti Josephus et Baptista teneantur et obligati sint et ita ipsos et quemcumque eorum et eorum heredes et successores gravavit ad restituendum et quod restituere teneantur eidem Jacobo praedictas libras quingentas marchesonorum integraliter absque detractone aliqua [...].

Item testator ipse, pro adimplemento et in auxilio adimplendi nonnulla legata infradicenda per modum de quo et ut dicitur infra, voluit [...] praedictas reverendas moniales sancti Augustini, fratres sancti Dominici et societatem seu homines so-

cietatis sanctissimi corporis Christi [...] vendi debere omnes praedictorum bonorum eis superius relictorum fructus, redditus et introitus primi anni [...] proxime susequuturi post eius testatoris obitum et dictorum bonorum precium una cum affectibus dicti primi anni [...] domorum et apothecarum eis scilicet fratribus sancti Dominici et societati corporis Christi relictarum dicto primo anno [...] deponi debere super Monte Pietatis Ferrariae, ut de et cum dictis pecuniis possit [...], suppleri satisfacere et satisfieri nonnulla legata infradicenda per modum de quo et ut infradicetur [...].

Item iure legati reliquit domine Isabelle filie quondam Jacobi Lanzoni, in presentiarum habitanti in eius testatoris habitationis domo pro eius servitrice, eius testatoris domum seu clusum muratum, cuppatum et sollaratum cum curtilletto, positum Ferrariae in contrata sancti Salvatoris [...], item omnia eius testatoris suppellectilia [...].

Item iure legati reliquit venerabilis moniali sorori Paule, professe et existenti in monasterio monialium ut vulgariter dicitur "de la Ca' Bianca" civitatis Ferrariae, libras quinquaginta marchesonorum, [et hoc] partim pro mercede sua suae eidem testatori unum sparaverium, camisia novem et pro pretio duodecim drappicellorum sutorum et traditorum eidem testatori, et partim ut ipsa monialis recordetur orare Deum pro anima ipsius testatoris, prout eidem moniali placuerit quantum testator ipse ad hoc non gravat predictam monialem prout sibi libuerit.

Item iure legati reliquit uni juveni que est in tractatu nubendi [nominande per ipsum testatorem coram duobus testibus] libras quinquaginta, que quidem duo legata superius proxime descripta, scilicet facta praedictae moniali Paule et praedictae . . . . ., testator ipse iussit et reliquit solvi et satisfieri debere de et cum pecuniis introituum primi anni proxime subsequuturi post obitum ipsius testatoris rerum et bonorum superius in praesenti testamento relictorum praedictis venerabilibus monialibus sancti Augustini, fratribus sancti Dominici et societati sanctissimi corporis Christi, quas scilicet pecunias introituum praedictorum [dicti primi anni tantum] testator ipse superius iussit deponi in bancho.

Item iure legati reliquit honeste juveni domine Joanne filie quondam magistri Pauli de Zanetto pistoris, generis olim magistri Jacobi trentini fructarolli in cuius soceris sui praedicti domo exercebat exercitium pistorie, uxori magistri Joannis Gandolfi [calegarii a scarpettis exercentis calegariam in contrata sancti Pauli] libras trecentum marchesonorum eidem partim in satisfactionem [et pro satisfactione] ressidui dotis sue infradicende et partim in augumento dotis praedictae [...].

Item testator ipse reliquit [...] quod statim sequuta eius morte, eius sepulchrum existens in ecclesia sancti Dominici civitatis Ferrariae ex opposito et seu ante altare societatis venerabilis sancte Chrucis in quo quondam eius testatoris genitoris cadaver fuit et est sepultum, renovari debere illud intus disalcalinando, smaltando, sbianchezando et ubi lapides in eo devastate forent et essent, alias lapides subrogando et reponendo et, si opus erit, faciando et seu reficiendo bancham et q(uantu)m lapis super eo existens est fractus, ut vulgari ter dicitur, è fessa et rotta, iussit et voluit fieri et reponi super dicto sepulchro alium lapidem marmoreum album pulchrum laboratum cum eius arma et epitaphio relinquendo per ipsum testatorem sculpto et seu sculpendis super dicto lapide, in quo sepulchro reponi voluit et mandavit eius testatoris parentum cadavera [...].

Item testator ipse reliquit, iussit et ordinavit quod illico sequuta eius morte vendatur et vendi debeat totum eius frumentum, vinum, marzatellos et ligna quod, quos et que tempore obitus ipsius testatoris reperientur in eius habitationis domo et ex eorum precio fieri debere funus et exequias sepulture ipsius testatoris per modum de quo et ut supra descriptum est, necnon construi et fieri facere praedictum sepulchrum superius fieri relictum pro eius testatori cadavero modo, forma, loco et impenssa superius contentis et descriptis [...].

Item iure legati reliquit et liberavit magistrum Baldassarem de Piur fornarium filium quondam magistri Guidenti ia libris centum marchesinorum in quibus dictus magister Baldassar erat debitor ipsius testatoris ex causa veri et gratuiti mutui [...].

Item testator ipse iure legati reliquit excellenti et eximio physico et medicine doctori domino Antonio Marie Canano medico et civi Ferrariae pezzios decem librorum et ex libris ipsius testatoris, sive omnes grecos, sive omnes latinos, sive partim grecos et partim latinos, ad ipsius domini Antonii Marie electionem et de quibus eligere maluerit ipse dominus Antonius Maria.

Item eodem iure legati reliquit excellenti physico et medicine doctori domino Francisco Marie Canano libros decem et sic pezzios decem librorum ex libris ipsius testatoris, sive omnes grecos, sive omnes latinos, vel partim ex eis grecos et partim latinos, ad electionem ipsius domini Francisci Marie et de quibus ipse dominus Franciscus Maria eligere maluerit, detractis primo praedictis relictis praedicto domino Antonio Maria ad eius domini Antonii Maria electionem ut supra.

Item eodem iure legati reliquit excellenti physico et medicine doctori domino Hieronimo de

Benintendis medico civi Ferrariae libros et seu pezzios decem librorum ex libris ipsius testatoris, de quibus ipse dominus Hieronimus eligere maluerit, detractis prius libris superius relictis praedictis de Canano ut supra.

Item eodem iure legati reliquit excellenti physico et medicine doctori domino Sigismondo Vendighino medico civi Ferrariae libros et seu pezzios decem librorum ex libris ipsius testatoris eligendos per ipsum dominum Sigismondum, detractis prius libris superius relictis.

Item dicto iure legati reliquit praedictis domino Francisco Marie Canano et domino Sigismondo Vendighino scriptos penes ipsum testatorem existentem collectos per eum testatorem sub aliis doctoribus dividendos equaliter inter praedictos dominum Franciscum Mariam et dominum Sigismondum.

Scriptos autem ipsius testatoris mandavit comburi debere testator ipse.

Ressiduum vero librorum ipsius testatoris testator ipse iure legati reliquit venerandis fratribus et monasterio fratrum ut vulgari ter dicitur "dela Crosetta" civitatis Ferrariae et venerandis fratribus et monasterio fratrum ut vulgari ter dicitur "di Scappucini" civitatis Ferrariae, videlicet dimidia ressidui ditorum librorum pro quolibet ditorum monasteriorum dividendorum per et inter fratres praedictos ad finem ut libri praedicti ponantur et incatenentur, prout sic poni et incatenari iussit, in eorum fratrum librariis in dictis eorum conventibus et monasteriis existentibus in civitate Ferrariae quos [cum ibidem positi et incatenati fuerint] nolluit inde amplius amoveri debere vel posse q(uantu)m voluit ibi perpetuo permanere ad utilitatem studentium.

[Item iure legati reliquit Rodulfo eius testatoris servitori libras duodecim marchesinorum omni et singulo anno donec et usque ipse Rodulfus erit etatis annorum triginta ei dandas omni et singulo anno ut supra per societatem venerabilis corporis Christi, item et quod immediate post obitum ipsius testatoris vestiri debeat una vice tantum pano nigro iuxta ipsius Rodulfi conditionem, et sic dictam societatem gravavit ipsique mandavit testator ipse ad solvendum praedicto Rodulfo praedictas libras duodecim marchesinorum omni et singulo anno donec ipse Rodulfus erit etatis annorum triginta et ad eum vestiendum una vice ut supra.

Item iure legati reliquit cantoribus episcopatus Ferrariae libras viginti quinque marchesinorum omni et singulo anno semper in perpetuum sine ulla temporis praefinitione dividendas inter eos ad ratam cum onere et item gravat dictos cantores cantare in cantu figurato . . . . . omnia ea

festa et seu omnes illos dies festi beate Marie virginis quibus non sunt soliti cantare in cantu figurato.]

Suos autem commissarios et praesentis huius sui ultimam estamenti exequutores et ad exequendum etc. testator ipse elegit [...] dominum Herculem Cananum, eius testatoris compatrem, dominum Aiolphum Tassonum et me Hieronimum de Cremona notarium infrascriptum [...].

In omnibus autem aliis suis bonis mobilibus et immobilibus [...] testator ipse suos heredes universales instituit [...] praedictas reverendas moniales et monasterium sancti Augustini civitatis Ferrariae et praedictos reverendos fratres sancti Dominici civitatis Ferrariae ac praedictam societatem sanctissimi corporis Christi equaliter et equis portionibus [...].

Et hoc esse asseruit suum ultimum testamentum et suam ultimam voluntatem etc.

Cassans etc. et potissime et specialiter testamentum per eum testatorem annis elapsis conditum rogatum per olim egregium virum ser Jacobum Minottum notarium publicum ferrariensem et omnia et singula in eo contenta et descripta etiam si in eo vel eis essent apposita aliqua verba derogatoria etc.

Conditum fuit suprascriptum praesens testamentum per praedictum dominum Dominicum Bondium testatorem praedictum et de eius volun-

tate, commissione et mandato, lectum et publicatum per me Hieronimum de Terzanis alias de Cremona notarium infrascriptum anno nativitatis Domini Nostri Yhesu Christi millesimo quingentesimo sexagesimo quarto, indictione septima, die decima septima mensis octobris, in domo habitationis ipsius testatoris sita Ferrariae in contrata sancti Gulielmi, ad cuius testamenti publicationem interfuerunt infrascripti testes vocati ore proprio ab ipso testatore rogati, videlicet:

Reverendus clericus donus Antonius Maria Furlanus canonicus

Reverendus clericus donus Ugo Furlanus mansionarius

Reverendus clericus donus Lodovicus Manara capellanus in ecclesia cathedrali

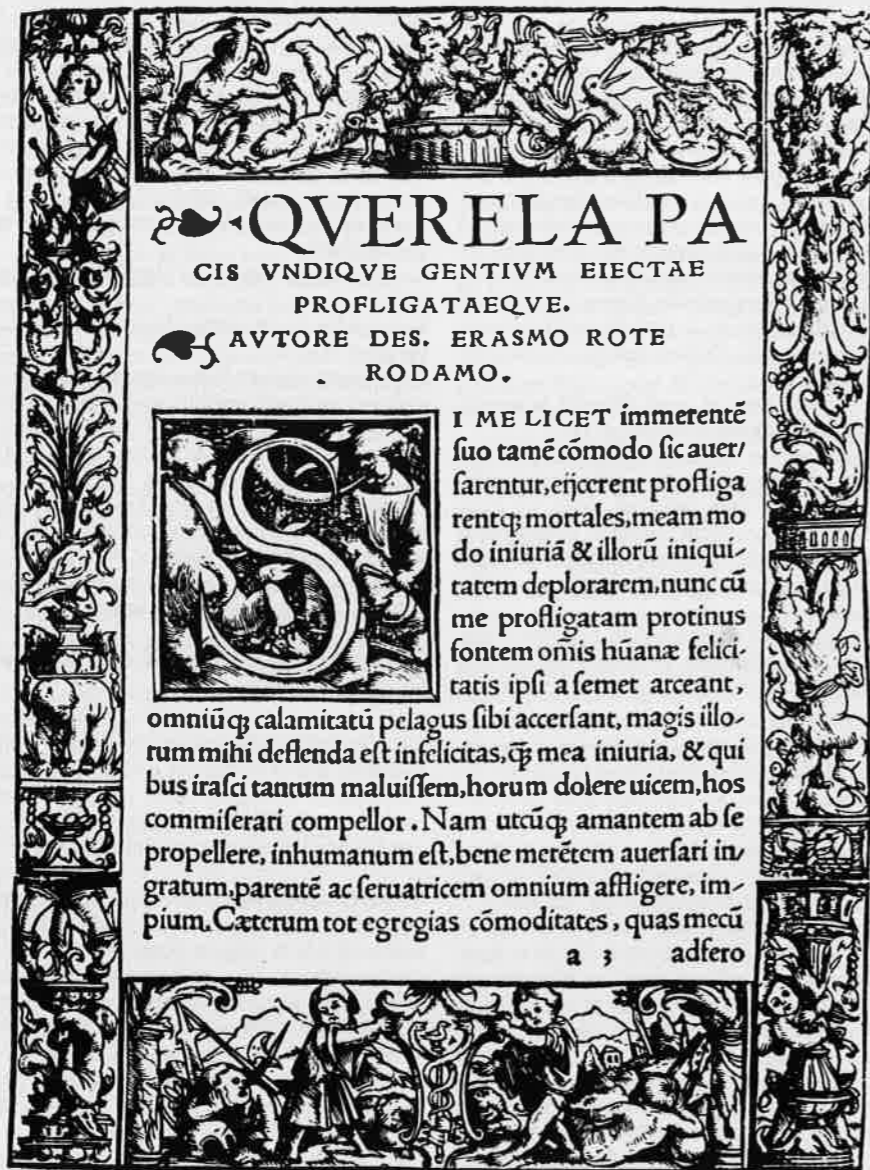
Reverendus clericus donus Jacobus Pinottus, capellanus reverendi capituli episcopatus Ferrariae

Reverendus donus Baptista Pinottus praesbiter gubernator cappelle beate Marie virginis a columna in dicta ecclesia cathedrali

Dominus Franciscus Manara filius quondam Joannis Marie civis Ferrariae de contrata sancti Stephani, et Egregius vir dominus Antonius Color-

nus filius quondam domini Hieronimi, notarius publicus civis ferrariensis de contrata . . . . .

Ego Hieronimus de Terzanis alias de Cremona notarius rogatus etc.



## QVERELA PA

CIS VNDIQVE GENTIVM EIECTAE  
PROFLIGATAEQVE.

AVTORE DES. ERASMO ROTE  
RODAMO.



**S**I ME LICET immerentē  
suo tamē cōmodo sic auer/  
sarentur, eijscerent profliga  
rentq; mortales, meam mo  
do iniuriā & illorū iniqui  
tatem deplorarem. nunc cū  
me profligatam protinus  
fontem omīs hūanæ felici  
tatis ipsi a semet arceant,  
omniūq; calamitatū pelagus sibi accersant, magis illo  
rum mihi deflenda est infelicitas, q̄ mea iniuria, & qui  
bus irasci tantum maluissē, horum dolere uicem, hos  
commiserari compellor. Nam utcūq; amantem ab se  
propellere, inhumanum est, bene merētē auersari in  
gratum, parentē ac seruatricem omnium affligere, im  
pium. Caterum tot egregias cōmoditates, quas mecū  
a 3 adfero

LAURA ROMANO

## “I MALI CHIERICI”. IL CHIERICO CORROTTO IN ERASMO, FOLENGO E BATTISTA MANTOVANO

All'interno dei dibattiti religiosi di cui è ricco tutto il Cinquecento, attenzione particolare merita, tra le discussioni sulla corruzione della Chiesa, la critica al Papato, alle gerarchie ecclesiastiche ed in particolare ai chierici. L'analisi condotta su tali temi ha evidenziato il delinearsi di un quadro fortemente negativo della condizione degli uomini di chiesa, della considerazione che riscuotevano nella società italiana cinquecentesca, ma anche un tentativo di ridefinizione del “religioso” e delle sue qualità.

Già alla fine del XIV secolo, Firenze è scossa dalle infuocate prediche del Savonarola, la cui eco si fa sentire anche nei *Ricordi* del Guicciardini, il quale esprime un giudizio severo e sprezzante sugli uomini di chiesa definendoli “scelerati preti” che tiranneggiano il mondo<sup>1</sup>. Egli, inoltre, auspica che “questa caterva di scelerati” sia ridotta nei giusti limiti “cioè a restare o senza vizi o senza autorità”<sup>2</sup>. Il termine “caterva” esprime bene il personale disprezzo del Guicciardini per la moltitudine confusa degli ecclesiastici che male rappresentano l'istituzione a causa dei loro vizi: “ambizio-

ne”, “avarizia” e “mollizie”<sup>3</sup>, ossia presunzione, avidità e corruzione.

Anche Ludovico Ariosto, spostandoci in area ferrarese, non risparmia le critiche alla corte pontificia ed ai suoi rappresentanti. Nella *Satira V*, in particolare, chiama i preti lupi, alludendo alla loro avidità, ed asini indiscreti, alludendo alla loro insolenza:

“...e quindi avien che i preti sono sì ingorda e sì crudel canaglia che lupi sieno e che asini indiscreti...”<sup>4</sup>.

In questi versi si può notare il ripetersi di quei vizi giù evidenziati dal Guicciardini, avidità ed insolenza, ai quali si aggiungono anche la crudeltà e l'ingordigia, che emergeranno ancora, come vedremo, nei testi di altri scrittori. La perdita di prestigio del clero, la corrosione del rispetto verso i religiosi, il distacco tra la Chiesa e la società reale sono certamente i motivi della crisi della gerarchia ecclesiastica che, dopo la rottura della riforma, si ricomporrà e riorganizzerà proponendo misure per abolire i più gravi scandali della Curia romana<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> FRANCESCO GUICCIARDINI, *Ricordi*, serie B, n. 14.

<sup>2</sup> *Ibidem*, serie C, n. 28.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> LUDOVICO ARIOSTO, *Satira V*, vv. 23-24-25.

<sup>5</sup> Nel 1537 Paolo III presenta il “*Consilium de emendanda ecclesia*” e nel 1545 si apre il Concilio di Trento.

Non solo in area fiorentina e ferrarese uomini di cultura, predicatori e religiosi levano la loro voce per condannare i vizi dei religiosi e per testimoniare la crisi della Chiesa, ma in ogni città italiana. Questo ricco dibattito risente inoltre delle discussioni d'oltralpe: l'influsso di Erasmo e delle sue opere, in particolare l'Elogio della pazzia la cui prima edizione è del 1511, si farà sentire nell'ambito della vita religiosa e morale della penisola e contribuirà all'approfondimento dei temi riguardanti la critica al papato<sup>6</sup>. Nell'*Encomium moriae*, infatti, la "pazzia", denuncia le piaghe della Chiesa, condanna il lusso e la mondanità dei religiosi ed esalta l'importanza della carità e della fede. È soprattutto nell'area mantovana che si cercheranno di mettere in evidenza gli influssi di tale opera in alcuni intellettuali e che si analizzerà la figura del religioso, così come emerge dai dibattiti cinquecenteschi.

Nel terzo dialogo della seconda selva (intitolata la "Asinaria") del "Caos del triperuno" di Teofilo Folengo (Mantova 1491 - Bassano del Grappa 1544)<sup>7</sup>, un misto di prosa e di poesia pubblicato per la prima volta nel 1527 a Venezia, vibra lo sdegno per la corruzione dei prelati e, accanto ad esso, si sente il travaglio interiore che agita il poeta, il cui dovere cattolico impone l'ubbidienza alle gerarchie della Chiesa<sup>8</sup>. Protagonista è Fulica, cioè l'autore stesso, che, dopo aver esposto all'amico Liberato i dubbi relativi alle varie dispute teologiche e filosofiche, pronuncia una invettiva contro i cristiani che hanno perduto la vera fede:

O miseri cristiani! ov'è fuggita la ferma fede

e piena di credenza de li venerabili patriarchi, de gli santi profeti, de' poveri apostoli e de tutti i nostri maggiori? Oime! donde sono tante e sì diverse openioni? donde si contrarie sette e sì ripugnanti? onde tante vane quistioni? onde tante liti ed empie contentioni?<sup>9</sup>

A questo punto del dialogo una "asinina voce" interromperà lo sfogo di Fulica e si rivolgerà ai due amici, sbigottiti ed impauriti, per confortarli e mostrare loro la "cristiana e vera fede".

La comparsa dell'asino, donde il titolo della seconda selva, ha un effetto scenico e teatrale, ma contemporaneamente ha lo scopo di rendere le tesi esposte credibili proprio perché sostenute da un personaggio così singolare, come, al contrario, fa risultare indegne di fede quelle esposte da personaggi in apparenza autorevoli. L'asino, la cui apparizione è peraltro limitata solo ad alcuni passi del testo in questione, si presenta come il rivelatore della cultura popolare, figura contemporaneamente colta e folklorica. Esso, inoltre, incarna le qualità che dovrebbe possedere il vero cristiano, il predicatore, il religioso in generale. L'animale si presenta infatti ai due amici vecchissimo ed attempato, dunque saggio; la sua voce ha un'intonazione pietosa e lamentevole mentre il suo capo è inclinato, in segno di modestia; il suo viso è atteggiato al sorriso, simbolo di pace interiore; si dichiara mandato da Dio ad illuminare gli uomini, a confortarli e guidarli.

L'immagine ideale di questo predicatore molto si discosta da quella delineata da Erasmo nell'Elogio della pazzia: "In ultimo

l'animo dell'uomo è così fatto che si può conquistare più facilmente con l'inganno che con la verità. Se qualcuno desidera una prova chiara e lampante di questo enunciato, volga un poco lo sguardo alle assemblee ed alle chiese, dove quando vi si dice qualche cosa di serio, la gente sonnecchia, sbadiglia e s'annoia. Ma non appena lo schiamazzatore - oh, scusate, volevo dire l'oratore - come spesso avviene prende a raccontare qualche favoletta da vecchiette, eccoli subito svegliarsi ed ascoltare a bocca aperta"<sup>10</sup>.

Per quanto il passo sia rivolto alla debolezza dell'animo umano che si lascia attrarre più dalla menzogna che dalla verità, vi si può individuare una sarcastica accusa al costume dei religiosi che non guidano gli uomini sulla strada della vera fede mostrando loro la verità, ma li ingannano con favole da "schiamazzatore", da ciarlatano di piazza. I frati, sostiene Erasmo, assomigliano più a buffoni che a religiosi: "Come gesticolano, come abbassano ed alzano la voce, come cantilenano e si dimenano, come cambiano espressione, come riempiono l'aria di schiamazzi"<sup>11</sup>. "Tutto il loro modo di fare insomma vi farebbe giurare che hanno imparato a parlare dai ciarlatani... E in verità buffoni e predicatori si somigliano tanto..."<sup>12</sup>. In un altro passo, ove Erasmo paragona i preti agli asini per evidenziare il tono sgradevole e acuto delle loro voci quando recitano le preghiere, si nota un capovolgimento rispetto alla figura dell'asino delineata dal Folengo o, per meglio dire, è il Folengo che ne rovescia parodisticamente le qualità, attribuendogli una voce "umile, pietosa, e la-

mentevole". "Quando cantano i loro salmi numerati ma non capiti, coi loro ragli asinini credono di accarezzare le orecchie de i santi"<sup>13</sup>.

Il paragone con questo animale ritorna ancora una volta quando Erasmo accenna alla consuetudine dei preti di inserire nei loro sermoni alcune facezie: "Ma Dio mio! con tanta grazia, con tanto buon gusto, quanto può averne un asino posto innanzi ad una lira"<sup>14</sup>. E sempre a proposito della loro voce, il giorno in cui Cristo chiederà ai preti come abbiano seguito il precetto divino della carità, si farà avanti chi presenterà un numero sconsiderevole di cerimonie, chi si vanterà di aver toccato monete solo con i guanti, chi mostrerà la "sua cocolla sordida e unta", chi si vanterà di essere vissuto sempre nello stesso convento ed infine chi "esibirà la sua voce arrochita per il troppo salmodiare", chi "il letargo dovuto alla lunga solitudine" e chi "la lingua intorpidita per il lungo silenzio"<sup>15</sup>.

In conclusione, la figura del prete-predicatore, suggerita dal Folengo con l'immagine dell'asino, è un tentativo di ridefinizione del religioso: le qualità che gli vengono attribuite si contrappongono a quei vizi che maggiormente offendono le coscienze cristiane e che Erasmo ha evidenziato nella sua opera.

Nel testo del Folengo, l'asino saggio si rivolge poi a Fulica e Liberato consigliando loro la prudenza e il discernimento nell'accostarsi alle parole dette in materia di fede<sup>16</sup>, li invita alla meditazione sul vangelo e li mette in guardia dai pericoli dell'incan-

<sup>6</sup> SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1987, p. 11.

<sup>7</sup> T. FOLENGO, *Il Baldus e le altre opere*. Passi scelti e commentati da U.E. Paoli, Firenze, Le Monnier, 1953, p. 252. Così Paoli descrive l'opera: "oscura, ma non indecifrabile, caotica, come si confessa nel nome stesso, ma non senza senso. Il Caos si presenta come la storia di uno svolgimento spirituale avvenuto nel poeta. Le tre selve sono altrettante fasi che l'animo trascorre dall'innocenza infantile (prima selva), attraverso i perturbamenti sensuali, morali, e ideologici dell'età adulta (i tre regni della seconda selva), a uno stato di epurazione e di acquiescenza (la terza selva)".

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> ERASMO, *Elogio della follia*, p. 87.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 110-111.

<sup>16</sup> "Quanto sia, figliuoli miei, da fuggire e biasimare l'essere sciocco e imprudente, e troppo agevolmente e dileggiare dare orecchie ed aver fede a visioni e parole, quantunque e buone e veracissime quelle ne paiano, io non potrei giammai con parole spiegare ne' con la penna scrivere". T. FOLENGO, *Il Baldus e le altre opere*, p. 287.

tatore, del serpente, del Lucifero che si cela sotto le spoglie di chiunque cerchi di ingannare e tendere agguati alla credulità umana:

“...la sciocchezza e la subita ed empia credenza aut da li nostri primi parenti al velenato e mendacissimo serpente. Onde Cristo, che troppo bene conosceva il malvagio ingegno di questo fallace nemico: “State, disse a gli apostoli e a’ suoi cari discepoli, saggi ed avveduti a guisa de li serpenti e de gli aspidi sordi, i quali, come è scritto nel salmo, si riturano gli orecchi acciò che non sentano la voce né li versi de l’incantatore”. Perché io reputo gran senno a sapersi guardare e difendere da gli agguati e da gl’inganni de l’infernale Lucifero primo inventore e padre de la bugia”<sup>17</sup>.

Parallelamente, anche Erasmo, nell’*Elogio della pazzia*, considera saggio colui che riesce a difendersi dalle parole dei predicatori e degli incantatori, mentre sono folli “coloro che si diletano nel sentire o nel raccontare storie mirabolanti – inventate di sana pianta – di prodigi e miracoli, e non sanno saziarsi d’udire raccontare portenti di fantasmi, di spettri di morti, di genietti, ed altre vicende del genere: e quanto più queste fole si allontanano dalla verità tanto più volentieri costoro le credono vere e tanto più piacevolmente se ne sentono titillare le orecchie. Predicatori e preti dal canto

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> ERASMO, *Elogio della follia*, p. 79.

<sup>19</sup> “Dopo aver giocato i loro quattrini, dopo aver vuotata la borsa, dopo aver trovato la cavagna senza una michetta e il barile senza un dito di vino, diventano frati” DALL’ARA RENZO, *Merlin Cocai*, p. 46. Un’altra testimonianza della corruzione che dilaga in ambienti religiosi nella prima metà del ‘500 ci è offerta dai dispacci che il legato pontificio Aleandro invia a Roma da Venezia, ove giungono, nella primavera del 1533 anche i fratelli Folengo ed ove è in corso una battaglia spirituale intesa a “difendere il Veneto dalle predicazioni e dai libri protestanti, che minacciano di dilagare in questa regione italiana passando al di sopra del cerchio alpino”. In questi dispacci l’Aleandro inserisce le sue lamentele contro i disordini che religiosi e monache provocano dentro e fuori dei conventi: “...Perché il mondo è tutto turbato non più per conto di re, principi e popoli, che per conto di frati, monache...”. Anche Giambattista Folengo, fratello di Teofilo, nei “*Pomiliones*” (dialoghi pubblicati a Venezia nel 1533 che preludono ai “*Communtaria in Psalmos*” messi all’Indice e solo in seguito riabilitati), si scaglia con altrettanta severità contro questi disordini: “*Claustra prorsus corrupta sunt; eremi destitutae. De immensa vero sacerdotum multitudine parum abest quind dicam partem eorum quam maximam adeo vel ignaviae vel luxui vel, quod forsans minus tollerabile est, tum inscitiae tum ignorantiae obnoxiam, ut nihil ab opilionum vita – bonos semper excipio – eorum vita distare videatur. Ad haec, si qui boni sunt – sunt quidem multi –, tania iam decimarum mole atteruntur, quod vix vivere liceat*”. G. BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocai*, Casa editrice Raffaele Pironti e figli, Napoli, 1948, p. 200-201.

loro ne profittano mirabilmente non soltanto per scacciare la noia, ma anche per empire le proprie borse”<sup>18</sup>.

Sia dal testo di Erasmo che da quello di Folengo emerge dunque la figura di un prete o di un predicatore non certo ricco di buone qualità: è astuto, pronto ad ingannare con la sua arte oratoria gli sciocchi che di fronte a lui perdono avvedutezza e saggezza; le sue prediche hanno scopo di lucro o di passatempo; le sue parole sono avvelenate e mandaci.

In un passo del *Baldus* (1517) il Folengo avanza qualche dubbio anche sulla vocazione religiosa che spinge alcuni uomini ad intraprendere la carriera religiosa e sostiene che:

“Postquam jugarunt nummos, borsamque vodarunt postquam pane caret cophinus, vinoque barillus in fratres properant, datur his extempolo capuzzus”<sup>19</sup>

Altri raffronti si possono istituire tra l’opera di Erasmo ed il “*Caos*” del Folengo: come nella prima la follia tesse il proprio elogio, così anche l’asino saggio nella seconda elogia se stesso ed i suoi simili, mettendo in evidenza la superiorità di tali animali con le seguenti parole:

“O beati gli asini e vie più ch’ogni altro animale felici! O beati quelli che asini divengo-

no e sono degni di portare il Re de la gloria in Gierusalem...” “...Cristo, umile e mansuetissimo signore e obbedientissimo figliuolo al suo padre, non volse montare suopra gli cavalli ne’ suopra gli muli, superbissimi animali e oltre a modo ostinati, ma si volentieri si degnò ascendere sopra il mansueto asinello”<sup>20</sup>.

Tale elogio arricchisce l’animale di ulteriori qualità: possiede l’intelletto ed il senno, è avveduto, mansueto, modesto, mite e ragionevole. E questi suoi pregi fanno da contrapposto ai difetti che lo stesso asino denuncia ora apertamente nei religiosi:

“Non posso io qui tacere la soperbia e ’fasto di coloro che ‘servi di Cristo’ e ‘suoi discepoli’ si fanno chiamare, e temo forte che siano a guisa di quelli servitori dalli quali è lontano il loro signore. Ma se pur di così sacro nome si vogliono gloriare, perché essi con più pompa e con maggiore fasto cavalcano più ricchi cavalli e più belli muli che Cristo mai non fece? e perché non cavalcano essi gli asini, come ’l loro maestro e signore, come dicono gli ha dato esempio? Ma in ciò prudentemente hanno fatto e fanno, ancora cavalcando quelli animali gli qualiloro più assomigliano”<sup>21</sup>.

Secondo l’autore, coloro che si fanno chiamare “servi di Cristo” non son dunque degni di portare tale nome perché essi si allontanano dall’esempio del loro signore: la superbia li caratterizza ed il fasto li circonda. Essi assomigliano agli animali che più amano cavalcare: cavalli e muli magnifici, ma superbi ed ostinati, privi di senno e avvedutezza.

Anche Erasmo sottolinea la lontananza tra i religiosi e la legge di Cristo quando li

definisce: “quelli che comunemente si chiamano religiosi o monaci con una denominazione quanto mai falsa, perché buona parte di essi è ben lontana dalla religione...”<sup>22</sup>. Di fronte all’invito di Liberato, che consiglia all’asino di non criticare tali persone se non vuole essere trattato male, l’animale risponde che il timor di Dio è più forte del timore degli uomini e che dunque egli non ha nessuna paura a condannare la corruzione ecclesiastica. Ma da tale condanna, che non è dunque totale e indiscriminante, esclude i “buoni pastori”: coloro che sono veramente servi di Cristo non si sentiranno offesi dalle sue parole perché “io non mordo loro, io non gli tocco né pungo; io lascio stare, anzi riverisco e temo i veri Cristi e sacerdoti e regi. Io favello di quelli che vogliono essere creduti buoni pastori e vogliono essere commendati e riveriti, li quali nel vero sono mercenari e prezzolati, che a prezzo temporale e vilissimo pascono le pecore di Cristo e sono per avventura affamati lupi”<sup>23</sup>.

Ritorna in questo passo il paragone dei preti con i lupi, già espresso dall’Ariosto nella satira prima citata, paragone che esprime bene la loro avidità, la loro fame di ricchezze e di onori.

A questo proposito occorre specificare che l’ingordigia non si riferisce solo al desiderio sfrenato di ricchezze e potere, ma, nei documenti relativi alla critica del religioso, si accompagna spesso anche alla golosità propriamente detta. In un passo del *Baldus*, infatti, il Folengo si scaglia contro quei frati che: “*Ventri pleni praedicant jejunum*”. La figura del predicatore che esorta all’astinenza mostrando un ventre gonfio ricorre di frequente in questi anni in cui lo sfamar-

<sup>20</sup> FOLENGO, *Il Baldus e le altre opere*, p. 288. L’asino, a sostegno del suo elogio, riporta le parole di Esaia: “Conobbe il bove il suo possessore e l’asino lo presepio del suo signore” e quelle di David: “Non vogliate divenir cavalli e muli perché sono senza senno e senza alcun avvedimento”.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 288-289.

<sup>22</sup> ERASMO, *L’elogio della follia*, p. 109.

<sup>23</sup> FOLENGO, *Il Baldus e le altre opere*, p. 289.



si era il problema fondamentale e la fame una malattia sociale. Nei conventi inoltre non esisteva la carenza di cibo che affliggeva la società e dunque rappresentavano l'unico luogo ove si mangiava senza limitazioni<sup>24</sup>. Sappiamo anche che Teofilo bene conosceva la vita condotta nei monasteri perché vi era entrato all'età di sedici anni come novizio e vi era rimasto, ad eccezione di un periodo di dieci anni, fino alla morte.

Il Billanovich fa notare, a tale proposito, che "gli uomini presenti nel *Baldus* sono grassi e volgari, mentre quanto Teofilo li vuole nobilissimi, diventano fantocci invertebrati"<sup>25</sup>. I vizi degli uomini si riducono dunque a quelli dello stomaco e della carne e sono i peggiori: "scoppiare di cibo", "rubare per mangiare", "peccati da sguatter". Il critico mette in dubbio inoltre che "il muso tondo e sudato che si affaccia spesso tra le pieghe del poema maccheronico" sia quello di "uno scolaro dei maestri gentili e spirituali della scuola di San Benedetto in Poliro-ne". Egli suggerisce l'idea che sia piuttosto "il muso di un monaco cuoco della grande cucina di quel monastero"<sup>26</sup>.

Non è un caso che l'immagine del religioso dal ventre gonfio appaia anche nell'*Elogio della pazzia*: Erasmo si scaglia contro

i religiosi che si attaccano morbosamente ai riti e alle tradizioni umane senza pensare che un giorno Cristo" chiederà conto soltanto di come si sia seguito il suo precetto: la carità. In quel giorno di costoro uno ostenterà il suo ventre pieno di pesci... un terzo conterà le sue migliaia di digiuni e non mancherà di aggiungere che, dopo un sol pasto, il ventre minacciava ogni volta di scoppiargli"<sup>27</sup>. In un passo dell'*Orlandino* (VIII, st. 4), poemetto composto fra il 1525 ed il 1526, il Folengo ci presenta nuovamente una figura di religioso con il ventre gonfio.

"Fu in Sutri un gran prelato molto grasso,  
O fusse abbate o qualche altro vicario:  
Cascavali la panza fin da basso,  
Ch'un porco tal non vide mai Gennaro;<sup>28</sup>

Ancora una volta dunque il poeta fa una arguta caricatura dei vizi dei preti: grossolanità di vita, abuso dei piaceri più volgari, grettezza di mentalità filosofica e religiosa<sup>29</sup>. In conclusione, le ultime parole pronunciate dall'asino nel Caos del Folengo invitano Fulica ed il suo amico ad essere obbedienti alle gerarchie ecclesiastiche perché, sebbene lo sdegno lo spinge a "biasima-

<sup>24</sup> DALL'ARA RENZO, *Merlin Cocai*, Mantova, 1977, p. 43.

<sup>25</sup> G. BILLANOVICH, *Tra Don Folengo e Merlin Cocai*. Casa editrice Raffaele Pironti e figli, Napoli, 1948, p. 111.

<sup>26</sup> Idem, p. 112. Il Billanovich cita a sostegno della sua ipotesi i versi della satira di un verseggiatore vicino al Folengo per età e per regione: "Lucido il volto di grassezza pande / come il coco de' frati in Palidoro / che suda sempre tra le torte grande" (ANTONIO VINCIGUERRA, *Satire*, II 210-18, Londra 1786, p. 26). Secondo questa ottica individuata dal Billanovich, la produzione folenghiana può trovare echi ben precisi nella pressoché contemporanea letteratura antivillanesca padovana, specialmente nell'ambiente goliardico. Secondo tale tradizione, il contadino era ritratto come dominato esclusivamente dagli istinti più elementari ed in perfetta comunione col mondo animale. Ne è un esempio il personaggio contadino disegnato da Angelo Beolco (1502-1542) nella "Pastoral" che assomma su di sé, con lo stesso procedimento caricaturale visto nel Folengo, tutte "le deformazioni attribuitegli dalla tradizione: il cibo è divorato per voracità animalesca; il rapporto con gli altri è ispirato dalla diffidenza e la menzogna è l'abituale arma di difesa. Ogni realtà è rapportata dal contadino al proprio ventre. Non è la fame del misero; non è il piacer del mangiar bene: è la voracità senza fondo, la bramosia del tanto". G. PADOAN, *Angelo Beolco detto il Ruzante*, in "Storia della cultura veneta. Dal primo quattrocento al concilio di Trento (3/1)", Neri Pozza editore, Vicenza, 1980, pp. 343-375.

<sup>27</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, p. 110.

<sup>28</sup> Il Folengo lo chiama con il nome di Grifarrostro e forse è da identificare con l'abate Squarcialupi o con un prelato che il poeta ebbe ostile nelle traversie della sua vita monastica. FOLENGO, *Il Baldus e le altre opere*, p. 239-40.

<sup>29</sup> V. TURRI - U. RENDA, *Dizionario*, p. 425.

re la lorda e malvagia vita de li mali cherici e rettori de la Chiesa", esistono anche "li buoni e veraci pastori e santi prelati de la chiesa" ai quali bisogna rendere onore<sup>30</sup>.

La figura del religioso delineata in quest'opera se, da una parte, è fortemente negativa in quanto risulta avido, ingordo, ingannatore, superbo e lontanissimo dai precetti di Cristo, dall'altra, identificandosi con l'immagine dell'asino, diventa positiva in quanto si appropria delle qualità dell'animale. Il vero prelato è colui che segue l'esempio del suo signore, che vive semplicemente, umilmente e saggiamente, che possiede avvedutezza e moderazione.

Alcune considerazioni sul significato del "*Caos del triperuno*" e su taluni momenti importanti della vita di Teofilo giovano alla comprensione del messaggio lanciato dal poeta. Il Folengo nel 1526 componeva il Caos con l'intenzione, secondo alcuni critici, di valersene per far ritorno in convento. Esso appare dunque come una confessione generale della propria vita e una conversione solenne<sup>31</sup>. La presenza di "accenni ereticali" non è però in contraddizione con lo spirito dell'opera. Umberto Renda fa derivare i dubbi di fede e le invettive contro il clero presenti nell'opera dal carattere indagatore del poeta e dalle sofferenze che gli causarono l'invidia e la malignità degli ecclesiastici<sup>32</sup>.

Al contrario, il Luzio nelle "Spigolature folenghiane" stabilisce alcuni rapporti del Caos con la *Stultitiae laus* di Erasmo e prova che quest'opera "non è una preparazione pel suo ritorno in convento, ma il manifesto deciso del suo distacco dalla vita monastica"<sup>33</sup>.

Il Renda, pur considerando validi i confronti istituiti dal Luzio considera che gli accenni alla superstizione, alla retorica del moderni teologi, alla corruzione del clero hanno valore puramente storico: essi rappresentano un momento della vita dell'autore<sup>34</sup>.

Anche il Billanovich si muove lungo questa linea e considera il Caos il "libro della rivolta contro lo Squarcialupi" e non di una insurrezione ereticale<sup>35</sup>.

Ma la di là delle divergenti interpretazioni dei critici, è comunque documentata l'ammirazione di Folengo per Erasmo e l'influsso dell'*"Elogio della follia"* nell'opera del mantovano (cfr. *Orlandino*, III, 20-21). "I versi di Teofilo, sotto l'apparenza sboccata e bonacciona, nascondono il veleno, come quando vi si parla in fondo non male di Erasmo e perfino di Martin Lutero, il papa dei Lanzichenecchi"<sup>36</sup>. Ma, mentre nel 1526, come scrive Silvana Seidel Menchi, Folengo elogia l'Erasmo creatore del nuovo linguaggio, nel 1533 si inserisce in quella polemica antierasmiana recepita da letterati e

<sup>30</sup> FOLENGO, *Il Baldus e le altre opere*, p. 289-290.

<sup>31</sup> UMBERTO RENDA, *Scampoli folenghiani*, serie prima, Ancora intorno al Caos del Triperuno, Trapani, Tipografia fratelli Messina e C., 1898, p. 58.

<sup>32</sup> Idem. Per quanto riguarda i motivi della fuga del Folengo dal convento si veda Dall'Ara Renzo, *Merlin Cocai*. Nel 1508 entra come novizio nel convento benedettino di Sant'Eufemia della Fonte, alle porte di Brescia, all'età di diciassette anni. In seguito all'espulsione di un fratello dall'ordine, Teofilo lascia il convento di Venezia, ove allora si trovava (1524).

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 16. "Al luogo ove Erasmo numerava 'ideas, universalis, formas separatas, primas materias, quidditates, eccitates' non tanto corrisponde la caverna 'dove svolazzano i sofismi e le balorderie scolastiche (maccheron. XXV)' (Luzio Spig. p. 35), quanto il seguente passo del Caos: '...per notificare la grossa e incorretta retorica ed elocuzione de la maggior parte dei nostri moderni teologi, ora quelli loro vocaboli causalitate, entitate, intuitura et abstractura, con l'altra barbaria, tengono corte bandita...'

<sup>35</sup> BILLANOVICH, *Tra Don Teofilo*, p. 122.

<sup>36</sup> DALL'ARA RENZO, *Merlin Cocai*, p. 21-22.

uomini di cultura, scagliando contro l'umanista" un epigramma che lo dipinge come il genio della maldicenza lacerante" <sup>37</sup>.

Anche il fratello di Teofilo, Giambattista, entra in polemica con Erasmo. Dei due, Giambattista è il più sospetto per le sue eterodosie e per le deviazioni verso una riforma della Chiesa. Nel 1530 entrambi i fratelli chiederanno di rientrare nell'ordine e la loro domanda sarà accolta per quanto definiti personaggi "scomodi" a causa delle loro opere e idee.

Teofilo verrà relegato nella badia di San Pietro sul monte Cornero che domina Ancona e poi a San Pietro a Crapolla vicino Masalubrense. "La zona napoletana è un'area ideologicamente in quel tempo delle più insidiose. Il convento è uno dei più rigorosi, ma accanto vi è una circolazione di idee pericolose.

Sono gli anni del travaglio luterano che si fa sentire anche in Italia a livello di circoli intellettuali. Il centro del movimento riformatore, che non avrà mai carattere organizzato, è proprio Napoli, ove è presente Juan de Valdes, teologo spagnolo del quale si pongono in evidenza i rapporti con Erasmo da Rotterdam. Intorno a Valdes si muovono altre persone tra cui i Folengo, Teofilo e Giambattista, mandato anche quest'ultimo a meditare nella penisola sorrentina a contatto con ambienti nei quali si agitano fermenti se non apertamente protestanti, certo riformisti" <sup>38</sup>.

Nel 1534 i due fratelli saranno riammes-

si nell'ordine benedettino. Giambattista sarà abate a Padova, a San Benedetto in Polirone e nella Marca trevigiana; Teofilo ritornerà a Brescia in Sant'Eufemia dove ricomincerà la vita da monaco, ma dove l'aspetterà un'accoglienza fredda a causa dell'ambiente frequentato in Campania e a causa del fratello Giambattista, autore dei *Pomiliones* (1533) <sup>39</sup>.

Secondo la critica recente, anche a Teofilo va assegnato un posto nella storia della riforma in Italia. Egli viene considerato il "più precoce fra gli eretici"; nelle sue opere prevale la protesta contro i mali del suo tempo, anche se la sua concezione del mondo rimane classicamente cristiana <sup>40</sup>.

L'influsso del dibattito in corso intorno alla critica del papato si rivela anche negli scritti di altri intellettuali mantovani <sup>41</sup>. Fra costoro, l'umanista Battista Spagnoli (1447-1516), che lo stesso Erasmo con grande ammirazione chiama "Virgilio Cristiano", anticipa alcuni temi ricorrenti nel dibattito cinquecentesco sulla figura del religioso <sup>42</sup>. Ha influsso grandissimo in Europa: tutta la sua produzione viene letta in Francia, Germania, Inghilterra. In Germania si presta particolare attenzione alla predica fatta a Roma nel 1488 alla presenza di papa Innocenzo III contro la corruzione degli ecclesiastici e alla sua egloga "De moribus curiae romanae". Lo stesso Lutero lo cita nel fondare la sua critica al papato. Fu considerato un precursore della riforma, ma erroneamente. La sua opera presenta un rigore morale ed un

<sup>37</sup> SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati, Boringhieri editore, 1987, p. 64.

<sup>38</sup> DALL'ARA RENZO, *Merlin Cocai*, p. 23.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>41</sup> Nelle epistole latine dell'umanista Giovan Pietro Arrivabene (Mantova 1440 - Urbino 1504) si trovano alcune ironie nei riguardi della vita condotta dai prelati. Si veda *Mantova, Le lettere, vol. II, L'esperienza umanistica. L'età isabelliana. Autunno del Rinascimento mantovano*. A cura di Emilio Faccioli con prefazione di Lanfranco Caretti, Istituto Carlo d'Arco per la storia di Mantova, Mantova, 1962, p. 57-60.

<sup>42</sup> *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Mantova*, a cura di A. Caprioli - A. Rinaldi - L. Vaciaro. La scuola, Brescia, 1986, p. 90. Si veda anche: FANNUCCHI GIUSEPPE, *Della vita del B.P. Battista Spagnoli*, Lucca, 1887, p. 150. Così cita il giudizio di Erasmo: "E il famoso ebbe a dire che sarebbe venuto un giorno in cui il Battista sarebbe reputato di poco inferiore a Virgilio".

equilibrio che concilia insieme le tendenze umanistiche e il realismo cristiano <sup>43</sup>. Per questo suo sano moralismo e per il suo schietto rusticano senso di realismo è stato avvicinato al Folengo, entrambi "posti al servizio di una moralità sana, poco comune nella società del tempo" <sup>44</sup>. E come il Folengo, anche Battista Spagnoli, detto "il Mantovano" intraprende la carriera ecclesiastica, anche se con percorsi ed esiti diversi: entra all'età di sedici anni come novizio nell'ordine dei Carmelitani scalzi, dopo aver studiato a Padova. Insegna teologia a Bologna, poi diventa priore nel convento di Mantova, è precettore dei figli del marchese Federico, viene eletto sei volte come vicario generale alla guida della Congregazione riformata e nel 1513 priore generale dell'ordine <sup>45</sup>. Egli da sempre prova della più religiosa pietà tanto che viene proclamato "beato" da Leone XIII nel 1885 <sup>46</sup>.

L'accostamento del Folengo al Mantovano pone così il primo "nel solco delle istanze riformistiche da secoli avanzate nel cattolicesimo da nobili spiriti" tra i quali è annoverato appunto Battista Spagnoli. Nelle satire al mondo ecclesiastico il Folengo infatti non mette mai in discussione aspetti dottrinali o istituzionali, ma solo il costume, come quando nel *Chaos del Triperuno* "invoca con passione per la Chiesa un bagno rigeneratore nelle salutari acque del Vangelo" <sup>47</sup>.

Anche Battista Spagnoli fa dunque parte di una fitta schiera di figure appartenenti alla diocesi di Mantova, legate in qualche modo alla Riforma. Tali figure spesso si collocano ambigualmente "fra una volontà di riforma della Chiesa dal suo interno e un evi-

dente distacco ed opposizione ad essa. Figure talora incomprese e, nel fuoco della polemica, strumentalizzate dagli avversari con interpretazioni che ancora ostacolano una loro obiettiva valutazione. Si ricorderà in proposito il discorso tenuto in S. Pietro dal beato Spagnoli e l'uso che successivamente ne fu fatto oltralpe" <sup>48</sup>.

Delle opere del Battista Mantovano quelle che ci interessano più da vicino sono: "De vita beata", scritta nel 1463, mentre la prima edizione è del 1474, e "La pazienza" scritta nel 1481 <sup>49</sup>. Alla fine del XV secolo tali opere testimoniano l'attenzione rivolta ai veri valori della vita, alle virtù da ricercare e ai vizi da evitare per diventare dei buoni cristiani, per protendere verso il bene e raggiungere la felicità. Dibattito che, come abbiamo visto, proseguirà per tutto il XVI secolo, inserendosi nelle discussioni sulla corruzione dei religiosi.

Nelle opere dei Battista sopra ogni altra cosa si pongono i suggerimenti dei grandi del passato sia cristiani che pagani i quali ci insegnano le verità della vita. Egli costituisce un compiuto esempio di quell'umanesimo che seppe fondere in armonia la fede con la recuperata classicità. Tale programma di conciliazione fra cultura classica e cristiana fu sostenuto con forza dagli umanisti e in particolare da una larga corrente che ebbe in Erasmo il suo maggior rappresentante e che viene spesso indicata con il nome di umanesimo cristiano. La posizione di Erasmo è dunque simile a quella degli umanisti italiani ed in particolare a quella del Battista mantovano perché entrambi sostengono la conciliazione tra cultura classica e tradizione cristiana. La cultura classica,

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 90-91.

<sup>44</sup> V. TURRI - U. RENDA, *Dizionario storico della letteratura italiana*, Torino 1941, p. 1013.

<sup>45</sup> *Storia religiosa della Lombardia*, p. 90.

<sup>46</sup> TURRI-RENDA, *Dizionario della letteratura italiana*, p. 1013.

<sup>47</sup> *Storia religiosa della Lombardia*, p. 100.

<sup>48</sup> *Storia religiosa della Lombardia*, p. 111.

<sup>49</sup> ETTORE BOLISANI, *La vita Beata. La Pazienza. Di Battista Mantovano*, Tipografia antoniana, Padova, 1959.

in Erasmo, viene anzi messa al servizio di un rinnovamento della religione. Nell'*Enchiridion militis christiani* (1503) egli si rivolge ad un credente laico e gli dà consigli e chiarimenti per una perfetta educazione cristiana: importante è lo studio delle Scritture e la meditazione sulla legge del Signore; è ammessa l'esercitazione sugli scritti dei poeti e filosofi pagani, ma con moderazione ed al momento opportuno, "con prudenza e discernimento, riconducendo tutto a Cristo"<sup>50</sup>.

Anche nelle opere del Mantovano ciò che emerge dalla lettura è la ricerca della moderazione e dell'equilibrio in tutte le cose, come nel passo in cui si sofferma sull'importanza della "continenza dei sensi" affermando che: "È fortissimo baluardo della castità frenare i sensi esteriori... finestre attraverso le quali ascende la morte all'anima". Invito dunque a frenare tutti i sensi, ma soprattutto ancora una volta invito alla umiltà quando dice che "...solo l'umiltà può sfuggire ai lacci e alle insidie di questo mondo"<sup>51</sup>.

Emerge, da tali documenti, un quadro delle virtù esaltate: umiltà, equilibrio, moderazione. E la moderazione è elemento ricorrente anche nell'opera di Erasmo: nel proverbio "Re o Matti si nasce" Erasmo individua come uniche doti necessarie al principe la giusta valutazione delle cose, la ripugnanza per l'infamia, l'inclinazione alla virtù, l'amore del giusto, che è la vera saggezza<sup>52</sup>.

Nell'affrontare il discorso sul "disprezzo del mondo" il Mantovano analizza tre cose "l'instabilità delle ricchezze", "l'insaziabilità delle ricchezze" e "la preoccupazione che danno le ricchezze". Della prima dice che gli uomini si comportano da folli quan-

do credono che ciò che posseggono per merito della fortuna sia per sempre perché "La fortuna non dona nulla ad alcuno, ma dà in prestito, in modo da toglierci, di nuovo, quando le piacerà la stessa cosa che ci ha dato"<sup>53</sup>. La conclusione è che non bisogna riporre alcuna speranza in fragili beni terreni che sono per natura, instabili. Ma possedere le ricchezze non è solo vano, è anche fonte di preoccupazione perché "turbano l'animo nostro che ne vorrebbe avere sempre di più"<sup>54</sup>.

A questo proposito, anche Erasmo condanna la frenesia del guadagno nel commento al proverbio "Far pagar gabella al morto". Egli afferma che non solo i principi, ma anche i sacerdoti si fanno pagare per qualsiasi loro azione e che persino l'ufficio del pontefice è inquinato di lucro<sup>55</sup>.

Dopo aver dimostrato che bisogna disprezzare le cose futili e passeggiare del mondo il Battista prova che è preferibile una vita santa anche se piena di avversità ad una felice, ma piena di vizi. Egli classifica quattro tipi di vite: la mondana, l'infernale, la purgatoria e la celeste. Alla vita mondana vengono attribuite l'immondezza e la letizia; alla vita celeste la santità e la letizia; alla vita purgatoria la santità e la tristezza; alla infernale, l'immondezza e la tristezza. Tra le qualità indicate vengono preferite la santità e la letizia. L'autore inoltre afferma che: "se poi si domandasse quale di queste due qualità si debba preferire, risponderemo che si deve preferire la santità"<sup>56</sup>.

E così conclude il suo discorso: "vedi ormai dove ti trovi; sei stato infatti condotto col ragionamento a dover confessare che è assai meglio sopportare le pene della terra

con santità che allietarsi nelle turpitudini della vita... Devi quindi affaticarti in modo da poter vivere in questo purgatorio di breve vita santamente e giocondamente"<sup>57</sup>.

Il Battista Mantovano si sofferma poi sull'importanza della moderazione nel caso del cibo cui dedica alcune pagine della sua opera sostenendo che: "Come il cibo, preso in misura eccessiva, suscita il detestabile appetito venereo, così un cibo moderato mantiene purissima la castità"<sup>58</sup>. A sostegno di tale affermazione riporta il pensiero di Gerolamo il quale sostiene che "...un parco cibo è da preferire a un digiuno di 3 giorni"; "...nessun cibo è più utile a chi ci tiene alla castità, dei cavoli spruzzati d'olio e in lieve quantità. Lo stesso proibiva i pesci, tranne quelli minutissimi"<sup>59</sup>.

In un altro passo dell'opera l'autore spiega che durante il pasto bisognerebbe ascoltare un predicatore perché è più importante alimentare l'anima che il corpo:

"...tutti i religiosi e noi specialmente, quando ci rifocilliamo, tutti insieme ascoltiamo un lettore tutto infervorato, e consumando in silenzio i pasti, non con gli occhi, ma con le menti rivolte al predicatore, prendiamo alla mensa più avidamente gli alimenti delle anime che quelli dei corpi e certamente, a mio giudizio, da qui dipende in gran parte la vita religiosa. Che altro è infatti questa comune lettura che una estirpazione dei vizi, una esortazione al progresso e una certa irrigazione di virtù?"<sup>60</sup>

Il momento del banchetto ha dunque, per il Mantovano, valenza educativa perché allontana l'uomo dai vizi e soprattutto lo

spinge a considerare come più importanti gli alimenti dell'anima che non quelli del corpo. Al contrario, sembra che l'attenzione ai piaceri del corpo e la passione per il cibo dominino incontrastati il momento del pasto in comune, come evidenzia nell'Elogio della follia Erasmo che condanna come folli tutti i riti in uso nei convivi: "eleggere a sorte il re dell'orgia, giocare a dadi, brindare alla salute, ballare, gesticolare..."<sup>61</sup>.

La sregolatezza nel mangiare, l'ingordigia, l'abbuffarsi di cibo sono dunque ancora una volta sentiti come una minaccia, come peccati che non si addicono a un vero cristiano. Questi temi ritornano nuovamente in un'altra opera del Mantovano, il "*De calamitatibus temporum*", scritta nel 1479, ma di cui una edizione giunge fino al 1512<sup>62</sup>. L'autore vi descrive le calamità che affliggono il suo tempo ed indica le loro cause nei sette peccati capitali che rappresenta come mostri mitologici tra i quali vi è appunto l'ingordigia.

Anche in Erasmo i mali della sua epoca determinano una protesta che riflette la protesta della coscienza cristiana d'Europa: durante la permanenza nel contado bolognese l'umanista olandese denuncia il fiscalismo esoso di Giulio II, appassionato amante di piaceri e pietre preziose; si lamenta inoltre delle guerre che infuriano in Italia quando, nel 1506, deve rifugiarsi da Bologna a Firenze perché il papa si appresta ad assediare la città e quando vede prepararsi lo scontro tra il papa e la Repubblica Veneta<sup>63</sup>.

Entrambi gli autori si presentano dunque come critici delle degenerazioni della

<sup>50</sup> R. CESERANI - D. FEDERICIS, *Il Materiale e L'immaginario*, vol. 5, Loescher, Torino, 1986, p. 37-38.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>52</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino, Einaudi 1980, p. 11.

<sup>53</sup> BOLISANI, *La vita beata*, p. 55.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>55</sup> ERASMO, *Adagia*, p. 29.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>61</sup> ERASMO, *Adagia*, p. 48.

<sup>62</sup> B. BAPTISTAE MANTUANI, *De calamitatibus temporum*, nova editio, anno saec. IV a morte auctoris, curante Fr. Gabriele Wesselis assistente generali eiusdem ordinis. (Ex editione 1516), Typografia pontificia in Istituto Pii X, Romae Anno MDCCCXVI.

<sup>63</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino, Einaudi 1980, p. XVII-XX.

società cristiana e del mondo; entrambi esprimono nelle rispettive opere la loro reazione di uomini e di cristiani, ma mentre il Battista Mantovano biasima soprattutto i vizi<sup>64</sup>, Erasmo, spesso vi accosta la critica ai viziosi perché i personaggi cui allude sono facilmente identificabili. Nell'opera di Erasmo, l'Elogio della follia, confluiranno in parte quelle esperienze e meditazioni sulla guerra, sul potere, sulla Chiesa, sulla figura e la missione del pontefice accumulate durante il soggiorno italiano<sup>65</sup>.

L'opera *De calamitatibus temporum* di Battista Spagnoli è stata scritta nell'anno in cui l'Italia è tormentata da una tremenda peste, da una formidabile fame e da guerre sanguinose che l'autore considera punizioni inflitte agli uomini a causa dei loro mostruosi peccati<sup>66</sup>. Il Battista passa in rassegna tali peccati e del quinto mostro, la golosità, tratteggia una descrizione dalla quale emergono quegli aspetti condannati nel religioso anche dalla letteratura successiva: la golosità ha il capo grosso, le labbra gonfie, la gola ampia, il petto gonfio, il ventre eccessivo, è intollerante alla fame ed ha una sete implacabile. È loquace, indolente, lussuriosa, petulante, imprevedente, turpe, immemore, insofferente:

Quintum monstrum: Gastrimargia (gulosità)  
 Hoc quoque Cerbereis monstrum de faucibus exit  
 Ridiculum: nam pingue caput frons promineta alta,  
 Labra, genas oculosque tumens, sub gutture lato  
 Surgit et inflaum tollit cutis uvida pectus<sup>67</sup>.

In questo poema il poeta inveisce non solo contro i vizi, ma anche contro i regnanti della Chiesa<sup>68</sup>, come nel passo intitolato "Le colpe del clero" dal quale emerge un mondo mitologico in cui si succedono immagini classiche che rappresentano la furia dei venti e delle acque, le tenebre e le nubi, simboli dello smarrimento dell'umanità, gregge senza custode, facile preda dei lupi affamati, barca senza timone in balia della corrente. Così il Mantovano denuncia la corruzione degli ecclesiastici che non seguono più il compito loro assegnato determinando gemiti, pianti e lamentele:

Haec sunt pro sanctis gemitus, lamenta, dolores  
 Moribus et Superum pro maiestate querelae.  
 Ista movent Superos, vocat hoc scelus aethere ab alto  
 Bella, famem et diri genus insuperabile morbi.  
 Heu sortem gregis adversam, sidusque malignum,  
 Quum custode caret...<sup>69</sup>.

Un raffronto si può istituire, a tale proposito, con il commento al proverbio: "Ora che hai in mano Sparta abbine cura" con il quale Erasmo invita chiunque, principi e cristiani compresi, a dedicare tutto l'impegno possibile all'ufficio che è toccato in sorte per assolverlo nel migliore possibile dei modi<sup>70</sup>.

In un altro proverbio "Re o matti si nasce" Erasmo ricorre all'immagine della nave e del timone per denunciare la mancanza di saggezza dei principi cristiani: "il timone di una nave lo si dà in mano solo a

un timoniere sperimentato, per non mettere in pericolo i passeggeri"<sup>71</sup>. In conclusione, sia che ci si riferisca ai religiosi, sia che ci si riferisca ai principi, entrambi sono visti come i custodi, le guide del popolo e pertanto devono non solo possedere avvedutezza, saggezza e moderazione, ma anche tenersi lontani dalle guerre, da tutte "le opinioni false", da tutti i vizi per potere "individuare la vera virtù, la vera gloria, la vera grandezza"<sup>72</sup>.

Dai dibattiti cinquecenteschi sulla corruzione ecclesiastica è dunque emerso un lungo arco di problemi che accomuna la letteratura di fine Quattrocento e inizi Cinquecento ad Erasmo. Il soggiorno italiano dell'umanista olandese ha favorito trasformazioni culturali e religiose ed il suo influsso

si è fatto sentire anche indipendentemente dalla sua presenza fisica. Dopo la sua partenza dall'Italia infatti s'infittiscono le ristampe dei suoi libri (1514-1539) e, contemporaneamente, si moltiplicano le testimonianze della sua notorietà negli scritti degli umanisti mantovani<sup>73</sup>.

Le edizioni delle opere mantovane prese in esame evidenziano questo filo conduttore in quanto si inseriscono anche cronologicamente nel dibattito in corso: l'edizione del "Caos" del 1527 e la riedizione del "De calamitatibus temporum" del 1512. Sul filone della corruzione della Chiesa, affiancato da una profonda meditazione etico-religiosa sulla figura del buon cristiano e del perfetto principe, si innesta pertanto l'autore dell'Elogio della follia.

<sup>64</sup> "Non carpit autem vitiosus, sed vitia, et salubrem insuper adhibet medelam". BAPTISTAE, *De calamitatibus*, p. 6.

<sup>65</sup> ERASMO, *Adagia*, p. XXVI.

<sup>66</sup> BAPTISTAE, *De calamitatibus*, p. 5.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 43-44.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>70</sup> ERASMO, *Adagia*, p. 41.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>73</sup> SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia*, p. 33.



## IL RINASCIMENTO DI ERASMO: IL RUOLO DI PRUDENZA

## CONCLUSIONE

Un Erasmo arricchito dalla "tot eruditiorum hominum amicitia"<sup>1</sup>, come scrive a Celio Calcagnini da Basilea il 13 maggio 1525, e dall'"amicitia" intellettuale e religiosa di quanti lo seguono nelle sue proposte politiche e nelle sue analisi culturali è emerso dalle relazioni e dalle discussioni del convegno, attraverso l'itinerario suggerito da Jean-Claude Margolin e da Cesare Vasoli. Un ricco fascio di prospettive si apre con il convegno; queste si possono coagulare attorno ad un tema prevalente che accompagna il lavoro di Erasmo, un tema rappresentato da *Prudenza*, immagine di un Rinascimento che Erasmo propone insistentemente ai suoi lettori. Alcune immagini di *Prudenza*<sup>2</sup> si erano già delineate nella lettera a Celio Calcagnini del 13 maggio 1525. Il dibattito su Lutero si stava sviluppando dal Brabante alla Germania, ed Erasmo non mancava di esserne investito. Racconta a Celio Calcagnini<sup>3</sup>: "Isthic et in Brabantia sum Lutheranus, at in tota Germania in qua vivo, adeo sum Antilutheranus, ut in neminem mortalium ii qui valde favent Lutero,

magis saeviant quam in me; nec alii magis imputant quod de Pontifice non agant triumphum quam mihi".

Essere immerso nelle ampie dispute dottrinali costringe Erasmo ad un continuo tentativo volto a ricercare un animo "aequus"<sup>4</sup>: "Hanc felicitatem aequo animo deposui, meque nudatum omnibus praesidiis, inermem ac destitutum obiecti tot furiosis, quorum tyrannidem mundus diutius ferre non potest, non feret". La tirannide di quanti tentano di costringere la sua coscienza lo tormenta fino ad avvertire di essere in preda al loro furioso tormento, e spingerlo ad abbandonare la felicità delle numerose amicizie<sup>5</sup>: "Et tamen illi non ignorant quantam cladem ipsis inferre poterim, si vel digitum porrigere Lutheranis voluissem". Erasmo insiste nella lettera a Celio Calcagnini sul termine "aequus animus", momento di realizzazione dell'influenza di *Prudenza*. All'amico Celio Calcagnini, nel concludere la lettera, Erasmo ricorda il mondo di Ferrara e Rovigo, i suoi intellettuali, attraverso uno sguardo che

<sup>1</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* denuo recognitum et auctum per P.S. ALLEN... et H.M. ALLEN, t.VI 1525-1527, Oxonii 1926, p. 77.

<sup>2</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami...*, t.VI 1525-1527, pp. 76-78.

<sup>3</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami...*, t.VI 1525-1527, p. 77.

<sup>4</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami...*, t.VI 1525-1527, p. 77.

<sup>5</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami...*, t.VI 1525-1527, p. 77.

non manca di essere ripreso negli *Adagia* e negli *Apophtegmata*<sup>6</sup>: “Commisi – scrive – illi quiddam de studiis nostris: in eo non gravaberis impartire consilium tuum, si quid desiderabit. Quid agat Leonicensis medicus, quid Paniceatus, quorum utrunque vidi Ferrariae, scire cupio; et Rhodiginum amo, tamen me locis aliquot taxarit in suis collectaneis”. Lo squarcio nel colloquio epistolare con Celio Calcagnini rivela la sua ricchezza. Erasmo per un attimo arricchisce la scrittura descrivendo le sue amicizie di Ferrara e Rovigo; un’apertura indiretta alla cultura di Adria e di Fratta ripresa da Guillaume Postel e dal Rabelais.

Nel 1525, l’anno della lettera a Celio Calcagnini, fluiscono in Erasmo i ricordi della stesura dei due inni a *Prudenzio*, nel 1523, l’Inno del Natale e l’Inno dell’Epifania: i due inni avevano seguito di soli due mesi la dedica a Giovanni Moro<sup>7</sup> del commento alla *Nux Ovidii*. I testi sono pervasi da *Prudenza*, non solo la virtù che guida il Principe ed il pedagogo del *puer*, i due principali momenti della vita politica e sociale, quanto l’emblema che in Erasmo caratterizza l’interpretazione della storia culminante nell’apparizione di Cristo e della nuova età che con *Prudenza* inizia, l’età del suo Rinascimento. Charles Béné<sup>8</sup> ha ricostruito i problemi e la struttura dei due inni. In questi compare l’interesse di Erasmo per la scienza astrologica; questa tuttavia viene totalmente indirizzata a far risaltare la figura di Cristo. L’Inno di Natale descrive il solstizio d’inverno, il quale simboleggia l’apparizione della vera luce, Cristo. Nell’Inno dell’Epifania Erasmo si dilunga sull’influenza delle costellazioni, le Pleiadi ad esempio, quindi sulle stelle fisse e le stelle

erranti. Qui Prudenzio viene elevato al rango di Pindaro, segnalando l’apparizione dell’uomo veramente pio, cioè Cristo. Nell’Inno del Natale questi compie la sua apparizione nello stesso momento nel quale la luce dei giorni si allunga: quella di Cristo si aggiunge a questi come un vero coronamento. Il cammino della storia in Erasmo, nei due inni, si unisce all’astrologia, la quale assume un ruolo rilevante. Un cielo di astri e di costellazioni lo ammantava mentre la voce della poesia che lo descrive unisce la pagina di Prudenzio a quella di Pindaro. Cristo solo è in grado di offrire all’“animus” la virtù di essere “aequus” e prudente. *Prudentia* infine viene a trionfare, la virtù che si incontra nelle discussioni di Pietro Aretino e Luigi Groto, di Venezia, Adria e Fratta. “Prudentia” ed “aequus animus” divengono i due emblemi dell’ideale arco erasmiano entro il quale gli interventi del *convegno* si sono collocati, da Gino Benzoni a Leandro Perini, da Marion L. Kuntz a Jozef Ijsewijn, percorrendo l’influsso sugli intellettuali della Penisola delle opere di Erasmo, in particolare degli *Adagia*, del *Moriae Encomium*, dell’*Enchiridion* e degli *Apophtegmata*, accanto agli importanti *Disticha Catonis* descritti da Sandra Secchi Olivieri. Forse una assenza lascia al lettore il desiderio di ulteriori ricerche: lo studio dell’influenza del *Funus*, il dialogo uscito nel 1526, ove intervengono *Marcolphus* e *Phaedrus*, nel quale non manca l’eco di Aristofane. Fra il 1523 e il 1526 Erasmo compie un cammino importante all’insegna ora di Pindaro ora di Aristofane; ed approda alle pagine del *Funus* dedicate alla morte. *Marcolphus* e *Phaedrus* si interrogano sulla morte. Domanda *Marcolphus*<sup>9</sup>: “Sed estne

<sup>6</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami...*, t. VI 1525-1527, pp. 77-78.

<sup>7</sup> CH. BÉNÉ, *Cadeau d’Érasme à Margaret Roper: deux hymnes de Prudence*, in *Miscellanea Moreana*, Binghamton-New York 1989, p. 470.

<sup>8</sup> BÉNÉ, *Cadeau d’Érasme à Margaret Roper: deux hymnes de Prudence*, pp. 469-480.

<sup>9</sup> *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, ordines primi, tomus tertius, Amsterdam 1972, pp. 537-551 (partic. p. 538).

mors res tam horrenda quam vulgo praedicant?”; *Phaedrus* risponde: “Iter ad mortem durius quam ipsa mors. Quod si quis horrorem illum et imaginationem mortis excutiat animo, magnam mali partem sibi detraxerit”. Il dialogo si annoda descrivendo gli atteggiamenti verso la morte degli ordini religiosi, dei francescani in particolare, e degli uomini che amano definirsi “cristiani”. Attorno alla morte Erasmo pare riprendere i grandi temi dell’*Encomium Moriae* e degli *Adagia*, la critica agli ordini religiosi, la sensibilità verso la morte. Tuttavia il *Funus* manifesta una vena umanistica profonda, fino a partire dalle prime battute di *Marcolphus*: l’influenza del *Momus* di Leon Battista Alberti. Il problema resta da sviscerare in profondità, aprendo la via ad un problema più vasto che investe la storia degli intellettuali del ‘500: porre a confronto l’influenza di due interpretazioni del *principe* ideale e della storia del cristianesimo, da un lato l’Alberti dall’altro il vasto mondo di Erasmo. *Momus* e *Moria* talora annodano i fili della propria critica e del proprio riso.

Un *convegno* appare ricco pure quando le zone rimaste in ombra vengono indirettamente inventariate e proposte al lavoro dell’indagine e della critica.

Erasmo suggerisce ai suoi lettori, ed in particolare l’Erasmo del *Moriae encomium*, una particolare attenzione non solo al fluire delle parole quanto ai diversi significati che possono assumere i termini più tradizionali che designano ordini religiosi, correnti mistiche, vite di intellettuali. Il suggerimento può essere ampliato al recupero di alcuni filoni culturali significativi che il *convegno* ha segnalato. Il ricco intervento di Leandro Perini, *Spigolature erasmiane*, pone problemi

importanti per la cronologia della diffusione di *Moria*, la *Moria* di Erasmo. Perini raccoglie alcune date significative: il 1515 quando *Moria* compare nelle edizioni di Aldo Manuzio, il 1518 quando ricompare nell’edizione degli «eredi di Filippo di Giunta»; poi il 1539 la rivede ormai consolidata a Venezia e diffusa fra nobili e mercanti, fra gli Zen collegati con i Cavalli ed i Gritti negli investimenti economici o per antiche parentele. Con il saggio di Perini i problemi relativi alla periodizzazione della fortuna di un’opera si congiungono con la sua influenza nella società.

Così avviene per *Moria*: attorno agli Zen si apre il mondo familiare dei Gritti e dei Cavalli sensibili al pensiero di Erasmo ed ai suoi richiami ad un *principe cristiano*. La stessa periodizzazione delle edizioni di Erasmo viene a coincidere con il dogado di Andrea Gritti: l’edizione del 1539 di *Moria* compare quando Andrea Gritti ha ormai terminato il suo dogado con la morte.

Le periodizzazioni non creano semplici coincidenze fra i momenti significativi di un processo culturale e le trasformazioni politiche. Propongono comparazioni fra aree solo in apparenza lontane. Se la *Moria* di Erasmo ritrova il suo cammino editoriale a Venezia ed una discreta influenza nella cultura di Rovigo e Fratta formando una sorta di triangolo ideale di città e di accademie il suo messaggio contribuisce alla formazione di quel rinascimento che può essere confrontato per tanti aspetti con l’affascinante rinascimento erasmiano di Anversa e dei castelli della Zelanda<sup>10</sup>, il castello di Sandenburg ed il castello di Souburg. Ad Anversa e nella Zelanda si avverte il forte espandersi dell’influenza di Erasmo già nel 1503 attraverso i testi divenuti ormai classici di Erasmo: il primo nucleo dell’*Enchiridion*

<sup>10</sup> L’informazione mi è stata offerta dalla dott. Marina Antonietta Baldin.

poi *Moria*. Carel van Mander<sup>11</sup> ha ricostruito mirabilmente la società ed i movimenti culturali di Anversa e della Zelanda così sensibili ai richiami della società borgognona e ad Erasmo. Compare la figura di Jan Gossaert l'artista che accompagna nel suo viaggio in Italia del 1508-'09 Filippo di Borgogna; autore Jan Gossaert di rappresentazioni di *Cristo in croce* oppure di numerose interpretazioni della *Discesa dalla croce* di Cristo. Questo rinascimento zelandese che si espande ad Anversa conserva tutti i caratteri della sensibilità erasmiana e dell'interesse per la pittura ed il Rinascimento di Firenze e Venezia. Inoltre non è profondamente lontano da Venezia o da Fratta. Il suo mondo è raggiunto dopo il 1520 dai mercanti di Vicenza o dai Pepoli di Bologna e Rovigo quando il luteranesimo ed il calvinismo li coinvolge. E ad Anversa accanto ai richiami della società borgognona trovano i libri e gli uomini che amano: i testi di Erasmo e di Calvino, il profumo dei commerci e dell'oceano. Le pagine di Leandro Perini su *Moria* invitano indirettamente a studiare questi collegamenti di ideologie religiose e di uomini e ad approfondire il ruolo della Zelanda e di Anversa nella biografia dei calvinisti e degli intellettuali erasmiani di Rovigo ed Adria nel '500.

Collocare *Moria* nella tela di fondo del convegno è molto proficuo. Permette di inserire nella sua tela non solo la zelanda ed Anversa accanto a Rovigo ed a Fratta quanto la figura di Ortensio Lando. Ricompare nelle pagine di Stefania Malavasi dedicate all'*accademia dei pastori fratteggiani* studiata dalla Malavasi e da Franco Rizzi. Ortensio Lando non manca di fascino. Intellettuale dalla difficile lettura entra nelle pagine della storiografia ereticale sotto varie forme. Dalla Seidel Menchi alla Di Filippo Bareggi può entrare nell'enciclopedia degli

erasmiani o degli "anabattisti", oppure dei lettori di Butzer. Quest'ultima interpretazione viene ripresa da Silvana Seidel Menchi, con efficacia; ma non esclude naturalmente l'influsso di Erasmo dalle pagine delle sue opere, dai *Paradossi*, nell'edizione lionese del 1543, dai *Ragionamenti familiari* così vicini alla *Lettere famigliari* di Luigi Groto, ai *Quattro libri de' dubbi* usciti nell'edizione veneziana del 1552.

Nelle pagine di Stefania Malavasi ritorna Ortensio Lando accanto al Groto, a Celio Calcagnini e Lucrezia Gonzaga. Probabilmente in Ortensio Lando vive pure l'anima dell'intellettuale mago perennamente alla ricerca di un tema, la felicità, che dal '500 di Erasmo confluisce in Voltaire, Rousseau e Condorcet.

Questa interpretazione (cfr. A. OLIVIERI, *Les Quattro libri de' dubbi d'Ortensio Lando: l'intellectuel et le langage de la mort, in Langage et vérité. Études offerts à Jean-Claude MARGOLIN par ses collègues, ses collaborateurs, ses élèves et ses amis éditées par Jean Céard*, Genève 1993, pp. 169-178) mi sembra più sensibile di sviluppi. Permette di riportare Ortensio Lando a quella dimensione di intellettuale "sperimentale" che lo coinvolge da Butzer ad Erasmo, dal Calcagnini ai *pastori fratteggiani* come un continuo arricchimento culturale che lo porta alla lettura ed alla traduzione del *Funus* di Erasmo. Al centro della sua produzione di *Paradossi*, *Ragionamenti* e *Sermoni* si colloca come un fermento importante la figura di *Marcolphus* presente nel *Funus*.

Tutto sembra improvvisamente fermentare attorno alla magia della ragione che invoca l'immagine dell'uomo "felice" pure quando raggiunge la morte e discute su di essa. L'intellettuale mago in Ortensio Lando possiede qualcosa dell'alchimista: tenta di produrre nell'alambicco un nuovo

modello di società. Lo accompagna in questa importante operazione tutta la schiera degli intellettuali che possono facilitare ciò: fra questi Erasmo grandeggia con la forza di *Moria* ed il fascino degli *Adagia*. Se una biografia di Ortensio Lando può essere pensata nei suoi lineamenti fondamentali questa non può non procedere se non attraverso un quadro delle diverse fasi della sua produzione intellettuale e delle sue esperienze culturali.

Il riemergere della figura di Ortensio Lando getta una luce affascinante su Fratta e la sua *accademia* di pastori. Luogo ove gli intellettuali italiani si fermano o intrattengono rapporti epistolari con Luigi Groto in particolare Fratta assume ogni qualvolta la si studi o indagli il suo volto sorprendente: diviene un "laboratorio" culturale ove Erasmo si colloca accanto a Leonardo nei dibattiti che avvia (rinvio ai saggi contenuti in: *Uomini, terra e acque. Politica e cultura idraulica nel Polesine tra Quattrocento e Seicento*, a cura di F. CAZZOLA e A. OLIVIERI, Rovigo 1990, ed ove l'utopia di un possibile paese di *Cuccagna* si sedimenta nelle pagine del Bonardo e nella sua ricca *Minera del mondo*. Fratta adempie a questo compito singolare nella storia delle accademie italiane del '500: il suo volto ed i suoi caratteri non sono dissimili dal mondo di Anversa, dal rinascimento di Anversa. I richiami a Cristo, alla sua "patientia", al suo volto sofferente quando è sulla croce presente nel Groto, in Bonardo, nel Lando, in Lucrezia Gonzaga avvicina Fratta ad Anversa, la città delle *Deposizioni* e delle crocifissioni "umide" di dolore come le definisce Jan Gossaert: non possono non rinviare ad Erasmo. Ed allora i viaggi, gli incontri, le conversazioni, i "dialoghi" ora faceti ora dolorosi assumono i tratti della ricerca religiosa nel '500 di Erasmo e di Calvino. Le stesse nobildonne si piegano a questo messaggio: il Vangelo le innalza alla visione del vero volto di Cristo portatore di una società ove

l'"orrore" delle guerre può essere dissolto, e la pace, secondo Erasmo, ritorna a dominare. Può essere utile rileggendo le pagine di Luigi Groto e di Ortensio Lando riflettere sull'immagine delle nobildonne che descrivono intente alla lettura ed alla conversazione religiosa: nel '500 di Rovigo e Fratta come di Venezia ed Anversa vengono ritratte mentre sono intente a percorrere le pagine di Erasmo o di S. Paolo e del Vangelo. Sotto questa forma precorrono il '700 quando la narrativa e la poesia le dipingono con in mano le pagine di Plutarco. La nobildonna del '500 che guarda ad Erasmo come ad un consolatore dell'anima e la dama del '700 che riflette sulle pagine eroiche di Plutarco appartengono alla medesima lunga durata dell'influsso dei testi della riforma: Plutarco stesso faceva parte delle citazioni di Erasmo...

Il riferimento e l'analisi della circolazione di *Moria* operata da Leandro Perini hanno aperto una ricca serie di prospettive. Danno luogo ad un ulteriore importante riferimento: la stessa figura di Guillaume Postel, finemente ripreso dalla Kuntz, si adagia in questa problematica erasmiana con il modello di Repubblica che propone. Entra così nel grande flusso dei movimenti che la Riforma, Erasmo e le pagine dell'*Enchiridion* e dell'*Institutio* erasmiane proporgono. Rileggendo *Moria* nelle sue varie edizioni che percorrono il '500 pare di vedere rappresentata la Riforma ed il suo percorso: frutto di *Moria* nell'atto di riscoprire il Vangelo delle origini e S. Paolo.

Le prospettive sono molteplici quelle che *Moria* traccia. Erasmo influenza il socialismo (Marchetti) ed il teatro (A. Stella), gli *Apophtegmatata* (A. Quondam), si inseriscono fra '500 e '600 nel dibattito sulle virtù del nobile. Intellettuali, grammatici, ordini religiosi (Elisabetta Selmi) leggono o riprendono Erasmo, i suoi ideali così ricolmi dello spirito di S. Paolo come ripete a Paolo Volz. Ma il grammatico del '500 ri-

<sup>11</sup> CAREL VAN MANDER, *Le livre de peinture*, Paris 1965.

prende Erasmo in modi diversi: la sua citazione, o citazione interposta, entra in una problematica avvincente che Amedeo Quondam ha saputo magistralmente affrontare. In questo modo non si animano solo i movimenti, le ideologie, le correnti di pensiero quanto i testi degli eruditi e dei grammatici arricchiti di riprese testuali, o citazioni erasmiane attraverso autori intermedi: le pagine del Groto sono ricolme di queste sedimentazioni testuali.

Si profila un altro problema: il rapporto fra la fortuna di Erasmo a Rovigo e Fratta ed il movimento calvinista rappresentato dai Roncale e quelle parentele che erano state poste in rapporto con la famiglia degli Oddo (cfr. di A. OLIVIERI le pagine contenute in: *Eresie, magia, società in Polesine tra '500 e '600*, a cura di A. OLIVIERI, Rovigo 1989) ed i Roncale. Il pro-

blema non è secondario in quanto permette di inserire il grande solco dell'erasmismo in Polesine nei movimenti calvinisti impersonati proprio dalla figura di Oddo Quarto uno dei perni di questa diffusione. Senza ricollocare nell'alveo del calvinismo il pensiero e la figura di Erasmo rischia quest'ultimo di perdere la sua efficacia e la sua incidenza, e sfugge uno dei tratti della riforma in Polesine: la circolazione e l'adesione al calvinismo.

Fra i due poli, Erasmo e Calvino, si colloca pure la nobildonna come Lucrezia Gonzaga o Laura Pepoli. Partecipano attivamente a questa diffusione ed alla formazione di questa sensibilità. L'umanesimo ed Erasmo offre a loro la forza intellettuale di assidersi fra i protagonisti della riforma e della nuova cultura, e "prudential" le accompagna.

## INDICE DEI NOMI

a cura di Mario Cavriani

- Abboni Antonio detto lo Scarpagnino, 38  
 Abioso o Abbioso Lodovico, 79, 82, 83  
 Abramo, 52  
 Aceti de Porti Serafino (Serafino da Fermo)  
 Adamantius Sophista, 73  
 Adami F., 272  
 Adamo, 52  
 Adorni Braccesi A., 284  
 Adriano da Venezia (frate), 89  
 Adriano VI, papa, 65, 127  
 Adriano imperatore, 161  
 Agee Richard, 106  
 Agliardi Alessio, 34  
 Agnello Fortunato, 290  
 Agostini Maffeo, 39, 40  
 Agostino Aurelio, santo, 54, 63, 64, 94, 101, 102, 104, 174, 226  
 Agricola Alexander, 260  
 Agricola Rudolfus, 107, 108, 110, 119, 294, 300  
 Agrippa di Nettesheim Cornelio, 74  
 Alamanni Luigi, 203, 204  
 Alberici G., 72  
 Alberigo Giuseppe, 80  
 Alberti L. Battista, 138, 212, 345  
 Aléandre Jérôme, 322  
 Ali, nipote di Maometto  
 Alciato Andrea, 166, 204  
 Alcibiade, 189, 221  
 Aldobrandini Ippolito, 131  
 Aleandro Girolamo, 21, 22, 23, 41, 45, 316, 332  
 Alemanno Giovan Maria, 259, 260  
 Alemanus Job.Philippi, 14  
 Alessandro Magno, 37  
 Alidosi Francesco (il Cardinale Bononiense), 122  
 Alighieri Dante, 101  
 Allegretti Girolamo, 223  
 Allen Helen Mary, 12, 25, 65, 104, 343  
 Allen Percy Stafford, 11, 65, 104, 297, 343  
 Altieri Baldassarre  
 Almerico Paolo, 295  
 Alunno Francesco, 154  
 Amaseo Girolamo, 32  
 Amaseo Romolo, 202  
 Ambrogio, santo, 102, 174, 246  
 Ambrosini Federica, 75, 76, 82, 83  
 Ammonio Andrea, 121, 123, 126, 127, 128  
 Andreas de Flandria, 252  
 Andreasi, frate, 280, 281  
 Andreis Franjo Trankvil (Andronicus, Tranquilus Parthenius da Traù), 251  
 Andrelini Fausto, 119, 121  
 Aníñon Miguel de, 63  
 Anna, moglie di Francesco detto Poetino, 79  
 Anna, signora di Veere  
 Antenoreo Onofrio, 110  
 Antico Andrea, 107, 109, 259  
 Antoniano Silvio, 246  
 Antonino (Antonio Pierozzi), 246  
 Antronius, Antronio (personnage), 17, 18, 45, 46, 47  
 Apelle, 70  
 Aphthonius, 23, 24  
 Apollonio Antonia de, 78  
 Apollonio Cristoforo de, 78  
 Apostoli Michele, 41  
 Apostolios Arsenios, 25  
 Aracne, 216  
 Archileone, 162  
 Archimede, 43  
 Arcimboldi Giovanni Angelo, 80  
 Aretino Pietro, 70, 169, 193, 194, 202, 205, 291, 292, 293, 294, 295, 344  
 Argelati Filippo, 72  
 Argyropoulos, 20  
 Ariès P., 277  
 Ariosto Ludovico, 70, 110, 202, 329



Aristide, 23, 24  
 Aristotele, 23, 24, 43, 44, 51, 52, 88, 130, 134, 246, 308, 309  
 Aristofane, 344  
 Arnigio B., 189  
 Arrivabene Giovan Pietro, 291, 294, 336  
 Arnaldo di Bost (frate), 40  
 Artù, re, 71  
 Ascarelli F., 190  
 Asola, Andrea d', 13, 17, 26, 45  
 Asso C., 94  
 Athanase, 13  
 Atagnant Pierre, 261, 262  
 Aubert Alberto, 206  
 Augustin C., 123  
 Augustinus A., 171  
 Aurelius Cornelius, 118, 120  
 Autiero Antonio, 102  
 Auzzas G., 278  
 Avalos Ferrante Francesco, 169  
 Averoldo Altobello, 167, 177, 184, 185, 186, 187, 188  
 Avezzani Gabriele, 174  
  
 Badaloni Nicola, 193  
 Badius Ascensius Iodocus, 13, 119  
 Badius Josse, 13  
 Bainton Roland H., 12, 80  
 Baldin M. Antonietta, 345  
 Bale, 22  
 Bandello Matteo, 182, 183, 195, 290  
 Bandello Vincenzo, 171, 182  
 Bandinelli Ubaldino, 202  
 Bandini Massimo, 99  
 Baničević Jakov (Banisius), 250  
 Barbari Jacopo de', 32, 33, 38  
 Barbaro Ermolao, 32, 40, 41, 44, 118, 120  
 Barbo Ludovico, 173  
 Barozzi Barezzo, 198  
 Bargellesi-Severi A., 280  
 Barignano Pietro, 183  
 Baroncelli U. 170  
 Barzizza (Gasparino de), 11  
 Basalù Giulio, 93  
 Baseglio Marco Tomaso, 252  
 Basile (saint), 13  
 Bassani Alessandro, 99  
 Batt Jacobus, 123  
 Battani al - Al Battani, 43  
 Battista Mantovano (v. Spagnoli Battista)  
 Battisti Eugenio, 158  
 Baudelaire Charls, 29  
 Bautier - Regnier A.M., 106  
 Beato Vincenzo, 246  
 Bebelius (H.), 24  
 Becichemo Marino, 158, 185  
 Bellarmino Roberto, card., 64  
 Bellini Gentile, 34  
 Bellini Giovanni, 33, 34, 70  
 Belvacense, 246  
 Bembo Bernardo, 32  
 Bembo Pietro, 18, 26, 32, 43, 99, 104, 110, 169, 171, 177, 180, 188  
 Bené Ch., 126, 344  
 Benedetto da Mantova, 76  
 Benedetto, santo, 102  
 Benintendi Girolamo, 314  
 Benrath Karl, 89, 100  
 Bent J., 106  
 Bentivoglio Giovanni, 34  
 Benzoni Gino, 29, 271, 272, 278, 344  
 Beolco Angelo detto Ruzante, 158, 309, 334  
 Benedetti Giorgio, 294  
 Berengo Marino, 100  
 Bergen (Henri de), 11  
 Bernardo, santo, 172  
 Berni, 212  
 Bernstein Lawrence F., 110  
 Bertelli S., 108  
 Berthelet Thomas, 69  
 Bertola A., 90  
 Bessarione Giovanni, card., 64, 65  
 Bettino, "samiter", 77  
 Bevazzano Agostino, 203  
 Beza Thèodor de, 54, 223  
 Bezzel I., 68  
 Bianchini Liberio, 60  
 Biasia Paola, 274  
 Biasia Lucietta, 274  
 Bibliander, 54  
 Bierlaire Franz, 76  
 Bietenholz Peter G., 133, 316  
 Billanovich Giuseppe, 177, 332, 334, 335  
 Bindoni A., 190  
 Bindoni Francesco, 69  
 Birck (Betuleius) Sixt, 321  
 Birnbaum Marianna D., 251  
 Bisanzio Stefano, 300, 301  
 Biscazza Girolamo, 272, 273, 274  
 Blaunt William, 299  
 Boccaccio Giovanni, 119  
 Bocchi F.A., 292  
 Boerio (Giovanni Battista), 13, 14, 15  
 Boehm L., 133  
 Boenzio Severino, 105  
 Boiardo Matteo Maria, 36  
 Boldù Isabetta, 81  
 Bolisani Ettore, 337, 338  
 Bolzani L., 131, 133  
 Bolzanio, (vedi Dalle Fosse G.R.)  
 Bona, Michiel Marin di, 252  
 Bonamico Bartolomeo, 82

Bonamico Lazzaro, 99, 202  
 Bonardo Giovanni Maria, 6, 289, 290, 293, 294, 347  
 Bonati Fulvio, 253  
 Bonaventura di Bagnorea, 61  
 Bondi Domenico, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 321  
 Bonelli G., 267, 171  
 Bonetti Luca, 242  
 Bonfadino Giovan Battista, 193, 197  
 Bonfadio Jacopo, 179  
 Bonfio Luca, 104  
 Bongì Salvatore, 193, 200  
 Bonibelli Marco Antonio, 197  
 Bonifacio Baldassarre, 271, 275, 277, 279, 280  
 Bonifacio Bonifacia, 274  
 Bonifacio Bonifacio, 273, 275  
 Bonifacio Fabio, 273, 275, 284  
 Bonifacio Francesco, 274  
 Bonifacio Gaspare, 275  
 Bonifacio Giovanni, 271, 272, 274, 275, 276, 278, 288  
 Bonifacio Girolamo, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288  
 Bonifacio Melchiorre, 275  
 Bonifacio Michele, 274, 277  
 Bonifacio Paola, 274  
 Bonifacio Sebastiano, 272, 273, 274, 284  
 Bonifacio Vincenzo, 279  
 Bonini Bonino, 170, 171, 172  
 Bonomo Pietro, 36  
 Bonvesin de la Riva, 245  
 Boorman Stanley, 106, 110  
 Borgia Cesare, 308  
 Borgandio Teofilo, 289  
 Borgo Antonio del, 175  
 Borrahus Cellarius, 217  
 Borro Gasparino, 171  
 Borsetti Ferrante, 313, 314  
 Bossinensis Franciscus, 259, 261  
 Botzheim, Johann von, 13, 22, 127  
 Bourbon Nicolas, 316  
 Bouwsma William J., 54, 59, 60, 64  
 Bozzetti C., 176  
 Brabant Hyacinthe, 17  
 Bracciolini Poggio, 215, 293  
 Bragantini Renzo, 29  
 Bramanti Vanni, 68  
 Brancaleone Giovanni Francesco, 313  
 Branchesi Pacifico, 59  
 Brasavola Antonio Musa, 311, 312, 321  
 Brasida, 162  
 Braudel F., 47  
 Bresciano G. Antonio, 172  
 Britannico Angelo, 170, 171, 172  
 Britannico Benedetto, 170  
 Britannico Giovanni, 170  
 Britannico Gregorio, 170  
 Britannico Jacopo, 170, 171, 172  
 Britannico Ludovico, 167, 169, 170, 172, 180  
 Britannico (fam. stamperia), 171, 172, 173  
 Brocardo, 72  
 Brocco Giovanni, 110  
 Bronte Emily, 30  
 Brucioli Antonio, 321  
 Brunetto Orazio, 294  
 Brumel A., 107, 108, 109, 110, 260  
 Brunfels J., Otto, 279  
 Bruni Leonardo, 118  
 Bruni Roberto, 194  
 Bruno Giordano, 145  
 Bruno Giovan Tommaso, 202  
 Brusoni Girolamo, 278, 279  
 Bruto G., 71  
 Bruturio Luigi, 317  
 Bucarelli Dionigi, 60  
 Buccella Nicolò, 312  
 Bucero (Butzer) Martino, 54, 60, 61  
 Budé Guillaume, 24, 25, 32  
 Budrio Bartolomeo, 106  
 Bujanda J.M. De, 194, 195  
 Bullinger Heinrich, 92, 94  
 Bulzoni, 147  
 Burleigh Walter, 163  
 Burzio Nicolò, 105  
 Busdrago Vincenzo, 195  
 Busleiden Hieronymus, 126  
 Busnelli Manlio Duilio, 64  
 Busnois A., 107, 109, 260  
 Butzer Martin, 60, 346  
 Byzantin (S), 25  
  
 Caccamo Domenico, 92, 93, 312  
 Cacciaguerra Bonsignore, 246  
 Cairns Christopher, 205  
 Calcagnini (prete), 174  
 Calcagnini Celio, 8, 201, 202, 292, 298, 302, 305, 309, 343, 346  
 Calergi (famiglia), 38  
 Calia Dionora, 83  
 Calini Luigi, 179  
 Callegari, fam., 325  
 Calvi Vettor, 81  
 Calvino Giovanni, 54, 60, 61, 88, 219, 220, 223, 238, 346, 347, 348  
 Calvo Francesco, 6, 304  
 Camerarius Joachim, 316  
 Camillo Giulio, 202, 215  
 Camillo Ubaldino, 202  
 Campano Giannantonio, 118  
 Campeggi Camillo, 314, 315  
 Canal Paolo, 42, 43, 44

Canani Antonio Maria, 314, 326  
 Canani Ercole, 327  
 Canani Francesco Maria, 314, 326  
 Canani Giulio, 273, 276, 278, 279  
 Canisio Pietro, 246  
 Cantimori Delio, 12, 73, 87, 117, 174, 186, 200, 201  
 Capito, 54  
 Capitone Wolfgang, 226  
 Caponetto Salvatore, 76, 79, 272  
 Cappello (banco veneziano), 40  
 Cappello Francesco, 36  
 Caprioli A., 336  
 Cara Marco, 110  
 Carafa Giampietro (v. Paolo IV)  
 Caracciolo Aricò Angela, 172  
 Caretti Lanfranco, 336  
 Carlo V, imperatore, 31, 250, 307  
 Caronte, 80  
 Caron, 260  
 Carrai Stefano, 196  
 Carretto Galeotto, del, 110  
 Carri Giulio, 315, 317  
 Carriero Alessandro, 62, 63  
 Cartari Vincenzo, 165  
 Carteromaco (v. Forteguerra Scipione)  
 Carvajal Luis de, 316  
 Casale Umbertino da, 173  
 Castellion Sebastian, 209, 218, 219  
 Castiglione Baldassar, 32, 69, 149, 160  
 Cataldi Paolo, 175  
 Caterina Corner, regina di Cipro, 76  
 Caterina, sorella di Franceschina de Ronchis, 83  
 Caterina, sorella di Marietta Gemma, 79  
 Catone, 271, 281, 282, 283, 288  
 Cattin G., 109, 110  
 Catullo, 123  
 Cautano Vincenzo, 202, 203, 204  
 Cauzio Camillo, 100  
 Cavalli, fam., 345  
 Cavalcanti Bartolomeo, 163  
 Cavazza Silvano, 69, 77  
 Cazzola Franco, 347  
 Cavazzone - Romanelli F., 88  
 Ceccarelli Giuseppe, 106  
 Celio Rodigino, 157, 158, 201, 271, 292, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310  
 Centorio degli Ortensi Ascanio, 195  
 Ceo, 134  
 Cernoza, Martin De, 73  
 Cerratti Vittorio, 247  
 Cerutto Giovanni, 193  
 Cervelli Innocenzo, 101  
 Cesano Gabriele, 202  
 Cesare C. Giulio, 32, 126  
 Cesellio Vindice (Lucio), 308  
 Cesena Pellegrino, 110  
 Ceserani Remo, 338  
 Cessi Camillo, 298, 304  
 Chalcondylas, 20  
 Chaloner Thomas, 69, 70  
 Chappuys Gabriel, 200  
 Cherchi Paolo, 152, 157  
 Chevallier R., 122  
 Chiecchi Giuseppe, 196  
 Chigi Agostino, 183  
 Chiaudano Mario, 11  
 Chizzola Giacomo, 177, 179, 180, 181  
 Chizzola (fam.), 176, 182, 189  
 Chomarac Jacques, 5, 20, 21, 22  
 Chrysoloras, (Crisolora), 20  
 Church F.C., 73  
 Cian Vittorio, 196  
 Cicerone Marco Tullio, 24, 43, 44, 51, 72, 118, 133, 134, 136, 138, 139, 149, 160, 163, 181, 189, 200, 201, 212, 246, 278, 300, 308, 309, 310, 316  
 Ciliberto M., 132  
 Cioni A., 170  
 Cipelli Giovanni Battista (vedi Egnazio Battista)  
 Cipriano, santo, 54, 102,  
 Cirelli Cinzia, 313  
 Cistellini A., 170, 172, 173, 174, 179  
 Citolini Alessandro, 79  
 Cittadella Pietro, 100  
 Civile Marco, 171  
 Claregnana Diada, 293  
 Clark J.R., 142  
 Claudiano, 118  
 Clemente VII, papa, 131, 204  
 Clemente VIII, papa, 145  
 Clerici Giovanni, 94  
 Coccio F., 169  
 Cofano Domenico, 78  
 Colbertaldo Antonio, 76  
 Colet Jean, 101  
 Colet (John), 118, 121  
 Colombo Fernando, 259  
 Colonna Francesco, 82  
 Colonna Prospero, 71  
 Colonna Vittoria, 181  
 Colorni Antonio, 317, 327  
 Columba G.B., 107  
 Comba Emilio, 77, 100  
 Compère, 107  
 Condorcet, 346  
 Concina E., 67  
 Contarini Gasparo (o Gaspare), 41, 42, 43, 44, 59, 88  
 Contarini Giorgio, 141  
 Contarini Girolamo, 36  
 Contegiacomo Luigi, 273

Contile Luca, 139, 140  
 Contini G., 245  
 Copernico Nicolò, 43  
 Coppens J., 120  
 Cornaro Alvise, 99  
 Corner Caterina, 76  
 Coreggio Niccolò da, 190  
 Corvino Matteo, 249, 250  
 Costabili Paolo, 194, 196  
 Cotta Giovanni, 36  
 Courtoys Henrik, 252  
 Courtoys Lambert (il Giovane), 252, 253  
 Courtoys Lambert (il Vecchio), 252  
 Coviello F., 106  
 Cozzi Gaetano, 64, 65, 68, 272  
 Cozzi Luisa, 64, 272  
 Cratander Andreas, 316  
 Cremona V., 170  
 Créatin Guillaume, 261  
 Crisolora, 20  
 Crisostimo da Verona, 252  
 Crisostomo, (vedi Giovanni Crisostomo)  
 Croce Benedetto, 67, 72, 75, 168, 200  
 Croce Giulio Cesare, 245  
 Curcio C., 132  
 Curione Celio Secondo, 6, 77, 202, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223  
 D'Accone F.A., 108  
 D'Alviano Bartolomeo, 32, 35, 36  
 D'Ana Francesco, 110  
 D'Ascia Luca, 117, 118, 120, 201, 209  
 D'Azeglio Cesare, 310  
 D'Este Laura, 8  
 D'Étapes Lefèvre, 32  
 D'Ovidio F., 241  
 Da Canal Cristoforo, 73  
 Dall'Olio Guido, 311  
 Dall'Aquila Marco, 107, 258, 259  
 Dall'Ara Renzo, 332, 334, 335, 336  
 Dalla Casa Girolamo, 260  
 Dalla Chiesa Antonio, 68  
 Dalle Fosse Giovanni Pietro detto Bolzanio, 41  
 Dalza J. Ambrosio, 259, 260  
 Dandolo Giovan Francesco, 76  
 Dario, 37  
 Dati Agostino, 21, 119  
 Davari S., 90  
 Dazzi Manlio, 12, 16, 20, 24  
 De Alegris Francesco, 35  
 De Angelis Francesca Romana, 73, 205  
 De Bujanda Jesus M., 68, 194, 195  
 De Capitani Patrizia, 200  
 De Dominis Marcantonio, 61  
 De Federicis Lidia, 338  
 De Gerson Ch. J., 105  
 De Leva Giuseppe, 100  
 De Medici Alessandro, 161  
 De Medici Francesco, granduca, 241  
 De Medici Giovanni, 127  
 De Medici Giuliano, 307  
 De Nardo Adelina, 101  
 De Orto, 108, 110  
 De Poli Flaminio, 307  
 De' Barbari Jacopo, 32, 33, 37  
 De Fèvin, 108  
 Degli Agostini Giovanni  
 Degli Agostini Niccolò, 36, 72  
 Degli Antoni Giovanni Antonio, 195  
 Del Col Andrea, 80, 89  
 Del Piombo Sebastiano, 38  
 Della Casa Giovanni, 91, 243  
 Della Porta Giorgio, 110  
 Delminio Giulio Camillo, 134  
 Delumeau Jean, 11, 277  
 Demostene, 300  
 Demovič Miho, 252  
 Deutscher Thomas B., 316  
 Di Bost Arnaldo, 40  
 Di Filippo Bareggi Claudia, 83, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 346  
 Diana Efesia, 200  
 Diederik van Tuldel, 119  
 Diedo Girolamo, 100  
 Diogene Laerzio, 150, 154  
 Dionisotti Carlo, 26, 68, 243  
 Dionigi l'Areopagita, 54  
 Diotallevi Lamberto, 198  
 Disertori B., 107  
 Dolce Alessandro, 73  
 Dolce Ludovico, 289, 293  
 Dománski Juliusz, 94, 96, 229, 230  
 Domenichi Ludovico, 164, 289, 293, 294  
 Dominici Domenico, 170  
 Donà Alvise, 78  
 Donà Antonio, 78  
 Donà Franceschina, 78  
 Donato Gerolamo, 106, 158, 159  
 Dondi dell'Orologio Cornelia, 78  
 Dondi dell'Orologio, famiglia, 78  
 Dondi Orologio Francesco Scipione, 100, 102  
 Doni Anton Francesco, 35, 68, 132, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 197, 291, 293, 294  
 Donzellino Girolamo, 174  
 Dorico Valerio, 108  
 Dorpius Martinus, 128  
 Ducas Demetrio, 23  
 Duby G., 277  
 Ducci Deodato, 60  
 Dürer Albrecht, 33

Ebreo Leone, 46  
 Ecchellense Abramo, 62  
 Echard Jacques, 198  
 Eck Giovanni, 63  
 Ecolampadio (Husschin) Giovanni, 54, 61, 316  
 Egesia, 154, 155  
 Egnazio Battista, 40, 41, 42, 45, 99, 159, 246  
 Einstein Alfred, 107  
 Emili Emilio degli, 167, 168, 169, 170, 171, 175,  
 176, 177, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187,  
 188, 189, 190, 191, 291  
 Emili, famiglia, 171, 172  
 Emili Filippino degli, 168  
 Enea, 71  
 Enrico da Bergen, 120, 121  
 Enrico da Zomeran, 119  
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, (v. Henri)  
 Epicuro Marc' Antonio, 203  
 Ercole (Hercole), 19  
 Ermogene (v. Hermogene)  
 Esculapio, 194  
 Esiodo (Hesiode), 23, 25, 202  
 Esopo, 147  
 Este (d') Ercole (Ercole II, duca di Ferrara), 323  
 Ettore Rinaldo, 315  
 Euclide, 40, 43, 44  
 Euripide, 13, 16, 22, 123, 315  
 Eustathe (Eustachio), 23, 25  
 Eutropio, 315, 320  
  
 Faber Giovanni, 65  
 Fabri Corona, 81  
 Fabrini Giovanni, 163  
 Faccioli Emilio, 336  
 Fahy C., 176  
 Faita Marcantonio, 181  
 Fannucchi Giuseppe, 336  
 Fantuzzi Giovanni, 197, 198  
 Faralli C., 173, 177  
 Farfengo Batista, 170, 172  
 Farnese Alessandro, 91  
 Farnese Ottavio, 73  
 Farri Giovanni de, 169  
 Federicis D., 338  
 Febvre Lucien, 105, 116, 316  
 Ferguson Wallace K., 14  
 Ferdinando I°, imperat., 57  
 Fernández Alonso, 198  
 Ferrai Luigi Alberto, 100  
 Ferrer Vincenzo, 246  
 Ferrero E., 88  
 Févin de, 110  
 Ficin Marsile (Marsilio Ficino), 23, 51, 133, 142,  
 143  
 Fieschi Stefano, 119  
 Filarete, 162, 292  
  
 Filelfo Francesco, 118, 163  
 Filippo di Borgogna, 346  
 Filippo II, re di Spagna, 30, 141  
 Filippo il Bello, 31  
 Finscher Ludwig, 106, 108  
 Fiorato A.C., 182  
 Fiordibello Antonio, 211, 219, 220  
 Fiore T., 294  
 Firenzuola Agnolo, 198  
 Firmin-Didot Ambroise, 13, 16  
 Firpo Luigi, 11, 90, 308  
 Firpo M., 96, 280  
 Fisher John, 124, 125  
 Flaminio Marco Antonio, 172, 173, 179, 181, 206  
 Flandino Ambrogio, 177, 184, 185, 188, 189  
 Florido Giovanni, 76  
 Folengo Giambattista, 332, 336  
 Folengo Teofilo, 177, 329, 330, 331, 332, 333, 335,  
 336, 337  
 Fonzio Bartolomeo, 100  
 Foret Jean de la, 51  
 Forlani don Antonio Maria, 327  
 Forlani don Ugo, 327  
 Formento Angelo, 80  
 Formschneider Hieronimus, 262  
 Forster Leonard, 20  
 Forteguerra Scipione detto Carteromaco, 41  
 Foscarari Egidio, 244  
 Foscarini Giacomo, 289  
 Foscarini Michele, 72  
 Fracastoro Girolamo, 36  
 Fragnito G., 88, 181  
 Francastel Pierre  
 Franceschina, moglie di Giuseppe Visentino, 79  
 Franceschina, moglie di Zuanne "samiter", 77, 78  
 Franceschini Adriano, 314  
 Francesco da Crema, 120, 121  
 Francesco detto Poetino, 79  
 Francesco I° re di Francia, 51  
 Frank Sebastian, 220  
 Francesco, santo, 102  
 Franco Niccolò, 73, 74, 132, 160, 193, 194, 195,  
 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 212  
 Frattina, famiglia, 80, 81  
 Frattina, Isabella della, 79, 80, 81, 82, 83  
 Frattina, Marco della, 79, 80  
 Frattina, Panfilo della, 81  
 Fregoso Battista, 246  
 Fregoso Federico, 77, 258, 311  
 Freher D.P., 29  
 Freschi R., 91  
 Frijhoff W.Th.M., 24  
 Frisio, 294  
 Frizzolius Laurentius, 313  
 Froben Johannes, 5, 17, 19, 22, 23, 25, 299, 300,  
 315, 316

Fulgenzi A., 182  
 Fulgoso Battista, (v. Fregoso Battista)  
 Fulin Rinaldo, 67, 106  
 Fust J., 105  
  
 Gabriele Trifone, 202  
 Gaffurio Franchino, 105  
 Galateo Girolamo, 91  
 Galgani Cristoforo, 60  
 Galilei Vincenzo, 263  
 Galino Jacopo, 157  
 Gallego J.A., 272  
 Gallico C., 106  
 Gallo Agostino, 172  
 Gallus Piffarus, 251  
 Galuppi Zuan Jacomo, 78  
 Gambara P., 182  
 Gambara Veronica, 110  
 Gambarin Giovanni, 64  
 Gambaro Angiolo, 206  
 Gardane Antonio, 202  
 Garimberto Gerolamo, 246  
 Garin Eugenio, 11, 287  
 Garros M., 107  
 Garzoni Tomaso, 158, 165, 166  
 Garzoni, famiglia veneziana, 39  
 Gasbarri P., 26  
 Gaudenzi fra' Serafino (Giovanni Battista), O.E-  
 .S.A., 314  
 Gaverius Iodocus (Laetus), 127  
 Geanakoplos Deno J., 12, 13, 20  
 Gelli Giovan Battista, 197  
 Gemma, famiglia, 78  
 Gemma Isabetta, 79  
 Gemma Giulia, 79  
 Gemma Marietta, 79  
 Gemma Silvestro, 79  
 Gemma Zuan Battista, 79  
 Georges De Saxe, 25  
 Georges De Trebizonde, 24  
 Gérard Corneille, 11  
 Geremia, profeta, 60  
 Gerle Haus, 262  
 Gerlo Alois, 19, 205  
 Gerson Giovanni Jean, 64, 181, 246  
 Gesner Conrad, 321  
 Ghiselin, 107, 108, 110, 260  
 Ghizeghem, 260  
 Giaccaro Vincenzo, 188  
 Giacomo IV re di Scozia, 33  
 Giacomo Vincenzo, 188  
 Giacomo apostolo, 54  
 Giacon C., 88  
 Giacomo IV, re di Scozia, 33  
 Giallo, Jacopo Del, 70, 74  
 Giambellino, 34, 70

Giannantonio Pompeo, 205  
 Gibellini P., 176  
 Giberti, vescovo, 184  
 Giberti Gian Matteo, 246  
 Gilly C., 223  
 Gilson E., 88  
 Ginanni P.P., 243  
 Ginzburg Carlo, 173, 174, 191, 279  
 Giannini Girolamo, 193  
 Gioacchino da Fiore, 223  
 Giocondo (fra) Giovanni da Verona, 32, 34, 40  
 Giolito Gabriele, 160, 161, 169, 193, 243, 291, 293,  
 295  
 Giolito Giovanni, 1521, 159, 193  
 Giorgio (Zorzi) Francesco, 89  
 Giorgio di Trebisanda, 210  
 Giorgio Siculo, 217, 312  
 Giorgio Trapezunzio  
 Giorgione, 34, 36, 38, 43  
 Giovanni Battista, 240  
 Giovanni Crisostomo, santo, 13, 63, 102, 174  
 Giovanni di Jandun, 60  
 Giovanni Hus, 60  
 Giovanni Wicliff, 61  
 Giovanni, apostolo, s., 94, 95, 223, 229, 230, 234,  
 235, 236, 237, 238, 239, 240  
 Giovannini Desiderio, 197, 198  
 Giovannini Ercole, 198  
 Giovannini Girolamo, 194, 196, 197, 198, 199,  
 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207  
 Giovannini Lattanzio, 198  
 Giove, 34, 138, 199, 200, 201, 202, 309  
 Giovenale, 118  
 Giovo Paolo, 202, 203  
 Giraldi Cinthio Giovan Battista, 196, 322  
 Giraldi Lelio Gregorio, 165, 215, 246, 313  
 Girolamo, santo, 19, 33, 54, 102, 169, 174, 223,  
 229, 234, 237, 239  
 Giulio da Milano (Giulio della Rovere), 77  
 Giulio II (Giuliano della Rovere), 14, 15, 34, 117,  
 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 307, 309, 310,  
 339  
 Giunta Filippo, 67, 345  
 Giunta L.A., 107, 108  
 Giustinian Tommaso, 33, 40, 41, 42, 43, 44, 45  
 Giustianiani Alvise, 100  
 Giustiniani Lorenzo, 172  
 Gjivoje Marinko, 250  
 Glavičič Branimir, 250  
 Gliozzi G., 312  
 Godi Carlo, 195  
 Godin A., 121  
 Goyard Fabre S., 285  
 Gombert Nicolas, 251  
 Gondola Nicolò Giovanni, 252  
 Gonzaga, famiglia, 182

Gonzaga Laura, 8  
 Gonzaga Lucrezia, 173, 175, 290, 291, 292, 295, 346, 347, 348  
 Gonzaga - Paleologo Margherita, 90  
 Gonzaga Mario, 198  
 Gonzaga Vespasiano, 290  
 Gorgia, 134  
 Gossaert J., 346, 347  
 Gozzadini G., 14  
 Gozzano Guido, 31  
 Granata Luigi, di, 246  
 Grapheus, 109  
 Gratia Dei Antonio  
 Gravina Domenico, 61, 62  
 Gregorii, Gregorio de, 89, 167, 116, 185, 190, 316  
 Gregorio di Nissa, 246  
 Gregorio Nazianzeno, 23, 24, 25, 246  
 Gregorio XIII, papa, 194  
 Grendler Paul F., 76, 83, 132, 193, 200, 205  
 Gribaldi M., 223  
 Griffio, 108  
 Griguolo Primo, 289, 290, 292  
 Grimaldi, fam., 169  
 Grimaldi Robbio Pellegro, 246  
 Grimani Domenico, 122  
 Grisoni Ludovica, 80  
 Gritti Andrea, 345  
 Gritti, famiglia, 345  
 Grocyn (William), 13  
 Gropper Johann, 246  
 Groto Luigi, 6, 7, 8, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 344, 346, 347  
 Grunnius Lambert, 13, 15  
 Grynaeus Michel, 194  
 Gryphe Sébastien, 204  
 Gualandi Giovan Battista, 165, 160  
 Gualandi Giovanni Bernardo, 152, 155, 156  
 Guarini Marco Antonio, 313  
 Guarino da Verona (v. Veronese Guarino)  
 Guazzo Stefano, 149, 154, 156, 165, 166  
 Guerini Vincenzo  
 Guerrini P., 168, 177  
 Guevara Antonio, 163, 247  
 Guglielmo di Ockham, 60  
 Guglielmo di Saint-Amour, 61, 329  
 Guicciardini Francesco, 147  
 Guicciardini Lodovico, 147, 148, 149, 155  
 Guidi José, 196  
 Gutemberg, 105  
 Halkin Leon-E., 11, 22, 76, 205, 282  
 Harwell Edmund, 73  
 Heckel Wolff, 263  
 Hein L., 92  
 Henderson J.R., 316  
 Henestrosa Luis Venegas de, 262, 263  
 Henri (Enrico) VII, 13  
 Henri (Enrico) VIII, 13, 22  
 Hercule (v. Ercole)  
 Hermansz Gulielmus (Goudanus), 119  
 Hermogene (Ermogene), 23, 24, 133, 210  
 Herph Enrico, 246  
 Hesse Eoban, 316  
 Hevitt H., 106, 107  
 Hilgers Joseph, 195  
 Hirsch Rudolph, 105  
 Holbein Hans, 19  
 Holborn H., 216  
 Homere (Omero), 23, 25  
 Horne Philip R., 311, 312  
 Hoven René, 76  
 Hovius Johannes, 125  
 Hurtado De Mendoza Diego, 73  
 Husner Fritz, 23  
 Hutten, Ulrich von, 123, 124, 320, 325, 326  
 Ickx Johan, 118  
 Imberti Domenico, 197  
 Inghirami (Fedra) Tomasso [Pietro], 127  
 Innocenzo III, papa, 336  
 Iorga N., 20  
 Isaac il Siro, 246  
 Isaac H., 107, 108, 109, 110  
 Isabetta, cugina di Franceschina de Ronchis, 84  
 Isabetta, cugina di Marietta Gemma, 79  
 Isaia, 54  
 Ismail I, scia di Persia, 37  
 Isocrate, 315  
 Jacobson Schutte Anne, 75, 77  
 Jandun, 61  
 Jedin H., 88  
 Jeppesen Knud, 109  
 Jisewin Jozef, 117, 118, 120, 123, 344  
 Johannes Flamengus, 252  
 Josi Enrico, 101  
 Josquin des Près, 106, 107, 108, 109, 110, 252, 260  
 Judenküng Hans, 261  
 Kapor Ambroz, 250  
 Kaeppli Th., 170  
 Kaske C.V., 142  
 Kempis, 118  
 Kinkeldey Otto, 105  
 Knott B.I., 136  
 Knox D., 241, 243  
 Kolumbič Nikica, 250, 251  
 Koster (J.A.), 23, 25  
 Kristeller Paul Oskar, 12, 117, 118, 314  
 Kuntz Marion Leather, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 344, 347

Lampridio Benedetto, 202  
 Lando Ortensio, 132, 160, 164, 165, 175, 176, 198, 212, 290, 291, 292, 293, 294, 346, 347  
 Lanzoni Giacomo, 325  
 Lanzoni Isabella, 325  
 Lapidida Erasmus, 110  
 La Rue Pierre de, 108, 109, 110  
 Lascaris Giano, 32, 40, 41  
 Laski (Johann), 23  
 Lasso, Orlando di, 252  
 Latimer William, 13  
 Lattanzio, 315  
 Laureti, Laureto, 276, 279, 280, 281  
 Lauro Pietro, 76, 165  
 Lefèvre d'Étaples Jacques, 316  
 Leonardo, 347  
 Leone X, papa, 15, 25, 26, 40, 65, 125, 127, 128, 212  
 Leoni Ambrogio, 31, 38, 41, 45  
 Leonico Niccolò, 157, 298, 311  
 Leonida, 148  
 Lesowshi W., 214  
 Lesure Francois, 106  
 Leto Pomponio, 308  
 Letocha D., 282  
 Levi A.H.T., 124  
 Libanio, 320  
 Liburnio Nicolò, 158, 159  
 Lily William, 319  
 Linacre Thomas, 13  
 Lincurio Alfonso, 223  
 Lippomano, famiglia veneziana, 39  
 Lisia, 300  
 Livraghi Giancarlo, 198  
 Lodo Antonio, 279  
 Loyola Ignazio di, 54  
 Lollio Alberti, 172, 290  
 Lombardelli Orazio, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247  
 Lombardo Tullio, 34  
 Longino, 136  
 Longo Nicola, 195  
 Longolio Cristoforo, 308  
 Lonitzer (Linocerus) Johannes, 316, 321  
 Loredan Andrea, 38  
 Loredan Leonardo, 36  
 Lorio Lorenzo, 185, 190  
 Loschi (Losco), famiglia, 81  
 Loschi Antonio, 81  
 Loschi Antonio Nicolò, 81  
 Loschi Aquilina, 81, 82  
 Loschi David, 81  
 Loschi Marco, 81  
 Lotto Lorenzo, 32  
 Lovaria Bartolomeo, 94  
 Lovaria Bernardo, 194  
 Lovaria Brandimarte, 94  
 Lowry M.J.C., 13  
 Lubieniecki S., 92  
 Luca evangelista, 236  
 Lucano, 118, 153  
 Lucchetta F., 88  
 Luciano di Samosata, 122, 123, 133, 173, 200  
 Luigi XII, re di Francia, 14, 32  
 Luisi Francesco, 106, 257  
 Lullino Giovanni, 110  
 Lupi Johannes, 261  
 Lutero Martin, 6, 18, 26, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 72, 182, 223, 308, 335, 336, 343  
 Luzio Alessandro, 335  
 Machiavelli Niccolò, 36, 131, 140, 307, 308  
 Maddalia (personaggio), 75, 76, 80, 83  
 Madruzzo, cardinale, 291  
 Maestri Delmo, 183  
 Maffei Alvise, 82  
 Maggi Vincenzo, 176, 177, 181, 186  
 Maianzi Alfonso, 313  
 Maimonide, 51  
 Mainardi Agostino, 92  
 Mainardi Giovanni, 311  
 Maitre H.B., 53  
 Malatini Senior Orfeo, 99  
 Malavasi Stefania, 279, 289, 292, 295, 346  
 Malipiero Girolamo, 196  
 Malmignati Vincenzo, 292, 295  
 Manara don Ludovico, 327  
 Manara Francesco, 327  
 Mander Carel von, 346  
 Mandricardo S., 196  
 Manelfi, 233, 291  
 Manetti Gabriele, 52  
 Manfroni Giovanni Paolo, 290  
 Mann Phillips, 18  
 Mann-Philipp Mrs., 5, 6, 12, 25  
 Manservigi E.A., 314  
 Mantese G., 292  
 Mantova Benavides Marco, 99  
 Mantovano Battista (v. Spagnoli Battista)  
 Manuzio, fam., 316  
 Manuzio Aldo, 5, 6, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 35, 40, 41, 42, 44, 45, 67, 88, 108, 109, 121, 158, 159, 160, 297, 299, 345  
 Manuzio Federico, 17  
 Manuzio Francesco, 17  
 Manuzio Manuzio, 17  
 Manuzio Paolo, 152, 165, 166, 179, 241, 312  
 Manzoni Alessandro, 310  
 Maometto, 37, 54  
 Marangoni Michela, 297  
 Marcato D., 280  
 Marc'hadour Germain, 118

Marcel Raymond, 12, 22, 117  
 Marcello Marco, 81  
 Marco evangelista, 230  
 Marco, santo, 35, 36  
 Marchetti Valerio, 227, 230, 347  
 Marchetti G.F., 189  
 Marchi Gino, 271, 273, 276, 279, 292  
 Marcolini Francesco, 169  
 Maresio Flavio, 136  
 Marescotti G., 24, 242  
 Margolin Jean-Claude, 6, 8, 11, 24, 67, 69, 152, 282, 299, 311, 343, 346  
 Markish Simon, 225, 226, 229  
 Maria Concetta, suora a Piove di Sacco, 81  
 Marietta, maestra di scuola, 83  
 Marlier Georges, 11  
 Marlorat Augustin, 60  
 Marsh E., 242  
 Marsilio da Padova, 60, 61  
 Martelli Sebastiano, 205  
 Martellozzo Forin Elda, 72  
 Martens Thierry, 23  
 Martin John, 77  
 Martini G., 138  
 Martini H.J., 105, 108, 110  
 Martinengo Celso, 174  
 Martinengo Fortunato, 167  
 Martinengo Ulisse, 78  
 Martyn J.R.C., 124  
 Marulić Marko, 250  
 Marziale, 118  
 Massimi Massimo, 104  
 Massimiliano I, imperatore, 35, 36, 123, 168, 250  
 Matteo, evangelista, 63, 101, 230, 291  
 Mattioli Emilio, 201  
 Mazzarelli Achille, 274  
 Mazzarelli Domenico, 272, 273, 274, 290  
 Mazzarelli G. Battista, 274  
 Mazzarelli Sebastiano, 273  
 Medici, Giovanni de' (v. Leone X)  
 Medici Sisto, frate, 294  
 Melantone Filippo, 56, 60, 159, 316, 320  
 Melchisedec, 52  
 Meyer K., 105, 106  
 Memmo Giovanni Maria, 243  
 Menato M., 190  
 Menegazzo Emilio, 99  
 Mercati Angelo, 145, 206  
 Mercurio, 5, 6, 32, 38, 80  
 Merici Angela, 173  
 Mettra Claude, 5  
 Mesnard P., 134  
 Mexia Pero, 158  
 Miani Girolamo, 33, 173, 180  
 Michel Susanne, 198  
 Michelangelo, 70, 110, 122  
 Michelet Jules, 5  
 Michiel Marcantonio, 43  
 Mignani Laura, 173  
 Milani Alessandro, 244  
 Milio Lanfranco de, 167  
 Miller Clarence H., 69, 70, 139  
 Minerva, 6  
 Misinta, 170  
 Mocenigo Alvise, 32  
 Molinet Jehan, 262  
 Molza Francesco Maria, 142, 203  
 Molza Torquinia, 142  
 Mondognetto, 246  
 Montaigne Michel de, 154, 158  
 Montfaucon, Bernard de, 60, 61  
 Moran M., 277  
 Morato Fulvio Pellegrino, 6, 210  
 More John, 24  
 Moreni Domenico, 197  
 Morghen Giovannella, 68  
 Moro Giovanni, 24, 72, 343  
 Moro Tommaso, 6, 67, 69, 101, 124, 132, 133, 214, 291, 308  
 Morrog A., 106  
 Moscone Carlo, 292  
 Mosé, 52  
 Mosellanus Petrus, 124  
 Mouton, 108, 109, 119  
 Muller G., 88  
 Müller Johannes detto Regiomontano, 43  
 Murner Thomas, 65  
 Musuro Marco, 20, 21, 26, 41, 42, 45  
 Muzio Girolamo, 246  
 Nanni Domenico, 166  
 Nanni Francesco, 183  
 Nanni Mirabelli Domenico, 149  
 Nardello M., 292  
 Nardi Baldassare, 61, 87, 88  
 Nasco Ian, 252  
 Nassino Pandolfo, 168, 174  
 Natali E., 241  
 Nausea F., 88  
 Navagero Andrea, 36  
 Negri Arnoldi Francesco, 92, 101  
 Negri Carugini Rita, 279  
 Nesen William, 299  
 Nettuno, 32, 38  
 Newsidler Haus, 262  
 Nicolini G. Antonio, 190  
 Nicolini Pietro, 188  
 Niccoli Ottavia, 241, 242  
 Nietzsche F., 30  
 Niger Franjo, 105, 251  
 Niger Toma, 250  
 Nobili Francesco, detto Cherea, 38

Noble J., 108  
 Noblitt T.L., 108  
 Noè, 52  
 Nolhac, Pierre de, 11, 14, 21, 26, 117, 297, 298  
 Novaković Darko, 251

Obrecht, 107, 109, 110, 261, 262, 263  
 Ockeghem, 107, 260, 261  
 Ochino Bernardino, 77, 82, 219  
 Oddo (famiglia), 348  
 Olesnicki Nikolaus, 98  
 Oliva G., 297  
 Olivieri Achille, 5, 8, 70, 78, 79, 81, 87, 88, 100, 102, 168, 177, 182, 271, 278, 286, 343, 346, 348  
 Olivieri Secchi S. (vedi Secchi.Olivieri Sandra)  
 Omero (v. Homere)  
 O' Meara E.J., 106  
 O' Malley J.W., 127  
 Oporinus Johann (Johannes), 54, 316  
 Opsopaeus Vincentius, 320  
 Orazio, 118, 278  
 Origene, 13, 63, 94, 102, 174, 218, 219  
 Orlandini Traverso Edilia, 102  
 Orsini Leone, 74, 205  
 Ortelio, 54  
 Orthogonus (Ortrogone) personnage, 17, 45  
 Osiander, 92  
 Orzechowshi Stanislaw, 92  
 Ottello Gasparo, 99  
 Ottoni Luciano degli, 173, 191  
 Ovidio, 7, 118, 199

Pace Richard, 298  
 Pacioli Luca, 40, 43  
 Padoan Giorgio, 334  
 Padovano Giovanni, 169  
 Paix Jacob, 263  
 Paleotti Gabriele, 6  
 Palladio Andrea, 8, 295  
 Palladio Blosio, 203  
 Pallavicino Gasparo, 258  
 Panarelli, famiglia, 82  
 Panarelli Caterina, 79, 82  
 Panarelli Teofilo, 79, 82, 83  
 Panarelli Virginia, 82, 83  
 Panciroli Guido, 89  
 Panigai Francesco, 80, 81  
 Panini (edit.), 155  
 Panizzati Niccolò, 298  
 Paolini Ludovico, 179  
 Paolo da Venezia (frate), 64  
 Paolo Diacono, 315, 320  
 Paolo Egineta, 320  
 Paolo II papa, 150  
 Paolo III papa, 51  
 Paolo IV, papa (Gian Pietro Carafa), 55, 66, 99,

206, 312  
 Paolo V, papa, 60, 66  
 Paolo, apostolo s., 64, 76, 101, 102, 203, 219, 235, 285, 347  
 Papadopoli Nicolò Comneno, 100  
 Parabosco Giordano, 289, 294  
 Partenio Bernardino, 92  
 Parto Girolamo, 82  
 Paruta Niccolò, 228  
 Paschini Pio, 101  
 Passadore Francesco, 105  
 Passano Giovan Battista, 198  
 Passano, Isabella da. (vedi Frattina, Isabella della)  
 Passen A.M. von, 147, 148  
 Pastore Alessandro, 173, 179, 311  
 Pastore Stocchi M., 272  
 Pastorello Ester, 16  
 Patrizi Francesco, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 163  
 Patrizi Giorgio, 131  
 Pattison Bruce, 106  
 Paungatner, 54  
 Pausanias (Pausania), 23, 25  
 Pederzano G. Battista, 190  
 Pegrari Maurizio, 161  
 Pellegrini Alfonso, 168  
 Pellegrini Antonio, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74  
 Pellegrini Marco, 72  
 Pellizzari Niccolò, 78, 81, 104  
 Penello Stefano, 169  
 Pepoli, famiglia, 8, 346  
 Pepoli Isabella, 8  
 Pepoli Laura, 348  
 Perini Leandro, 67, 68, 344, 345, 346, 347  
 Perna Pietro, 131  
 Peroni V., 168  
 Perotti Niccolò, 119  
 Persio, 118  
 Pesaro Girolamo, 158  
 Pesenti Michele, 110  
 Pesenti T., 89  
 Petanić Felix, 250  
 Petitmengin Pierre, 24  
 Petrarca Francesco, 31, 108, 119, 138, 171, 172, 178, 180, 188, 200, 202  
 Petrucci Armando, 105, 295  
 Petrucci Ottavio, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 11, 258, 259, 260  
 Peyronel Rambaldi Susanna, 80, 81  
 Peroni V., 168  
 Pezzolo Paolo, 68  
 Phalèse Pierre, 262  
 Piaia Gregorio, 59, 60  
 Piantanida Sandro, 198  
 Piazza Antonio, 99

Piccolomini Alessandro, 246  
 Piccolomini Enea Silvio: (v. Pio II)  
 Piccolomini Francesco, 272, 287  
 Picker Martin, 109  
 Pico della Mirandola Giovanni, 118, 120, 135  
 Pico Gianfranco, 215, 218  
 Pictorius, 165  
 Pietro, apostolo, s., 62, 63, 64, 219  
 Pifaro Nicolò, 110  
 Pighius (Pigge), Alberto, 61  
 Pigna Giovanni Battista, 322  
 Pin Corrado, 59  
 Pindaro, 23, 344  
 Pineau J.B., 124  
 Pinelli, famiglia, 279  
 Pinotti don Giacomo, 327  
 Pio Alberto, principe di Carpi, 17, 18, 61, 77, 184  
 Pio Giovanni Michele, 198  
 Pio II, papa, 64, 65, 118, 119  
 Pio V, papa (Michele Ghislieri), 246  
 Pirckheimer Willibald, 25, 65  
 Pisani, famiglia veneziana, 39  
 Pisano Bernardo, 108, 110  
 Pisano Luigi, 158  
 Pitagora, 43, 211  
 Piur Baldassarre de, 326  
 Plamenac Dragan, 251, 252, 253  
 Plantin, 54  
 Platone, 22, 23, 43, 102, 134, 189, 246, 308  
 Plauto Tito Marzio, 38  
 Plinio il giovane, 32, 35  
 Plinio il vecchio, 32  
 Plutarco, 23, 24, 25, 148, 150, 165, 172, 246, 315, 347  
 Pluto, 71  
 Poetino (il), 79  
 Pole Reginald, 99, 173, 179, 181  
 Poliziano Angelo, 51, 73, 118, 120, 135  
 Polo Girolamo, 197  
 Polydorus Vergilius, (v. Virgilio Palodoro)  
 Pomponazzi Pietro, 88, 311  
 Pomponio Mela, 321  
 Pontano Giovanni Gioviano, 123, 133, 149, 200, 201  
 Porcia Muzio, conte di, 80  
 Pordenone Licinio, Antonio Giovanni da, 70  
 Porcellaga Giulio, 178  
 Porrino Paolo, 142  
 Porto Manfredo da, 289, 295  
 Portensio L., 167  
 Possevino Antonio, 198  
 Postello Guglielmo, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 343, 347  
 Pouchelle M.-Ch., 243  
 Povoletto C., 271  
 Pozzi G., 243, 244  
 Pozzi M., 183  
 Pozzi Regina, 312  
 Prata Creusa Florido, contessa di, 76, 77  
 Prata Giovanni Florido, conte di, 76, 77  
 Pratello Jacopo, 83  
 Priuli (banco), 40  
 Priuli Alvise, 181  
 Priuli Girolamo, 35, 37  
 Procaccioli Paolo, 70  
 Prodi Paolo, 313  
 Pradico, 134  
 Promis C., 243  
 Properzio, 118  
 Prospero Adriano, 173, 174, 190, 246, 280, 312  
 Prudenzio, 118  
 Psello, 51  
 Ptolémée, (Tolomeo), 19  
 Pullini G., 67  
 Puskin A., 30  
 Putelletum Antonium, 246  
 Quadrio F.S., 292  
 Quarto, famiglia, 78  
 Quarto Laura, 78, 83  
 Quarto Oddo, 78, 83  
 Querengo, famiglia, 278, 279  
 Querengo Antonio, 272, 277, 278  
 Querengo Flavio, 272, 278  
 Querini Vincenzo, 40, 41, 42, 43  
 Quevedo, 30  
 Quintiliano, 24, 118, 210  
 Quistelli, 184, 186, 188, 189  
 Quondam Amedeo, 105, 106, 147, 170, 196, 295, 347  
 Quéatif Jacques, 198  
 Rabelais François, 311, 343  
 Raffaelli Renato, 312  
 Raffaello, 122  
 Raimondi F., 133  
 Ramakus G., 108  
 Ramello L., 297, 301  
 Ramis De Pareya B., 105  
 Ramo Pietro, 294  
 Rampazetto Francesco, 252  
 Raphael Niccolò di, 106  
 Ravisio Testore (Jean Tixier de Révisy), 149, 161, 165, 166  
 Raynaud Théophile, 62  
 Reedijk Cornelius, 124, 125  
 Reese Gustave, 106, 251  
 Regiomontano (v. Müller Johannes)  
 Renata di Francia, duchessa di Ferrara, 76  
 Renato Camillo, 92  
 Renano Beato, 297, 299, 300  
 Renaudet Alphonse, 67, 88, 100, 101, 117, 302

Renaudet Augustin, 11, 13, 14, 15, 17, 21  
 Renda Umberto, 334, 335, 337  
 Renouard A.A., 17  
 Resendius Andreas, 124  
 Reusch Franz Heinrich, 195, 316  
 Revel J., 277  
 Rhegius Urban, 77  
 Riario Raffaello, 122, 127  
 Ricchieri Ludovico Maria (vedi Celio Rodigino)  
 Riccoboni Antonio, 7, 8, 273, 278, 279, 280  
 Ricottini Marsili - Libelli Cecilia, 197  
 Rinaldi A., 336  
 Rivare E.A., 174  
 Rizzi Franco, 346  
 Robortello F., 133  
 Rocaberti, Juan Tomás de, 61  
 Rogerus Servatius, 122, 126  
 Romagnoli D., 241, 245  
 Romanin Samuele, 67, 68  
 Romano Aldo, 32  
 Romano Laura, 329  
 Romano Ruggero, 313  
 Romano S.F., 92  
 Romolo, 71  
 Roncale, famiglia, 6, 284, 438  
 Roncalli Giovanni Domenico, 290, 292, 295  
 Ronchini A., 91  
 Ronchis, Franceschina de, 83, 84  
 Rosa M., 173, 190, 277  
 Rose P.L., 133  
 Rosello Lucio Paolo, 72, 89  
 Roseo Mambrino, 163  
 Rossetto A., 110  
 Rossi Franco, 107, 257, 260  
 Rossi Niccolò di Aristotele, (v. Zoppino Niccolò)  
 Rota Bernardino, 203  
 Rota Giacomo, 89  
 Rotondò Antonio, 91, 92, 93, 199, 312  
 Rovere Marco Vigerio della, 291  
 Rovetta, 198  
 Rozzo Ugo, 69, 182, 193, 195, 196, 204  
 Rousseau, 346  
 Ruccellai Annibale, 193, 194  
 Ruccellai Bernardo, 21, 39, 40  
 Ruffini E., 90  
 Ruffini F., 90, 91, 93  
 Ruffo Vincenzo, 252  
 Rummel Erika, 15  
 Runciman Steven, 20  
 Ruscelli Girolamo, 81, 82, 83, 177, 178, 289, 293, 294  
 Ruzzante (vedi Angelo Beolco)  
 Ryd Valerius Anselmus, 321  
 Saba (o Sabba) da Castiglione, 242, 246  
 Sabellico Marcantonio, 246  
 Sabio (de), fam., 316  
 Sacchetti Francesco, 304  
 Saccu Letizia, 90  
 Sadoletto Jacopo, 18, 219, 245  
 Saitta Armando, 312  
 Salarino Eusebio, 91  
 Salicato Altobello, 193, 197  
 Salmasso Raffaella, 283  
 Salomone, 7, 211  
 Sallustio Crispo Gaio, 32, 36, 39, 118  
 Salutati Coluccio, 52  
 Salviati card. Giovanni, 313  
 Sambin Paolo, 99  
 San Bonifacio Ludovico, 104  
 Sandal Ennio, 170, 171, 172, 176  
 Sannazaro Jacopo, 110, 203  
 Sannio (= N. Franco), 199, 200, 202, 203, 204  
 Sansovino Francesco, 38  
 Sansovino Jacopo, 38, 70, 73, 147  
 Santeramo Pietro, 121  
 Santinello Giovanni, 59, 62  
 Santoro Marco, 69  
 Sanudo (o Sanuto) Marino, 34, 37, 76  
 Saraceni G. Michele, 206  
 Sarpi Paolo, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 272  
 Sartori Claudio, 105, 106, 107, 110  
 Sasso Panfilo, 110  
 Sassoferrato Olimpo da, 110  
 Sauli Stefano, 179  
 Savonarola Girolamo, 172, 329  
 Savorgnano Girolamo, 253  
 Scardeone Bernardino, 99, 100, 101, 102, 103, 104  
 Scarpagnino, (v. Abbondi Antonio)  
 Scarpati Claudio, 160  
 Schwenckfeldt, 54  
 Schlic Arnolt, 261  
 Schmid A., 106  
 Schmitt C., 3, 87  
 Schöffler P., 105  
 Schutte Jacobson A., 75, 77, 100  
 Sciutto F., 91  
 Scotto Amedeo, 106  
 Scotto Girolamo, 252, 253  
 Secret Francois, 51  
 Sefora, 63  
 Secchi Olivieri Sandra, 271, 273, 274, 278, 344  
 Seidel Menchi Silvana, 12, 60, 61, 69, 72, 74, 75, 78, 79, 81, 83, 84, 89, 90, 100, 109, 117, 132, 150, 151, 165, 167, 168, 169, 174, 175, 177, 184, 185, 188, 190, 200, 203, 206, 214, 218, 244, 272, 278, 279, 281, 282, 290, 291, 297, 313, 330, 336, 338, 340, 341, 345  
 Selmi Elisabetta, 167, 171, 172, 347  
 Seneca Lucio Anneo, 24, 172, 246, 303  
 Senofonte, 246  
 Serafino Aquilano, 202

Serafino de Fermo, 246  
 Sercambi Giovanni, 33  
 Sereni Agostino, 77, 78  
 Sereni Chiaretta, 77  
 Serrai Alfredo, 149  
 Serse, 37  
 Serveto Michele, 93, 219, 221, 223, 311  
 Sessa, 108  
 Sestola Giovanni da (frate), 276, 277  
 Seta Valerio, 60  
 Severi Francesco, 312, 314  
 Sicardi Enrico, 194  
 Siculo Giorgio (v. Giorgio Siculo)  
 Sigismondo II Augusto (re di Polonia), 221  
 Sigismondo Giovanni, principe di Transilvania, 90  
 Silber Marcello, 107  
 Silva Michele di, 158  
 Simoncelli Paolo, 204  
 Sisto IV, papa, 71  
 Sisto V, papa, 69  
 Sixt Christian Heinrich, 100  
 Skjavič Julije (Schiaveti/o Giulio), 252, 253  
 Socrate, 134  
 Soderini Piero, 39  
 Sofocle, 14  
 Solfaroli Camillocci D., 172, 179  
 Solimano, 51  
 Somasco G. Battista, 179  
 Sotomayor Antonius A., 73  
 Sozzini (Socini) Fausto, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 228, 229, 230, 231, 233, 236, 237, 238, 239  
 Sozzini Lelio, 93, 94, 95, 96, 228, 229; 229, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239  
 Sowards (J.K.), 12  
 Spaccazocchi M., 106  
 Spagnoli Battista, 120, 172, 329, 336, 337, 338, 339, 340  
 Spavento Giorgio, 33, 38  
 Speciale Emilio, 207  
 Sperna Weiland J., 24  
 Speroni Sperone, 133, 141  
 Spiera Francesco, 100  
 Spinaccino Francesco, 259, 260, 261  
 Spineda Lucio, 197  
 Spini Giorgio, 204  
 Spinola F., 172  
 Squarzialupi, frate, 334, 335  
 Stabile G., 289  
 Stampa Gaspara, 294  
 Stancaro Francesca, 90, 91, 92, 93  
 Stazio, 118  
 Stella Aldo, 68, 73, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 100, 223, 279, 312, 347  
 Stella Bartolomeo, 171, 172, 173, 178, 179, 180, 189  
 Stella Gianfrancesco, 171  
 Stella Onorio, 171, 180  
 Stella (stampatori), 172, 176, 180, 182  
 Stella Vincenzo, 171  
 Steuco Agostino, 61  
 Stringari Antonio, 110  
 Stipčević Ennio, 249  
 Stuart Alessandro, 31  
 Svetonio, 315  
 Szczuki L., 90  
 Tafuri Manfredo, 67, 91  
 Tansillo Luigi, 203  
 Tarugi G., 205  
 Tasso Torquato, 166, 242  
 Tassoni Aiolfo, 327  
 Tebaldo Antonio, 110  
 Tedeschi J.A., 92  
 Tenenti Alberto, 71  
 Teodorico da Tuldal: (v. Diederik)  
 Teofilatto, arciv. di Bulgaria, 63  
 Teofilo Massimo, 80  
 Terenzio Afro Publio, 38, 118  
 Terzani Girolamo, 314, 327  
 Teocrito (Théocrite), 23, 25  
 Thiene Guetano, 179  
 Thiene Francesco, 289, 295  
 Thiene Sartorio, 289, 295  
 Thomas a Kempis, 118  
 Tomeo, 298  
 Thomson D.F.S., 15, 24  
 Tibullo, 118  
 Tiburzi Giacomo, 311, 312  
 Tiburzi Girolamo, 314, 321  
 Tiepolo Giacomo, 289  
 Timone, 162  
 Timoteo, discepolo di S. Paolo, 103  
 Tintore Giovanni, 105  
 Tiraboschi Girolamo, 100, 297  
 Tissoni Roberto, 197  
 Tito Livio, 8  
 Tiziano (v. Vecelio Tiziano)  
 Tizzano Lorenzo, 93  
 Tolomei Claudio, 202  
 Tolomeo, 43  
 Tomasini Giacomo Filippo, 100, 297  
 Tomitano Bernardino, 89  
 Tommaso d'Aquino, s., 61, 226  
 Torre Ludovico della, 171  
 Torrentino Lorenzo, 197  
 Torresani Andrea, 17, 45, 47  
 Torresani Federico, 47  
 Torresani Maria, 17  
 Torresano, 108  
 Toscanella Orazio, 289, 294  
 Tossignano Nocente da, 175

Tourn G., 238  
 Tournois G., 120  
 Tramontin Silvio, 61  
 Trapezunzio Giorgio, 118  
 Travi E., 176, 179  
 Trevor Roper, 87, 88  
 Trissino Alessandro, 78, 79, 81, 104  
 Trissino Gian Giorgio, 104  
 Troisio Luciano, 196  
 Tromboncino Bartolomeo, 110  
 Tucher H., 124  
 Tunstall William, 13  
 Turchetti M., 220  
 Turlini Damiano, 173, 181  
 Turri Vittorio, 334, 337  
 Turrini M., 245  
 Tyson G.P., 106  
 Ughi L., 280  
 Ulianich Boris, 59  
 Ulloa Alfonso, 246  
 Urban W., 90, 91, 93  
 Vaciaro L., 336  
 Vadian Joachim, 321  
 Valdés, Alfonso de, 77  
 Valdés, Juan de, 205, 209, 221, 336  
 Valentini Andrea, 178  
 Valeriano Pierio, 99  
 Valerio Massimo, 148, 150, 161, 246  
 Valgrisi Vincenzo, 75  
 Valla Giorgio, 190, 301  
 Valla Lorenzo, 7, 22, 52, 118, 119, 121, 188, 230, 231, 237, 239, 308  
 Valvason Faustina di, 80  
 Valvassorio Giovanni Andrea, detto il "Guadagnino", 101  
 Van Der Haeghen F., 17, 63  
 Varchi Benedetto, 203  
 Vareno Giovanni, 320  
 Vasoli Cesare, 78, 131, 132, 133, 142, 143, 145, 287, 343  
 Vassalini Giulio, 242  
 Vecellio Tiziano, 38, 70  
 Vedova Giuseppe, 100  
 Vendighino Sigismondo, 314  
 Vendramin (famiglia), 38, 40  
 Vendramin Andrea, 39  
 Vendramin Giovanni, 39  
 Venere, 199, 201  
 Veneziani P., 170  
 Ventura Comino, 197  
 Vergara Jean, 18  
 Vergerio Domenico, 78  
 Vergerio Pier Paolo, 64, 65, 77, 80, 82, 100, 172, 294  
 Vergine veneziana (Madre Giovanna), 52, 53  
 Veronese Guarino, 119, 172  
 Verrati Giovanni Maria, 280, 281, 288  
 Verrato G., 288  
 Vespasien (Vespasiano, imp.), 26  
 Vico G.B., 141  
 Vida, Cecilia de, 77  
 Vida, Nicolò de, 77  
 Vigonza Elena, 175  
 Vinay V., 91  
 Vinciguerra Antonio, 334  
 Violante Cinzio, 173  
 Virgilio Marone Publio, 7, 26, 118, 181  
 Virgilio Polidoro, 157, 165, 321  
 Visconti Gaspare, 110  
 Visconti Gian Galeazzo, 168  
 Visentino Franceschina, 79  
 Visentino Giuseppe, 79  
 Vitale Giano, 124  
 Vitrier Jean, 101, 118  
 Vivanti Corrado, 65, 313  
 Vives Jan Luis, 246  
 Vivolo Antonio, 160  
 Vocht H. de, 124  
 Voltaire, 346  
 Volterrano (Raffaele Maffei), 163  
 Volz Paul, 6, 7, 185, 186, 187, 347  
 Vrančič Antun (Verantius Antonius), 251  
 Vratovič Vladimir, 250, 251  
 Waszink J.H., 17  
 Weerbecke, 107, 108, 110  
 Werbach, 261  
 Weiler A.G., 20  
 Willaert Adrian, 102, 252  
 Williams Georges H., 87, 88, 90, 92  
 Wolff Etienne, 13, 18  
 Wotschke T., 90  
 Zambelli Paola, 74  
 Zampeschi Brunoro, 243  
 Zanchi Girolamo, 174  
 Zannetto (de), fam., 325  
 Zanotelli Alberto, 264  
 Zapolja Ivan, 251  
 Zappella Giuseppina, 68  
 Zarerio Alvise, 77  
 Zarsia, Nicolò di, 78  
 Zborowschi Pietro, 93  
 Zen Pietro, 37, 67, 69, 73  
 Zen famiglia, 345  
 Zeno Apostolo, 61  
 Zenoli Antonio, 69  
 Zesso G.B., 110  
 Zeusi, 70  
 Zille Ester, 100

Zoppini Agostino, 196  
Zoppini Fabio, 196  
Zoppino Nicolò, 23, 190, 205, 316  
Zoroastro, 142  
Zuanne de Anzolo, "samiter", 77

Zuliani Francesco, 193  
Zwingli Ulrico, 54, 209, 212, 214, 218, 223  
Zwinger, 54, 131  
Županović Lovro, 251

INDICE

- 5 **Achille Olivieri**  
*Presentazione*
- PARTE PRIMA  
ERASMO A VENEZIA  
EDIZIONI E LETTORI
- 11 **Jean Claude Margolin**  
Les fêtes vénitiennes d'Érasme: la  
cueillette des fruits mûrs, la  
préparation des moissons nouvelles
- 29 **Gino Benzoni**  
Venezia 1508
- 51 **Marion Leathers Kuntz**  
Guglielmo Postel e le idee erasmiane
- 59 **Gregorio Piaia**  
Schegge erasmiane nell'età  
di Paolo Sarpi
- 67 **Leandro Perini**  
Spigolature erasmiane
- 75 **Federica Ambrosini**  
Libri e lettrici in terra veneta nel  
sec. XVI. Echi erasmiani e  
inclinazioni eterodosse
- 87 **Aldo Stella**  
Influssi erasmiani sui riformatori  
radicali
- 99 **Massimo Bandini**  
In margine ed Erasmo: Bernardino  
Scardeone e la "Chiesa purificata"
- 105 **Francesco Passadore**  
Musica vocale e scelte editoriali  
nella Venezia del primo Cinquecento
- PARTE SECONDA  
GLI INTELLETTUALI  
DI FRONTE AD ERASMO
- 117 **Josef Ijsewijn**  
I rapporti tra Erasmo,  
l'umanesimo italiano, Roma e  
Giulio II
- 131 **Cesare Vasoli**  
Tracce erasmiane in Francesco  
Patrizi
- 147 **Amedeo Quondam**  
Nell'officina del classicismo:  
Erasmo e gli strumenti della scrittura
- 157 **Paolo Cherchi**  
Aspetti della fortuna degli  
«Apophtegmata»
- 167 **Elisabetta Selmi**  
Emilio degli Emili (1480-1531),  
primo traduttore in volgare  
dell'«Enchiridion militis christiani»



- Ugo Rozzo**  
193 Erasmo espurgato dai «Dialogi piacevoli» di Nicolò Franco
- Luca d'Ascia**  
209 Celio Secondo Curione, erasmista o antierasmista?
- Valerio Marchetti**  
225 Dall'esegesi erasmiana all'ermeneutica sociniana
- Ottavia Niccoli**  
241 Orazio Lombardelli: «Degli uffizi e costumi de' giovani», sopravvivenze erasmiane
- Ennio Stipčević**  
249 Erasmo. L'umanesimo in Croazia e la cultura musicale nel XV e XVI secolo
- Franco Rossi**  
257 Note sugli Oltramontani: Erasmo e le edizioni liutistiche
- PARTE TERZA  
ERASMO  
E LE CORTI PADANE
- Sandra Secchi Olivieri**  
271 Sulla fortuna di Erasmo a Rovigo: «I versi di Catone» di Girolamo Bonifacio

- Stefania Malavasi**  
289 La fortuna di Erasmo attraverso gli stampatori-tipografi dell'Accademia dei Pastori Fratregiani
- Michela Marangoni**  
297 Celio Rodigino e l'incontro con Erasmo
- Flaminio De Poli**  
307 Erasmo e Celio Rodigino. Due coetanei, due logiche, due Europe
- Guido Dall'Olio**  
311 Una biblioteca erasmiana a Ferrara nel '500: i libri di Domenico Bondi, medico e umanista
- Laura Romano**  
329 «I mali chierici». Il chierico corrotto in Erasmo, Folengo e Battista Mantovano
- Achille Olivieri**  
343 Il Rinascimento di Erasmo: il ruolo di Prudenza
- 349 Indice dei nomi
- 365 Indice



A. DÜRER, *Ritratto di Erasmo* (1520). (Disegno a carboncino su carta. Parigi, Louvre).



Gli studiosi erasmiani in visita alla Villa palladiana Molin-Avezzù (sec. XVI) a Fratta Polesine, 8 maggio 1993.  
Tra gli altri accompagnatori dal quarto a sinistra: Marion Kuntz, Federica Ambrosini, Luca d'Ascia, Guido Dall'Olio, Valerio Marchetti, Iozef Jisewin, Achille Olivieri, Leandro Perini, Jean-Claude Margolin, Cesare Vasoli, Amedeo Quondam, Gino Benzoni, Paolo Cherchi, Gregorio Piaia.

(foto di Claudio Scaranari)

## GRATULATORIA

Il Convegno e la pubblicazione degli Atti sono stati resi possibili grazie al concorso di favorevoli circostanze:

– l'adesione e la partecipazione di prestigiose istituzioni culturali italiane e straniere, in particolare, rappresentate da: Prof. JEAN-CLAUDE MARGOLIN, già Presidente del Centre d'Études supérieures de la Renaissance, Università di Tours (Francia); Prof. CESARE VASOLI, già Presidente del Centro Nazionale per gli studi sul Rinascimento, palazzo Strozzi, Firenze; Prof. Amedeo Quondam, già Direttore dell'Istituto di Studi Rinascimentali (Ferrara); prof. Paolo Cherchi, del Department of Romance Languages and Literatures, Università di Chicago (U.S.A.); Prof. JOZEF IJSEWIN, Humanistica Lovaniensia, Università Cattolica di Lovanio (Belgio); Prof. VINCENZO MILANESI, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova; Prof. ANTONIO RIGON, direttore del Dipartimento di Storia, Università di Padova;

– il Patrocinio e il generoso sostegno finanziario della Giunta Regionale del Veneto e del C.N.R. (Centro Nazionale di Ricerca) Roma, nonché del Comune e della Provincia di Rovigo.

Viva gratitudine inoltre, per i consigli ricevuti esprimiamo alla Prof. SILVANA SEIDEL MENCHI (Università di Trento) e al Prof. MARIO ROSA della Scuola Normale Superiore di Pisa.

Mario Cavriani  
*Presidente dell'Associazione Culturale  
Minelliana*

Achille Olivieri  
*Coordinatore scientifico  
del Convegno*

FINITO DI STAMPARE  
PER CONTO DELL'ASSOCIAZIONE CULTURALE  
MINELLIANA DI ROVIGO  
PRESSO  
GRAFICHE DIELE - STANGHELLA (PD)  
NEL MESE DI GENNAIO 1995

Volumi pubblicati della Collana:

- *Eresie, magia e società nel Polesine tra il '500 e '600*  
a cura di Achille Olivieri (1989)
- *Uomini, terra e acque. Politica e cultura idraulica nel Polesine tra '400 e '600*  
a cura di Franco Cazzola e Achille Olivieri (1990)
- *La Campagna a vapore. La meccanizzazione agricola nella pianura padana*  
a cura di Angelo Varni (1990, fuori collana)
- *Chiesa e società nel Polesine di fine Ottocento. Giacomo Sichirollo (1839-1911)*  
a cura di Gianpaolo Romanato (1991)
- *Giacomo Matteotti. La vita per la democrazia*  
a cura di Mario Quaranta (1993)
- *Francesco Antonio Bocchi e il suo Tempo (1821-1888)*  
a cura di Antonio Lodo (1993)
- *1951. La Rotta, il Po, il Polesine*  
a cura di Luigi Lugaresi (1994)
- *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500*  
a cura di Achille Olivieri (1995)