

ISSN 1122-4312



FONDAZIONE LUIGI FIRPO
CENTRO DI STUDI SUL PENSIERO POLITICO

STUDI E TESTI

25

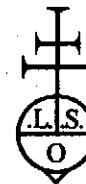
COMITATO NAZIONALE PER LE CELEBRAZIONI
DEL V CENTENARIO DELLA NASCITA DI BENEDETTO VARCHI

NUNC ALIA TEMPORA, ALII MORES

Storici e storia in età postridentina

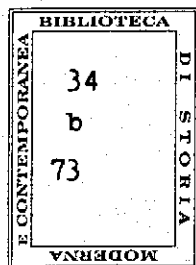
Atti del Convegno internazionale
Torino, 24-27 settembre 2003

a cura di
MASSIMO FIRPO



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMV

ISBN 88 222 5431 7



HEP 230
1.363.147

TO 01417744



ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



FONDAZIONE LUIGI FIRPO
CENTRO DI STUDI SUL PENSIERO POLITICO

STUDI E TESTI

25

COMITATO NAZIONALE PER LE CELEBRAZIONI
DEL V CENTENARIO DELLA NASCITA DI BENEDETTO VARCHI

NUNC ALIA TEMPORA, ALII MORES

Storici e storia in età postridentina

Atti del Convegno internazionale
Torino, 24-27 settembre 2003

a cura di
MASSIMO FIRPO



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMV



Questa pubblicazione è stata realizzata
con il contributo della

COMPAGNIA
di San Paolo

ISBN 88 222 5431 7

PREMESSA

Non credo sia necessario spendere molte parole sulle ragioni che hanno suggerito l'iniziativa di questo convegno. È sotto gli occhi di tutti, infatti, l'intensa stagione di rinnovato interesse della storiografia degli ultimi anni per la storia dell'istituzione ecclesiastica e della vita religiosa in età posttridentina. Un interesse che sembra aver messo in disparte le discussioni un po' astratte sui concetti di Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento, per entrare nel vivo dei concreti problemi storici di una stagione di profondo riassetto istituzionale e ideologico che, comunque la si guardi, ha lasciato un segno profondo e duraturo sulla Chiesa cattolica, della sua struttura istituzionale, della sua identità e autocoscienza storica, del suo ruolo magisteriale e pastorale e, con esso, dell'intera vita religiosa, sociale e culturale dell'Europa cattolica. Una stagione che sempre più chiaramente viene rivelando, almeno fino ai primi decenni del Seicento, tutta la sua complessità, le sue alternative ancora aperte e vitali, le sue linee interne di tensione e di conflittualità, sulle quali vale la pena di indagare e di capire, senza ridurle a formule stereotipate. Ma non è compito mio entrare nel merito di queste nuove prospettive storiografiche, sulle quali del resto lo svolgimento stesso dei lavori congressuali ha offerto molteplici spunti di riflessione e di dibattito. Non v'è dubbio che l'apertura al pubblico degli archivi del Sant'Ufficio e dell'Indice abbia offerto stimoli e documenti nuovi, sollecitato ricerche, proposto o riproposto temi oggi finalmente percorribili sulla base di fonti assai più corpose che non in passato. E non v'è dubbio che la stessa disastrosa perdita di quasi tutti i fondi processuali di tale archivio, con la conseguente irrimediabile mutilazione della memoria storica di uno straordinario patrimonio di voci dissonanti, di esperienze difforni dall'ortodossia, di tentativi di perseguire e proporre forme e indirizzi diversi di presenza cristiana nella società, abbia contribuito a spostare l'attenzione degli studiosi su prospettive di storia istituzionale, che non dovranno tuttavia dimenticare il senso e il valore di quelle voci, di quelle esperienze, di quei tentativi

condannati per sempre al silenzio. Sono apparsi libri importanti, sintesi coraggiose, che hanno offerto nuovi punti fermi e indicato nuovi problemi. Insomma, i lavori sono in corso e il cantiere degli storici della vita culturale e religiosa della prima età moderna appare ancora una volta particolarmente attivo e vivace.

Per questo è sembrato utile proporre un incontro tra studiosi impegnati su questi temi, ricercatori di formazione diversa, provenienti da molti paesi europei e nordamericani, per affrontare un problema forse fino a oggi restato un po' ai margini nei nuovi indirizzi di studio cui si faceva prima riferimento, vale a dire quello delle nuove prospettive, dei nuovi compiti, dei nuovi metodi, dei nuovi usi, delle nuove finalità del sapere storico fra Cinque e Seicento, della profonda dislocazione che esso conobbe in quei decenni. Ci è parso che si trattasse di una questione di particolare rilievo (oltre che di per sé interessante per storici di professione, soprattutto in una stagione in cui la rilettura fatiscente e la manipolazione spregiudicata del passato superano talora la soglia della decenza) per capire i profondi mutamenti intervenuti anche su questo terreno fra la prima e la seconda metà del secolo, fra la stagione di Niccolò Machiavelli e Francesco Guicciardini e quella di Cesare Baronio e di Scipione Ammirato. Davvero «nunc alia tempora, alii mores», come scriveva Carlo Sigonio, che suggeriva a Onofrio Panvinio: «Di gratia, impariamo a vivere et non stuccichiamo i vespai». Ci è parso insomma che valesse la pena di indagare con attenzione sulle nuove modalità di studiare, scrivere e utilizzare la storia in relazione all'erudizione e alla filologia, alle battaglie controversistiche in corso, alla teologia, all'agiografia, all'identità dei nuovi ordini religiosi, ai severi vincoli censori e autocensori imposti dopo il concilio di Trento in una realtà profondamente segnata dalla repressione inquisitoriale, dalla clericalizzazione della cultura, dal primato della norma teologica, dell'obbedienza e degli usi apologetici del sapere. E ci è parso opportuno non limitare questo sguardo all'universo religioso ed ecclesiastico, ma estenderlo anche alla storia civile e politica, alle nuove esigenze propagandistiche degli Stati e delle dinastie, alla storia delle città e delle famiglie, e indagarne esiti e propaggini anche in ambito europeo. Pur nell'inevitabile frammentarietà dei problemi e degli approcci, del resto, le stesse comunicazioni presentate al convegno qui raccolte e ancor più le discussioni spesso vivaci e stimolanti da cui furono accompagnate hanno confermato – io credo – l'opportunità di quell'iniziativa e la fondatezza di quel programma di lavori.

Non sta a me, naturalmente, entrare nel merito dei singoli contributi e del quadro complessivo che ne scaturisce, dei problemi che essi

chiariscono e di quelli che aprono. Il presente volume che – con qualche defezione – raccoglie gli atti del convegno attesta la molteplicità dei problemi affrontati, ulteriormente sviluppati nel corso della discussione, e la notevole qualità degli interventi. Mi auguro solo che si tratti di una prima tappa, cui altre seguiranno, in grado di preparare il terreno a sintesi oggi forse premature. Per parte mia posso solo ringraziare le persone e le istituzioni che hanno reso possibile l'iniziativa e contribuito alla sua organizzazione e alla sua riuscita: anzitutto, l'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento e il Comitato nazionale per le celebrazioni del V centenario della nascita di Benedetto Varchi, nel cui ambito essa si è collocata e dal quale ha tratto larga parte delle sue risorse finanziarie, e in particolare a Michele Ciliberto, presidente dell'uno e dell'altro, sulla cui sensibilità culturale e personale amicizia ho sempre potuto contare con una disponibilità davvero fuori del comune; a Gigliola Fragnito e Adriano Prosperi, che hanno offerto un contributo decisivo nel definire temi e problemi del convegno e nel disegnarne le linee portanti; se siamo riusciti a fare qualcosa di utile, larga parte del merito va ai loro preziosi consigli e alla loro fattiva collaborazione; alla Fondazione Firpo, e in particolare all'instancabile efficienza e cortesia di Anna Maccioni; al Dipartimento di Storia dell'Università di Torino; e infine – ma soprattutto – a tutti i partecipanti, venuti anche da molto lontano per condividere il loro sapere, le loro riflessioni, la loro passione intellettuale, la loro volontà di discutere.

Torino, maggio 2004

MASSIMO FIRPO

ABBREVIAZIONI

ACDF	Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede
ASV	Archivio Segreto Vaticano
ASVe	Archivio di Stato di Venezia
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
DBI	<i>Dizionario biografico degli Italiani</i> , Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960 e sgg.
RBV	Roma, Biblioteca Vallicelliana

PARTE PRIMA

STORIA DELLA CHIESA

SIMON DITCHFIELD
University of York

«HISTORIA MAGISTRA SANCTITATIS»?
THE RELATIONSHIP BETWEEN HISTORIOGRAPHY AND
HAGIOGRAPHY IN ITALY AFTER THE COUNCIL OF TRENT
(1564-1742 CA.)*

1. The distinction made between the two literary genres – hagiography and history – is of comparatively recent origin (emerging with any clarity only in the nineteenth-century). In the period under study, (from the publication of the decrees of the council of Trent to the establishment of chairs in Church history and Liturgy at the Collegio romano) – leaving to one side the predominantly classical corpus of *Historici profani et politici* – both hagiography and Church history writing were subsumed under the single label of *historia ecclesiastica* or *historia sacra*. This should help us to understand how in the West much of the role that since Georg Heinrich Pertz (1795-1876), Leopold von Ranke (1795-1886) and their associates has been associated with secular history writing, (which was to provide a progressive account of and apologia for the nation State), was once carried out, for rather different ends, by the cluster of genres that went to make up sacred erudition. These included not only civic chronicle and topographical description (embracing the *descriptio urbis* rhetorical genre), but also: episcopal calendar, lists of civic office holders, *registrum magnum*-type collections of privileges, collective biography (*viri illustri*) as well as saints' lives. In contrast to the Whig and secular mission of nineteenth-century historiography, these various genres could accommodate an engagement

* «During the writing and revision of this paper I have benefited much from the time and generosity of Franco D'Intino, Dermot Fenlon and Tamara Griggs. I would also like to acknowledge the interest shown by other participants at the Turin conference; and in particular to thank Adriano Prosperi for his insight and encouragement».

analysis, be proof of *historical* devotional practice? It is within such a context that my chapter will consider ways in which the Roman Church organised – and mobilised – its collective memory using the cult of saints during “the long Tridentine century” (1563–1742 ca). I will also consider possible reasons why this fundamental role of *historia sacra* remained overlooked for so long.

The argument for this chapter will be structured around three individuals. Firstly, Prospero Lambertini (1675–1758), who was elected pope in 1740, after the longest conclave in modern times, taking the name of Benedict XIV in honour of his patron, Benedict XIII. Next, I want to consider Antonio Gallonio (1556–1605), Oratorian contemporary of Cesare Baronio and first biographer of Philip Neri. Finally, I wish to deal with the Jesuit director of the Estense Library in Modena, Girolamo Tiraboschi (1731–94), whose thematic, chronologically-arranged account of the rise and fall of Italy’s literary genius from the time of the Etruscans down to 1700, the *Storia della letteratura italiana* (1772–82; rev. edn. 1787–94) still haunts Italy’s cultural self-understanding. Each of these figures is emblematic of a theme with which I intend to deal. Benedict XIV is the Pope who assuredly best exemplifies what may be considered to be that most Tridentine of traits: that is: a highly developed awareness of the central role played by saints and the literature surrounding them (from liturgical offices and saints’ *Vitae* to fully-documented narratives of Church history) in accessing and mobilising the cultural (and cultic) memory of the Roman Church. Antonio Gallonio, meanwhile, is a figure whose activities allow us to appreciate the wider context of the Oratorian project which was designed to research and celebrate the historical continuity demonstrated by the liturgical life of the Roman Church, as reflected in the cult of saints. The more usual focus on Cesare Baronio has tended to emphasise the external role of *historia sacra*, as a weapon of polemic directed towards Protestant heretics, at the expense of its vitally important internal role as preserver of the particular devotions of the Roman Church within the context of the latter’s universal claims. Lastly, consideration of Tiraboschi’s *Storia della letteratura italiana* and its subsequent influence via De Sanctis and Croce down to Eric Cochrane’s “decline-and-fall” narrative of Italian history writing; from the bright humanist peaks of Machiavelli and Guicciardini to the dark antiquarian troughs of a Pietro Maria Campi

with the past which allowed for particular as well as universal narratives to be constructed; local, regional as well as national (and supranational) identities to be articulated and defended, sometimes even simultane-

The role of the Protestant Reformation as midwife responsible for the healthy birth and precocious early growth of history as a polemical weapon for the construction and maintenance of confessional identity has long been recognised.¹ However, the traditional emphasis which foregrounds the duel of erudition between Flavius Illyricus (1520–75) and Cesare Baronio (1538–1607) has done much to obscure a highly significant fact. Before the *Magdaburg Centuries* were published (1562–74), within the space of a single decade (1552–1559), four major Protestant martyrologies were issued by Ludwig Rabus, Jean Crespin, Adriaen van Haemstede and John Foxe. All of them tried to make sense of the persecution of their fellow co-religionists by inserting their experience in a firmly historical interpretative narrative. Also, it is well to remember that the first published fruits of Baronio’s erudition was not the *Annales ecclesiastici* (1588–1607) but the historical/philological annotations and prefatory treatise to his edition of the *Martyrologium Romanum* (1586). In this context, for Roman Catholics, history was not so much ‘the guide to right living’ as reflected in Cicero’s hugely influential characterisation of the past’s role as reservoir of *inventio* (*De Oratore*, I, ix, 36), so much as the guide to and guarantor of sanctity and saints’ cults. Not only was chronology fundamental to the revised Second Nocturn Martin’s readings from the lives of saints for the Roman Breviary of 1568, but even where historical evidence of the existence of early and/or obscure saints was lacking, demonstration of continuity of cult (of at least 200 years) was required.² The latter, was also invariably an exercise in historical scholarship. Although Roberto Bellarmine drew an elegant distinction between historical and liturgical criteria and endorsed the latter when considering the revision of the *Martyrologium Romanum*, proof of continuity of cult could only, in the final

¹ PORTER POTAM, *L'Element historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932. Although still well worth consulting, this work has now been largely superseded by IRENA BACKUS, *Historical method and confessional identity in the era of the Reformation* (1378–1615), Leiden–Boston, 2003 – Unfortunately Backus’s fine study came into my hands too late for me to incorporate its findings into this chapter.

² ‘Illi tamen exceptis, quae ab ipsa prima institutione a Sede Apostolica approbata, vel consuetudine, quae vel ipsa institutio ducentos annos antecedit: Breviarium romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum. Pii V pontificis maximi iussu editum, Romae, 1568 (prefatory bull *Quod a nobis*, fol. 1v).

³ See XAVIER-MAIRE Le BACHELIER, *Ancient Bellamini: supplément aux œuvres du Cardinal Bellamini*, Paris, 1913, p. 459; EDWARD A. RYAN, *The historical Scholarship of Robert Bellamini*, Louvain, 1936, p. 173. Cf. SIMON DITCHFIELD, *Living, Sanctity and History in Tridentine Italy*, Cambridge, 1995, pp. 59–60.

or a Ferdinando Ughelli, allows us to understand how the role played by sacred erudition was so misunderstood and obscured until very recently.

2. Prospero Lambertini's prowess as a historian of ecclesiastical law as it manifested itself in canonization procedure and the diocesan synod, has long been recognised.⁴ Furthermore, once he became pope, the favour and interest he showed towards historical scholarship in general – as symbolised by his simultaneous foundation, in the opening year of his pontificate, of four academies, (three of which concerned specifically historical research) – has been widely acknowledged.⁵ Also well-known is Benedict's founding, in 1742, of two new chairs at the Collegio romano; one in Church history and the other in Liturgy.⁶ Moreover, the pope gave warm encouragement as well as direct patronage to authors of sacred erudition, such as the Florentine Giovanni Bottari (1689–1775), whom Benedict nominated member both of the academy of ecclesiastical history and that of antiquity and who in 1741 was granted a canonry of S. Maria in Trastevere, which Bottari kept until his death.⁷ Bottari had already been commissioned by Clement XII in 1735 to undertake a reworked edition, consisting essentially of new engravings with erudite commentary, of Antonio Bosio's *Roma sotterranea*, which he completed in 1754.⁸ Such support of investigation

⁴ The two works in question are: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 4 voll. in 5 t., Bologna, 1734–38 (enlarged edn. in 4 voll., Padua, 1743) and *De synodo dioecessana libri octo*, Rome, 1748. Pope Pius XII compared the former with the *Summa theologiae* of St Thomas Aquinas (*Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XX, Vatican City, 1959, pp. 450–472). Cfr. *Congregatio de causis sanctorum, Index ac status causarum*, 4th edn., Vatican City, 1999, p. vii and n. 9. A reliable and full biographical survey of the pope's life and achievements is the entry by MARIO ROSA in DBI, vol. VIII, pp. 393–408, (which has now been republished, with an updated bibliography in *Enciclopedia dei papi*, 3 vols., Rome, 2000, vol. III, pp. 446–461). Still worth consulting for its richly detailed narrative is LUDWIG VON PASTOR, *History of the Popes*, 40 voll., London, 1936–53, vol. XXXV, with its very useful, detailed table of contents.

⁵ These were the Accademie dei Concili, di Storia ecclesiastica, di Storia romana e di Liturgia. ASV, *Segretario di Stato. Memoriali e biglietti*, 272, fol. 29v. Cfr. *Notizie delle Accademie erette in Roma per ordine della Santità di nostro signore papa Benedetto decimoquarto*, Roma, 1740; PASTOR, *History of the Popes*, vol. XXXV, pp. 183–185, and MARIA PIA DONATO, *Accademie romane: una storia sociale (1671–1824)*, Roma, 2000, pp. 86 ff. I am most grateful to Dr Donato for having sent me a copy of this wide-ranging study.

⁶ See RAFFAELE DE MARTINIS, *Acta Benedicti XIV, sive nondum sive sparsim edita nunc primum collecta*, vol. I, Naples, 1894, pp. 527 ff; cfr. PASTOR, *History of the Popes*, vol. XXXV, p. 188.

⁷ On Bottari see the entry by GIUSEPPE PIGNATELLI and ARMANDO PETRUCCI in DBI, vol. XIII, pp. 409–417.

⁸ *Sculture e pitture sagre estratte dai cimiteri di Roma già dagli autori della Roma sotterranea ed ora nuovamente date in luce colle spiegazioni per ordine di nostro signore Clemente XII*, 3 voll., Rome, 1737–54.

into the material culture of the Early Christian (and later medieval) Church found its culmination in the foundation of a *Museo cristiano* in the Vatican, inaugurated in 1757, whose objects were specifically designed to inform the correct performance of liturgy and devotion.⁹ This was complemented by the specific interest Benedict showed in papal biographies: Pollidorus' life of Marcellus II was written at the Pope's instigation and the edition of important archival material relating to the pontificate of Gregory XIII, edited by the Jesuit Giampietro Maffei¹⁰ was dedicated to Benedict, as were Domenico Giorgi's life of Nicholas V¹¹ and Alessandro Borgia's life of Benedict XIII (1741);¹² while Mario Guarnacci's lives of Popes and Cardinals (intended to be a continuation of Platina and Ciaconius) received the direct attention of the pontiff.¹³

What has remained strangely unremarked upon, however, has been the way in which Benedict clearly used the cult of saints to position the Church in relation to its past history and present concerns. Partly, this oversight is a direct result of a tendency to conflate the history of sanctity with a history of papal canonizations.¹⁴ Such a relatively narrow

⁹ This role of the Museum as providing apostolic models (and thereby justification) for contemporary devotional practice can be seen from the original description of the institution's mission made by the Oratorian polymath and antiquarian, Giuseppe Bianchini (1704–64), *Museum Vaticana veterum monumentorum pertinentibus ad Ecclesiae catholicae gesta, dogmata, ritus, mores ac disciplinam. Benedicto XIV pontifice maximo vitae conditu [...] iuxta seriem chronologicam ad fidem, temporum et gestorum*, RBV, ms T, fol. 142v. Cfr. GIOVANNI MORELLO, *Il Museo "cristiano" di Benedetto XIV*, «Bollettino dei monumenti, musei e gallerie pontificie», XI, 1981, pp. 53–89, and *Id.*, *La creazione del Museo cristiano*, in DONATELLA BIAGI MAINO ed., *Benedetto XIV e le arti del disegno*, Roma, 1998, pp. 263–276. The preface to tom 3 of Bottari's *Sculture e pitture sacre* (1754) makes explicit reference to Benedict's plans here: «Alla passata e irreparabile dissipazione e alla non curanza e profuso scialacquamento delle sacre cristiane antichità fatto ne' tempi scorsi, ha impresso a far un potente argine il nostro regnante pontefice col nobile, ed inclito provvedimento di formare un Museo cristiano, raccogliendo gli avanzi d'un sì vasto naufragio» (p. xxxi).

¹⁰ GIOVANNI PIETRO MAFFEI, *Degli annali di Gregorio XIII*, Rome, 1742.

¹¹ DOMENICO GIORGI, *Vitae Nicolai quinti pontificis maximi*, Rome, 1742. Giorgi also wrote notes for the Pagi edition of Baronio's *Annales* and compiled a general index of the latter.

¹² *Benedicti XIII Romani pontificis ex ordine praedicatorum vita commentario excerpta et Benedicto XIV dicata*, Rome, 1741.

¹³ *Vitae et res gestae pontificum Romanorum et sanctae Romanae Ecclesiae cardinalium a Clemente X usque ad Clementem XII*, Rome, 2 voll., 1751. The first volume was dedicated to Benedict. From the preface to volume one it is clear that the pope granted the author privileged access to the papal archives (vol. I, p. xii).

¹⁴ See here the simplistically misleading account by PETER BURKE, *How to be a Counter-Reformation saint*, which is most easily consulted in the same author's *The historical Anthropology of early modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, 1987, pp. 48–62 (Italian

way of viewing the uses to which saints' cults were put fails to do adequate justice to their power and scope. Saints' cults had always functioned as foci for local, regional and (supra)national loyalties as well as justifications for straightforward holiday celebration and enjoyment. Since Trent, these functions came under particular scrutiny as a result of the twin pressures of external (Protestant) polemic and internal criticism by Rome of such cults as encouragers of 'superstitious' devotion. In practice and potential promoters of civic disorder. Saints' deeds were celebrated liturgically in brief passages read out in their honour on their feast day (and recited daily, in theory at least, by every monk and parish priest, in their breviaries). They also provided *exempla* for preachers to use throughout the year and material for both individual printed *vitae* as well as for collections arranged by region (or sometimes order). The actions of these local heroes, who in the case of the Italian peninsula were often early bishop martyrs, provided the framework for many municipal histories, the printing of which enjoyed something of a renaissance during the period covered by this chapter.¹⁵

The five canonisations (in a single ceremony in 1746), and six beatifications (carried out 1741-53) of Benedict's pontificate thus constituted just the tip of the liturgical iceberg, so to speak, when considering his activities in the area of saints' cults. That said, however, as undoubtedly the most prominent and public of actions open to a pope in this area, Benedict took particular care to frame the ceremonies in a way that emphasised papal authority. To begin with, all of them took place in S. Pietro in Vaticano. (Both Benedict XIII and Clement XII had departed from this custom and used S. Giovanni in Laterano on several occasions). One of Benedict XIV's earliest decisions as pope was to reassert the monopoly of the basilica of S. Pietro in this regard. He undertained this by choosing to carry out his multiple canonisations on the Feast of SS. Pietro e Paolo; a feast which by a bull of 1 April 1743 was extended to the following week (octave). Later the same year (16 October) Peter and Paul were declared chief patron saints of Rome. This strong evocation of the apostolic origins of papal authority in the matter of canonisation was accompanied by a skilful and subtly differentiated mobilisation of the Christian past by means of the cult of saints.

edn., *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 1988, pp. 63-81). This point of view is not substantially altered by Romie Po-chia Hsia's chionetric account in his *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, Cambridge, 1998, pp. 122-137.

¹⁵ See DITCHFIELD, *Living, Sanctity and History*, in particular part. III.

In such a way, as I have already mentioned, Benedict repositioned the Church in relation to its values and traditions.

To begin with, the four men and one woman Benedict had canonised were representative of several key strands of post-Tridentine Roman Catholic identity. The Capuchin, Fidelis of Sigmaringen (d. 1622) was a martyr. The later's co-religionist and contemporary, Giuseppe da Leonessa (d. 1612) was a Capuchin missionary who had himself narrowly escaped martyrdom at the hands of the Turks. Camillo de Lellis (d. 1614) had been founder of a congregation of male nurses, the Ministers of the Sick, representing the practical, active side of Tridentine spirituality. To complement him was the Dominican nun, Caterina dei Ricci (d. 1590), who though an ecstatic mystic, was canonised for her heroism of virtue and perceived complete union with Christ.¹⁶ Finally, Pedro Regalado (d. 1456) was the first Spanish Franciscan saint and in several respects an Iberian counterpart to Bernardino of Siena in his propagation of Observant reform.

This symbolic endorsement of the significance of institutional reform and innovation was echoed by the fact that four out of the six beatified were founders of Orders. Aside from Camillo de Lellis (beatified only four years previous to his canonisation), there were the founders of the Scuole Pie, Giuseppe Calasanzio (d. 1648); of the Somaschi, Girolamo Emiliani [Miami] (d. 1537), together with François de Sales' collaborator in the founding of the Order of the Visitation, Jeanne-Françoise de Chantal (d. 1641). The inclusion of the pre-Reformation figure, Pedro Regalado, amongst the canonised should be seen as a conscious attempt to evoke the rich spiritual tradition of the medieval Church. This is even more visible if one considers those who received confirmation of non-universal cult during Benedict's pontificate. Of the twenty-one total, no fewer than eight were members of the Dominican Order (including three tertiaries) and five

¹⁶ In this, perennial extreme caution on the part of ecclesiastical authority when faced with female mystics must have been reinforced for Benedict by the ongoing canonisation trial of Maria of Agreda (1602-65), which was being held up by the problematic status of her visionary writings, in particular her *Mística ciudad de Dios*. See ASV, *Congregazione del n. Pro-census*, 3223, which contains the documentation shown to the Congregation on this topic on 7 May 1757. Cf. Benedict's earlier judgement on her works is dated 16 January 1748 and may be read in his *De servorum Dei beatificatione*, 7 voll., Prato, 1839-42, vol. VI, pp. 175-184; cf. vol. II, pp. 295-301; vol. III, pp. 571-599. One can reconstruct the various stages (and sticking points) of Maria of Agreda's trial, which began in 1667, by looking at the typescript volume: Ivo Beaupied, *Index processuum beatificationis et canonizationis qui in Archivo secreto Vaticano et in Archivo sacrae Congregationis pro causis sanctorum asservantur* (1588-1982), fol. 164. I am immensely grateful to Robert Coddling S.J. for having made a copy of this available to me.

were Minims, an order which had been founded by St Francis of Paola in 1435.¹⁷

Besides canonisation, beatification and confirmation of cult, Benedict availed himself of the full range of ways whereby the cults of holy men and women could be furthered and honoured. For example, by means of papal briefs the virtues of the "Carlo Borromeo of Naples", the Theatine Paolo Burali (d. 1578) were declared to be «heroic» (1756) and the Polish Jesuit missionary to Lithuania, Andrew Bobola (d. 1657) was officially named a «martyr» (1755). In fact, Benedict displayed particular favour toward Jesuit saints. Amongst many privileges that he granted them were: the request of the King of Portugal that Francis Xavier be named patron of the foreign missions and Francis Borgia patron of Portugal; permission for special prayers to be said to Ignatius Loyola and Francis Xavier and indulgences be attached to them as well as to those who prayed to Luigi Gonzaga on his feast day.

In all of this Benedict XIV was, above all, a political realist who was acutely aware of the diminished status of the papacy on the international stage. This is reflected in the unprecedented number of concordats made with secular powers in a single pontificate. Here, again and again he surrendered *de iure* powers and rights that he no longer had the *de facto* power to assert. By contrast, his actions taken in respect of worship and the cult of saints displayed with equal consistency Benedict's determination to defend the apostolic and the universal, spiritual and pastoral *magisterium* of the papacy, even to a fault (as can be seen in the disastrous consequences of his decision to outlaw Chinese rites). However he did this (*pace* the case of China) by recourse to that characteristic *ancien régime* mix of universalising, assertive prescription and particularising, permissive exception.

This combination can also be seen at work in his magisterial account of canonisation procedure *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* in which general principles were, wherever possible, contextualised with reference to particular cases.¹⁸ This effort to match universal prescription to particular cases was no easy task, and critics have observed that Benedict only reconciled these elements at the ex-

pense of lack of clarity. Attention here has focused on the term: *beatificatione equipollente*.¹⁹ This status, which literally means «equivalent beatification», described official recognition of non-universal cults which therefore enjoyed the same rights to public worship as those permitted to fully-fledged *beati*.²⁰ This reflected what, I believe, should be regarded as perhaps the most important innovation relating to the cult of saints post-Trent. Unlike during the Middle Ages, when the assertion of the papal monopoly over universal cults had not been accompanied by any corresponding attempt by Rome to regularise and oversee systematically the particular devotions of diocese and region, the response post-Trent was founded not only on making a clear distinction between the universal and particular cults – on constructing a hierarchy of sanctity, if you like, (which was measured liturgically by the rank of feast, i.e. simplex, semi-duplex, duplex etc) –, but also on ensuring that even particular cults followed universal guidelines. The fruit of this new approach was to refurbish the already existing term *beatus/a* to signify a clearly defined intermediary status. Henceforth, a *beatus/a* not only existed as a half-way house to canonization and sainthood, but also, crucially, came to have an autonomous existence to indicate cults that in a local or regional context enjoyed all the honour owed to fully-fledged saints and also all the obligations to obey universal canonical regulations. It is in this way that one can talk of a simultaneous development: of the particularisation of the universal – in the sense that the offices of local saints had to obey a universal, standardised rubric – on the one hand, and of the universalisation of particular practices, on the other.²¹

This creation of a mechanism by which universal cults could be carefully distinguished from local or regional ones was only achieved gradually. If the advent of Tridentine reform of the cult of saints can

¹⁹ FRANCESCO VERAJA, *La beatificazione: storia, problemi, prospettive*, Rome, 1983, pp. 122–138.

²⁰ «Beatificationem autem aequipollentem eam esse in qua, rata habita fama virtutum aut martyrii et signorum seu miraculorum, necnon ratis sive cultu immemorabili cum scientia et tolerantia Sedis Apostolicae aut ordinarii, sive cultus introductione aut continuatione ex permissione praecedentum pontificum Congregationisve sacrorum rituum iuxta modum alibi explicandum, vel ex Patrum virorumque sanctorum scriptis, vel ex communi Ecclesiae consensus, summus pontifex sententiam ordinarii aut delegate approbantem praestitum cultum confirmat»: *De servorum Dei beatificatione*, vol. I, p. 304.

²¹ The latter was symbolised with particular clarity by the Sacred Congregation of Rites' *Decretum pro patronis in posterum eligendis* of 23 March 1630, which demanded that the patron saints of particular confraternities, villages, towns, or nations only be elected from amongst candidates who had been canonized by the pope or whose names were already to be found in the *Martyrologium Romanum*: official evidence that they enjoyed a universal cult.

¹⁷ These figures are derived from the most recent edition of the *Index ac status causarum*, Vatican City, 1999, pp. 403–469.

¹⁸ Each book, in the edition of 1839–42, cited above in n. 15, had a documentary appendix; vol. VI was given over entirely to *Acta et decreta in causis beatificationis et canonizationum aliisque ad sacrorum rituum materiam pertinentibus*; vol. VII was entirely devoted to documents relating to the canonisation in 1746 of Fidelis of Sigmaringen, Camillo de Lellis, Pedro Regalado, Giuseppe da Leonessa and Caterina de Ricci.

be dated to the introduction of a pruned calendar and extensively rewritten hagiographical readings in the revised Roman Breviary of 1568, then its culmination cannot predate the papal brief *Coelestis Iemasculen clivus* of 1634 and arguably only reached truly comprehensive codification with the publication of a collection of the relevant legislation issued by Urban VIII in 1642, (and even after this date there were further, though limited changes).²² The time this took is hardly surprising when one considers how the same period saw such an increased awareness of an unprecedented number of saints from *all periods* of Church history. To appreciate the scale of this expanded universe of saints, one needs only to look at the saints' calendar for January as printed in the revised Roman Breviary of 1568 and then contrast it with the number of saints treated in the first two volumes of the *Acta sanctorum*, published in 1643, which cover the same period. If we do, we can see that while the Saints' Calendar for January lists twenty-five individually named saints plus feasts for the Circumcision of Christ, Holy Innocents and Epiphany, the *Acta sanctorum* dealt with no fewer than 1,170 saints for that month.

Leaving to one side the literally uncountable (and usually anonymous) number of saints, mostly martyrs, from the Early Christian period – which one contemporary numbered in the region of over 200,000 for the Roman catacombs alone²³ – the most liturgically significant number of the saints which became the object of concern were made up of those who enjoyed only local or regional veneration in the case of the Italian peninsula; notably early bishops or locally martyred figures. It was to deal with the precise liturgical status of these saints, who were more often than not omitted from the Roman calendar of saints, that the Congregation of Rites and Ceremonies was formally established in 1588.²⁴ The role played by historical scholarship in not only saving and ranking such local cults, but also in composing accep-

²² The clearest available outline of the «forma urbaniana» and its successive additions is now available in MIGUEL GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 2004, pp. 83–93. I am most grateful to the author for kindly giving me a copy of this invaluable work.

²³ See GIROLAMO BRUNI, in his unpublished treatise *De coemeteriis* (composed around 1632), BAV, Vat. Lat., 9498, fols. 1–23.

²⁴ Although enough evidence survives to suggest that the Roman curia was already responding to appeals from dioceses the length and breadth of Italy by the 1570s: e.g. BAV, Vat. Lat., 6181, 6191 (parts I and II) and 6192. Overall, there is evidence of attempts by some twenty-two Italian dioceses to have their local cults liturgically recognised; see JOHANNES SCHMID, *Weitere Beiträge zur Geschichte des römischen Breviers und Missale*, «Theologisches Quartalsschrift», LXVIII, 1885, pp. 468–487 and 624–637. The checklist for Italian dioceses and individual churches is on pp. 624–627. Cf. DITCHFIELD, *Liturgy, Sanctity and History*, pp. 60–66.

table liturgical readings for their offices was eloquently demonstrated many years ago by Paolo Prodi in relation to Carlo Sigonio's work for Gabriele Paleotti on S. Petronio of Bologna.²⁵ As I have suggested elsewhere, this Bolognese case-study can be replicated the length and breadth of the Roman Catholic world.²⁶ Indeed, the desire to preserve particular cults and devotions through clarifying their rank and status, which could also be achieved through demonstrating continuity of cult, as we have seen, and not just a holy person's actual historical existence, directly caused a renaissance in the various genres of sacred erudition during the two centuries or so after Trent.²⁷ Or, as I suggest we might like to call it, «the long Tridentine century»: a period which links Baronius to Benedict XIV in a continuous tradition; consciously reclaiming, as I do so, from Flavius Iulianus and his colleagues the polemical roots of the word «century».

Thanks to the recent work of Miguel Gotor and Giovanni Papa, we can now add to this picture an awareness of the problem posed

²⁵ PAOLO PRODI, *Il Cardinale Gabriele Paleotti*, 2 vols., Roma, 1959–67, vol. II, pp. 246–248.

²⁶ DITCHFIELD, *Liturgy, Sanctity and History*, passim. The introduction of the revised texts of the Breviary and Missal for universal adoption in 1568 and 1570 respectively, should not lead us to underestimate the continuing importance and vibrancy of local and regional traditions. For example, 1568–1660 sees the printing of some eighty-five editions of the Breviary, nine and twenty-six editions of its Dominican counterpart. Over the same period, some thirty-nine French dioceses continued to print their diocesan breviaries in fewer than ninety-eight editions. These figures have been derived from HANS BOHATTA, *Bibliographie der Breviere*, 1501–1850, 2nd edn., Leipzig, 1937, together with ROBERT AMART, *Missale et Breviaire imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta)*, *Propres des saints* (édition princeps), Paris, 1990. Although the most comprehensive available census of such works, their failure to include several editions of the Placentine proper in this period suggests that the figures given above should be revised upwards by at least five percent.

²⁷ For every single volume of CESARE BARONIO's *Annales ecclesiastici*, (1588–1607), we have literally dozens of examples by his local counterparts the length and breadth of Catholic Europe (and beyond). E.g. VINCENZO BLASCO DE LANUZA, *Historia ecclesiastica y secular de Aragón* (1622); CESARE DE EUGENIO CARACCIOLO, *Napoli sacra* (1624); THOMAS DEMESTER, *Historia ecclesiastica gentis Scotorum libri XIX* (1627); RODRIGO DE CUNHA, *Historia ecclesiastica da igreja de Lisboa, vida e accões de seus prelados e varões eminentes em santidade* (1642); GABRIEL BUCURIN (BURZIAN), *Germania topo-chrono-stemmatico-graphica sacra et prophana* (1655–1678); SCEVOLE DE SAINT-MARTIN, *Callia christiana* (1656) and SERAPUS CRESSY, *The Church History of Britany [Britain]* (1668). The role played by such works in expressing civic, regional and national consciousness is now being reassessed by a new generation of young scholars, particularly for Spain: see A. KATIE HARVEY, *Forging History: the «Flomosa» of the Sacramente of Granada in Francisco Bermúdez de Pedraza's «Historia Eclesiástica», «Sixteenth-Century Journal», XXX, 1999, pp. 945–966, and AMANDA WUNDER, *Search for Sanctity in baroque Sevilla: the Canonization of san Fernando and the making of Golden-Age Culture*, 1624–1729, unpublished Ph.D. dissertation, Princeton University, 2002. See also, for a French and English perspective, JASON NICE, *Bordering on Nationalism: Politics and Historiography on the Western Frontiers of England and France ca. 1550–1650*, unpublished Ph.D. dissertation, University of York, UK, 2004.*

not only by what we might call these *beati antichi*, but also, to use a contemporary term, by the *beati moderni*.²⁸ The latter essentially comprised those recently deceased, such as Ignatius Loyola, Carlo Borromeo, Teresa of Avila and Philip Neri who enjoyed degrees of saintly reputation that led to their effectively having a public cult without papal dispensation. Clement VIII was so concerned with controlling this threat to ordered worship that in 1602 he set up a standing committee of cardinals and theologians known as the Congregazione dei Beati.²⁹ One of the more moderate members of this committee was Cardinal Baronio, who argued for an extension of papal reservation to embrace beatification as well as canonization. The degree to which this position became official policy may be gauged by the adoption of the term «beatus» to mean specifically an intermediate, yet autonomous status in deliberations of the Sacred Congregation of Rites from 1605 onwards and by the granting of papal permission for specified Jesuit churches in Rome in 1609 to mark their founder's beatification in that year by holding public worship in his honour, (although as if to make as clear as possible the intermediate nature of this honour, Paul V prohibited the attendance of cardinals at these ceremonies).³⁰

3. Mention of Baronio brings me to my next figure, his Oratorian colleague Antonio Gallonio. The latter was concerned with both the *beati moderni* and the *beati antichi*. Although not an official member of the Sacred Congregation of Rites and Ceremonies, copious manuscript material in the Biblioteca Vallicelliana supports the later tradition circulated by his Order that Gallonio wrote and revised lessons and prayers in honour of various saints for this body.³¹ This invariably

centred on his rewriting that centrepiece of saints' liturgical worship, the hagiographical lessons and related prayers, according to criteria which had already been enunciated by the commission for revision of the Roman Breviary in the immediate aftermath of Trent. In particular, besides seeking out the oldest available manuscript sources, Gallonio paid close attention to the precise time of death, and wherever possible, to identifying the location of the holy person's principal surviving relics.³² However, if we view Gallonio's activity here simply as a response to individual requests for clarification on matters of history and tradition, we do the Oratorian an injustice and by doing so we, furthermore, fail to engage with the scope and scale of his Order's project to research and celebrate the historical continuity reflected in the liturgical life of the Church. For too long this liturgical focus of Oratorian research has been overshadowed by the reputation of Cesare Baronio as Church *historian*; although now, thanks to the painstaking codicological work of Giuseppe Guazzelli in piecing together the complex history of the various editions of the *Martyrologium romanum* carried out by Baronio (discussed by him elsewhere in this volume), we are in a better position to appreciate the existence of a liturgical continuum which indissolubly linked historical and hagiographical research. In this context, it is interesting to note how a manuscript volume in the Biblioteca Vallicelliana (ms. Q 74) entitled: *Monumenta spectantia ad patriam, genus, vitam et actam et virtutes Caesaris Baronii Sorani*, included the vast, multi-volume collection of hagiographical material whose collection was supervised by Gallonio (RBV, mss. H 1-20) under a list of the manuscript and printed sources used by Baronio in the composition of his *Annales*.³³

This link between hagiography and history can also be seen in a major, unfinished project which occupied Gallonio in his last years and which was never published.³⁴ From the material that remains, which consists simply of notes and transcriptions, in Latin, relating to individual saints that are arranged chronologically, rather than in a continuous narrative, it appears that Gallonio sought to provide an account

²⁸ MIGUEL GOTOR, *I beati del papa: santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, 2002; GIOVANNI PAPA, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei riti (1588-1634)*, Vatican City, 2001, pp. 52-63. Cfr. The collection made by Giovanni Battista Iacobilli on servants of God who died with a saintly reputation 1600-1636 ca., RBV, mss. I 18-21. I am grateful to both Miguel Gotor and Raimondo Michetti for this reference.

²⁹ GOTOR, *I beati del papa*, pp. 127-253; PAPA, *Le cause di canonizzazione*, pp. 57, 61-63.

³⁰ In a session of the Congregazione dei Beati of 16 July 1605 its members considered Philip III's request whether the Dominican missionary Luis Bertrán (1526-81) «beatus nuncupari possit et debeat»: PAPA, *Le cause di canonizzazione*, pp. 193 (Bertrán), 195 (Loyola).

³¹ GIOVANNI MARCIANO, *Memorie storiche della congregazione dell'oratorio*, 5 voll., Napoli, 1693-1702), vol. I, p. 516; fr. RBV, mss. H. 2-14, 16, 18-20; I. 11. For useful indexes to these volumes (dating from 1743 when the mss. were relabelled) see mss. H. 1 and P. 205, but see also the detailed inventory given in ALBERT PONCELET, *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum*, Bruxellae, 1909, pp. 400-443.

³² E.g. his corrections to the Proper offices for the diocese of Konstanz, RBV, ms. H. 18., fols. 72r-74r.

³³ With the assistance of Francesco Paolucci et Francesco Mezio: RBV ms. Q. 74, fol. 137r. *Antiquorum librorum mss et aliorum monumentorum quibus usus est cardinalis Baronius in contextendis Annalibus ecclesiasticis*: cfr. DITCHFIELD, *Liturgy, Sanctity and History*, pp. 47-48.

³⁴ RBV, mss. H 21-23: *Vitae sanctorum qui post Christi ascensum vixerunt*. From Gallonio's own habit of dating the commencement and completion of each volume (except for H. 23), we know he began work on the project on the feast of S. Giuseppe (19 March), 1601.

of those martyred during first three centuries of the Christian era, from St Stephen protomartyr down to those persecuted under Diocletian. As with the *Annales ecclesiastici* and Gallonio's own life of S. Filippo, most pages are surmounted by the year in which the saint or saints being treated died, and where this was unknown, the emperor who reigned at the time.³⁵ Although the notes are too rough and ready for us to be sure, (a fact recognised by Gallonio himself, who instructed his executor Francesco Zazzara to destroy them at his death), it does not appear that Gallonio intended to write an ecclesiastical history à la *Annales ecclésiastiques*, (though it is known that Gallonio was not uncritical of Barozio's efforts here), but rather to offer a collection of Latin saints' *Vitae* organised chronologically.³⁶ It is relevant here to note that Gallonio divided each volume by century (surely an allusion to Flavius and his colleague). Further evidence in support of the idea that Gallonio was planning to write a work of collective hagiography is provided by a letter from Gallonio to his fellow Oratorian Antonio Talpa of 8 May 1592, in which the former declared it his intention to make a collection of material in Latin and based on the earliest manuscripts, relating to saints who had been either ignored or inadequately covered by Lorenzino Sturio, author of the six-volume *De probatis sanctorum historiis* (Cologne, 1570-75), which was the most comprehensive collection of saints' lives before the Bollandist *Acta sanctorum* (1643 ff.).³⁷ But Gallonio was not simply interested in these *santi e beati antichi*; he is of course best known as the first biographer of that eminent *beato moderno* and founder of his Order, S. Filippo Neri. What is so striking about this work, particularly in relation to the theme of this volume, are the claims which the author makes for his narrative as a *historical* document. It has already been noted how the author was careful to present his story in strict chronological order. In his prefatory note to the reader, Gallonio proudly states: «Quello che qui pongo (per torre

³⁵ A common phrase which is scattered throughout all three volumes is: «De sanctis primae [seculi] centuriae quorum certus diebus obitus annus ignoratur».

³⁶ «Io Francesco Zazzara fo fede che li tre tomi de vite de' santi, cioè il presente, et un altro simile, e uno più piccolo scritti di mano da padre Antonio Gallonio [...] mi disse che erano imperfetti e vi erano molte cose da aggiungere e da levare, mutare e dichiarare, et mi pregò che li straccassi»: RBV, ms. H. 21, comment written on frontispiece.

³⁷ ANTONIO CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la congregazione oratoriana: storia e spiritualità*, 3 voll., Brescia, 1989, vol. II, pp. 787-788 note 69. Cf. Archivio della Congregazione dell'Oratorio di Napoli, ms. XI, 2, fol. 50. Owing to the difficulty of gaining access to this archive, I've been unable to consult the original document and have had to rely on Cistellini.

ogni dubbio a chi leggerà la presente historia) e cavato da trecento scimioni tutti persone di fede, esaminati colle solennità e giuramento dall' notario] Iacopo Buato da Gallese». ³⁸ He then went on to emphasise the fact that amongst these witnesses there were no fewer than six Cardinals. This clearly affected the way the *Vita* came to be read and used. Written in conjunction with Gallonio's work as *procuratore* of Filippo's canonization trial, several later depositions were clearly formed by it.³⁹ In the case of Barnabè Sannesi's deposition of 12 May 1610, for example, Gallonio's *Vita* was itself taken as evidence of Filippo's sanctity: «Non ho conosciuto il beato Filippo, ma ho letto la vita sua et lo tengo per un santo e buon servo di Dio e che fa de miracoli e, doppo lo cominciò a legger vita sua, io li ho posto particolare devotione».⁴⁰ How is it, when faced with such clear, explicit evidence, that this fundamental role of hagiography as not only an instrument of historical legitimisation, but as a mobiliser of the cultic memory of the Church has been largely overlooked? Part of the difficulty, undoubtedly, lies in the problem of labels; as I mentioned in the opening paragraph of this chapter, the distinction between the two literary genres — hagiography and history — is of comparatively recent origin. It was not until 1742 that the word for the writer of saints' life narratives «agiografo» entered Italian usage. It did so in the *Dialoghi* by the Tuscan *erudito* Giovanni Lamini (1698-1770), where the immediate context was discussion of Baronio.⁴¹ Meanwhile, the giving of a name to the genre itself — «agiografia» — had to wait until 1925, when the writer and critic Ugo Ojetti

³⁸ ANTONIO GALLONIO, *Vita del beato padre Filippo Neri fiorentino*, Roma, 1601, *Al lettore*. Here it is the authority of the witnesses which confers legitimacy on the written *Vita*.

³⁹ E.g. Cesare Baronio's deposition of 22 May 1607 and Fabrizio de Massimi's of 30 September 1609. See GIOVANNI INCISA DULLA ROCCARETTA and NELLO VIAN eds., *Il primo processo per San Filippo Neri*, 4 voll., Vatican city, 1957-63, vol. II, pp. 291-294 and 322-366.

⁴⁰ *Il primo processo*, vol. III, p. 194.

⁴¹ «Così il Cardinale Baronio all'anno XXXXI disse essere stata detta apocritica la lettera di Cristo ad Abgaro da Celasio Papa, in quanto non era agiografata [sic], né faceva parte del sacro canone». [GIOVANNI LAMINI, *Dialoghi di Anticito Nemestio in risposta e confutazione delle stolte e indegne lettere che contro il libro De conditione apostolorum del signor dottore Giovanni Lamini d'Indino for cert' ignorantissimi Avversarii* (Rovereto, 1742), p. xxvii. Mr thanks to Franco D'Indino for checking and transcribing this quotation for me. A correspondent of Murator and Scipione Maffei, Lamini was a self-proclaimed enemy of «superstition». See ERIC COCHRANE, *Giovanni Lamini e la storia ecclesiastica ai tempi di Benedetto XIV*, «Archivio storico italiano», CXXXIII, 1965, pp. 48-73. Still fundamental for an understanding of Lamini's cultural context is MARIO ROSA, *Atteggiamenti culturali e religiosi di Giovanni Lamini nelle «Viole letterarie»*, «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», serie II, XXV, 1956, pp. 260-333.

(1871–1946), writing under the pseudonym of Tantalo, used it in an appreciation of the recently deceased archaeologist Giacomo Boni, (1859–1925) for the «Corriere della sera».⁴² By contrast, during the entire period I am concerned with in this chapter, both hagiography and ecclesiastical history writing were subsumed under the single label of «historia ecclesiastica» or «historia sacra», as can be seen, for example, in the arrangement of the catalogue to the library of Lucas Holstenius (1596–1661), sometime librarian to both Francesco Barberini and the Vatican Library.⁴³

But there is also a deeper difficulty which this problem of labels reflects. Felice Lifshitz, in a stimulating article published in the American medieval journal «Viator» in 1994, raised an important point when she observed that the very distinction between hagiography and history was largely the product of the wholly anachronistic editorial decisions taken by the tireless builders of such monuments to archive positivism as the aptly named *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), which was founded in 1819.⁴⁴ In their efforts to construct the medieval chronicle as an identifiably distinct genre and as the privileged bearer of what was seen to be the main storyline of the past – chronological narratives of communities (civic and monastic) and families (noble and royal) – these editors effectively marginalised hagiography. To look specifically at the Italian peninsula, the nineteenth-century editors of the MGH had their precursor by a century in Lodovico Antonio Muratori, whose polycentered narrative account of the history of North and Central Italy – the twenty-eight-volume *Rerum Italicarum scriptores* (RIS) 1723–38 – was itself constructed with the help of scissors-and-paste editorial work on his raw material, which consisted of numerous (mostly civic and manuscript) chronicles.⁴⁵ By excising what was regarded as being “extra-neous” matter – such as lists of bishops or civic officials and eulogies of place and person – he conferred an artificial homogeneity on the chronicle as a single genre.⁴⁶

⁴² The original article appeared on 11 July 1925. I consulted the passage in Ugo OJETTI, *Cose viste, 1921–43*, Florence, 1960, pp. 650–656 (at p. 652).

⁴³ «Historia ecclesiastica» is kept distinct from «historici profani et politici»; see ALFREDO SERRAI, *La biblioteca di Lucas Holstenius*, Udine, 2000, pp. 235–268, 269–299.

⁴⁴ FELICE LIFSHITZ, *Beyond Positivism and Genre: “hagiographical” Texts as historical Narrative*, «Viator», XXV, 1994, pp. 95–113.

⁴⁵ SERGIO BERTELLI, *Erudizione e storia in L.A. Muratori*, Napoli, 1970, pp. 299–301.

⁴⁶ See, for example, Muratori’s rearrangement of the constituent parts of Giovanni Musso’s *Chronicon placentinum* in RIS vol. XVI, pp. 447–634 when compared with the manuscript text which he worked from: Modena, Biblioteca estense, ms. lat. XLV. Cfr. SIMON DITCHFIELD,

This disguising of the fundamentally *heterogeneous* nature of the engagements with the past by Muratori and his successors has its counterpart, for the early modern period, in the man who Francesco De Sanctis famously called the «Muratori della nostra letteratura», the Jesuit Girolamo Tiraboschi.⁴⁷ It was Tiraboschi’s heroic narrative of the «origine, progressi, decadenza e risorgimento [...] che le lettere hanno incontrato in Italia» from the time of the Greeks and Etruscans down to 1700 AD – the *Storia della letteratura italiana* (1772–82; rev. edn., 1787–94) – which has ensured but a marginal role for «studi sacri» and hagiography in Italian cultural history.⁴⁸ Tiraboschi saw a direct link as existing between «la felicità delle lettere» and «la felicità dello Stato».⁴⁹ In order to ensure that his narrative – and his reader’s attention – did not collapse beneath the sheer weight of material, he made it perfectly clear from the outset how he drew a sharp distinction between «storia» and «biblioteca». «Ella è la storia della *letteratura italiana*, non la storia de’ *letterati italiani*, ch’io prendo a scrivere».⁵⁰ As he noted a few lines further down the same page: «Ella è dunque, il ripeto, la storia della *letteratura italiana* ch’io mi sono prefisso di scrivere; cioè la storia dell’origine e de progressi, delle scienze tutte in Italia». Tiraboschi was only interested in particular writers when they demonstrated and illuminated this theme.

Erudizione ecclesiastica e particolarismi tra tardo medioevo e prima età moderna, in SERGIO GENSINI ed., *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell’Europa del tardo medioevo* (San Miniato, 1998), pp. 477–478. Constraint of space prevents me from speculating on possible motives for this change in erudite fashion. For a suggestive account of and explanation for a shift away from ecclesiastical erudition in early 18th century Rome see TAMARA A. GRIGGS, *The changing Face of Erudition: Antiquaries in the Age of the Grand Tour* (Unpublished Ph.D thesis, Princeton University, 2003).

⁴⁷ FRANCESCO DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, ed. Niccolò Gallo, Turin, 1958 (subsequent pagination is taken from the Einaudi–Gallimard reprint of 1996), pp. 738–739.

⁴⁸ GIROLAMO TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, 9 t. in 24 voll., Roma, 1782–85, t. I, p. xiii and xv. Giovanni Getto made the interesting point that such was the pressure Tiraboschi felt under to imbue his narrative with an underlying sense of development and progress that even though the ‘600 does, in Tiraboschi’s view, represent a falling off in quality, it is presented as having been an important century for the sciences. Similarly, although the ‘400 is treated in a climactic fashion, Tiraboschi attempts to trace «una linea progressiva determinata dal succedersi di continui “superamenti” dal ‘400 al ‘500 al ‘600»; see GIOVANNI GETTO, *Storia delle storie letterarie*, 4th edn., Firenze, 1981, pp. 95 and 97 (quote at 97). It was only in tom IV (out of nine) that the protagonist of Tiraboschi’s narrative became specifically Italian literature, as opposed to the classical languages.

⁴⁹ «La storia dei tempi di cui dobbiamo ragionare in questo tomo ci offre l’infelice decadimento dell’impero romano. [...] La storia letteraria de’ tempi medesimi ci offre nulla meno infelice decadimento delle scienze e dell’arti: *Storia della letteratura italiana*, t. II, p. iii.

⁵⁰ *Ibid.*, t. I, p. xv.

Accordingly, it can be little surprise to discover what little part the various genres of sacred erudition had in his story.⁵¹ While Baronio, for example, was praised for his prowess with chronology and his illustration of doctrinal continuity over the centuries, he was also criticised for his frequent errors, (which included the deployment of apocryphal texts), and for his «stile non molto colto».⁵² As regards specifically hagiography, Tiraboschi was interested in saints' lives above all from the point of view of their perceived historical accuracy. In this respect, Jacopo da Verrazze's *Legenda aurea* was particularly deficient.⁵³ Furthermore, he dismissed what numerically at least must be the most significant literary genre of the seventeenth century with the comment: «Poco ci offrono [le Vite de' santi] in questo [secolo] che degno sia di distinta menzione [...] si perchè ciò mi condurrebbe a una lunga e noiosa enumerazione, si perchè esse comunemente sono indizizzate a fomentare la pietà più che le lettere».⁵⁴ This last remark, by juxtaposing piety to letters shows a reversal of priorities by the later eighteenth century.

For Tiraboschi, this literary genre was ultimately not worthy of attention because it did not match style and content in a way that he evidently saw was integral to humanist classics – *utilitas* to *oblectatio*.⁵⁵ In other words, its aesthetic/stylistic deficiencies were also epistemological weaknesses. The tangled erudition of such writers as Pietro Maria Campi of Piacenza – one of the numerous local counterparts to Cesare Baronio active during the period covered by this chapter – was not accompanied by an adequate critical spirit.⁵⁶ Recent critics have regarded

⁵¹ Tiraboschi excuses himself from enumerating the kinds of literature that went to make up «studi sacri» in the high Middle Ages: «Se tutti quelli che si diedero Somme, Questioni, Dichiarazioni ed altri sonagliando dovessero qui aver luogo, io vorrei a formare una scelta e chiarezza di libri non senza trarre dall'origine e de' progressi delle scienze»; *ibid.*, t. IV, p. 98. Tiraboschi touches on a vital issue when she asks why this once vibrant cluster of genres now seemed so staid and boring (in a personal communication of the author, Sporting 2004).

⁵² *Ibid.*, t. VII, pt. I, p. 365.

⁵³ «Ora appena v'ha chi la degni di un guardo. Né io consiglierei alcuno a ricercar in essa le giuste ed esatte notizie intorno alla Vita de' Santi. Le favole vi sono sparse per intero troppo liberamente»; *ibid.*, t. IV, pp. 140-141.

⁵⁴ *Ibid.*, t. VIII, p. 111.

⁵⁵ «Ma debbo io attaccare chi legge aggritando dall'una [citata] all'altra, e additando gli storditi di ognuna? [...] Poco utile e molta noia recherei io dunque con un distinto novero di tutti questi storditi, e molto più che molti di essi, e per le favole di cui hanno ripiene le loro opere e per l'infelice stile con cui sono scritte, appena hanno alcun merito per essere ricordate ne' fasti della letteratura. Basterà quindi il nominare alcuni de' più illustri e il dare solo una generale idea del gran numero degli scrittori di tale argomento che ebbe questo secolo l'italiano»; *ibid.*, t. VIII, p. 308.

⁵⁶ «Assai più d'otto scrittore [than Rannuccio Pico of Parma] ebbe Piacenza, che nella storia

Tiraboschi's remarkably broad interpretation of the literary genres to be included in his survey as a positive feature, as indeed Tiraboschi's most original contribution. However, for Benedetto Croce (1866-1952) this was a defect in the Jesuit scholar's treatment; being regarded as the inevitable consequence of the fact that the eighteenth century lacked a secure sense of aesthetics.⁵⁷ To understand this objection one has to go to Francesco De Sanctis' immensely influential account of Italian literary history, first published in 1870-71, central to which was the Hegelian-inspired belief that the history of literature was ultimately an account of how content came progressively to realise itself in form.⁵⁸ For De Sanctis the sixteenth century saw a synthesis of form and content at the highest level in the work of Machiavelli and Ariosto.⁵⁹ Post Trent this synthesis broke down, as symbolised by the Jesuit-educated Torquato Tasso (1544-95), within whom, according to De Sanctis, the pagan and the believer – Ariosto and the Council of Trent – battled it out for control.⁶⁰ The result was the deeply flawed *Gensalemme liberata* (completed in 1575) in which the heroic form and elegiac-lyric content were out of step with one another.⁶¹

This failure to match form and content also puzzled the American historian Eric Cochrane, whose earliest studies on eighteenth-century Tuscan erudite culture could not avoid dealing with the issues of decline and decadence raised by De Sanctis and Croce and whose last work, the massive *Historians and Historiography in the Italian Renaissance* of 1981 should be read as an attempt to account, in a definitive fashion,

ecclesiastica di essa scritta dal canonico Pier Maria Campi [...] ci mostra un'opera piena di autentici e finalizzati inediti monumenti, e in cui solo sarebbe talvolta a bramiare che l'autore di più rigorosa critica avesse usato nel discernere i veri da falsi e nel dedurre le conseguenze»; *ibid.*, t. VIII, part II, p. 408 (of Florence, 1812 edn).

⁵⁷ MICHAEL MARX, *Il genio freddo: la storia letteraria di Girolamo Tiraboschi*, revised edn., Milan, 1999, pp. 103-128; cf. BENEDETTO CROCE, *Storia della critica e storia della letteratura*, in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, 2nd edn., Bari, 1923, p. 428.

⁵⁸ GATTO, *Storia delle storie letterarie*, pp. 235-272, in particular 243-244; cf. Elio RAMONDI, *Letteratura e identità nazionale*, Milano, 1998, ch. I, pp. 1-29.

⁵⁹ De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, chs. XIII (dedicated entirely to Machiavelli) pp. 416-455 and 469-521.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 559.

⁶¹ «La Gensalemme non è un mondo estere, sviluppato ne' suoi elementi organici e tradizionali, come è il mondo di Dante o dell'Ariosto. Sotto le pretese apparenze di poema eroico è un mondo interiore, o lirico, o subiettivo, nelle sue parti sostanziali elegiac-idillico, ecco de' languori, delle estasi e de' lamenti di un'anima nobile, contemplativa e musicale»; *ibid.*, pp. 578-579.

for the decline and fall of post-Renaissance history writing from its humanist heights.⁶²

Chapter sixteen of this work still stands today as one of the best modern overviews of *historia sacra*.⁶³ However it is a picture which is ultimately framed by Tiraboschi's impatient dismissal of the genre, as communicated via De Sanctis and Croce, which resulted in his relegation, even marginalisation of sacred history as one of «the lateral disciplines», to use Cochrane's own phrase with which he entitles the final book (VI) of his study, in the company of biography and antiquarianism. Essentially, for Cochrane, as for Tiraboschi, the main job of history, then, (and by implication now) was to couple eloquence with political engagement; match *utilitas* with *oblectatio*: history as literature with history as research.⁶⁴ This had been the great achievement of the humanist historians of the Italian Renaissance, from Bruni to Sigonio; whose positive heritage for the historiography of the West had been threefold. Firstly, it had made clear the radical difference between past and present; secondly, it distinguished between myth and fact and thirdly, it had eliminated the transcendent and supernatural as active forces in human affairs.⁶⁵ Save for this last feature, Tiraboschi would, I feel, have happily signed up for this assessment.

⁶² Aside from the study on Giovanni Lami mentioned above in note 34 and the volume on Renaissance history writing published in 1981, Cochrane's other principal relevant work was *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies, 1690-1800*, Rome, 1961.

⁶³ Cochrane's account should, however, be read together with SERGIO BERTELLI, *Storici,ografi, eruditi, antiquari e politici*, in EMILIO CECCHI and NATALINO SAPEGNO ed., *Storia della letteratura italiana*, voll. 9, Milano, 1965-1969, vol. V, pp. 319-414. Bertelli's survey has the virtue of taking the products of such erudite culture seriously, even to the extent of acknowledging that «sono proprio gli studi sacri [...] a dare il "tono" a questa età» (p. 322), but it is limited by focusing overly on the external, confessional role of *historia sacra* (which he sees, however, as having been isolated from «la storiografia politica»), at the expense of dealing in only a cursory fashion with its internal role within the Roman Catholic Church, as the means by which local, regional, national and universal identities were expressed and negotiated.

⁶⁴ «History as literature was generally written by authors of a national, if not pan-European, reputation. History as research, on the other hand, was left completely in the hands of the local or municipal historians [...] What they wrote consisted largely of masses of undigested documents interspersed with inextricably tangled sentences the only apparent purpose of which was to fill as many pages as possible. Nor did they have to pay attention to the Renaissance criteria of discerning truth from falsehood»: ERIC COCHRANE, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London, 1981, p. 490.

⁶⁵ Even if, on Cochrane's own admission, this had been achieved at the expense of a frequent imbalance between the need to persuade over the requirement for historical accuracy and of a distinct narrowness of focus: principally on military and political events, which entirely overlooked economic structures and causes. My assessment here draws on Sam Cohn's insightful, critical review of Cochrane's book in «History and Theory», XXII, 1983, pp. 222-227.

Fundamental to this view of the role of history was that it was essentially a *secular* one; one which was at its best structuring narrative accounts of civic struggle and autonomy. As I outlined in my opening paragraph, it was precisely this dimension of history writing which was adopted and developed by the great archive positivists of the nineteenth century such as Ranke, for whom the guiding philosophy became *historia magistra patriae*. This chapter has endeavoured to persuade the reader that during the two centuries or so after the close of the Council of Trent there were other, specifically religious, ways of evoking (and thinking about) the past in an attempt to shape the present. Ways in which saints as well as sinners, hagiography as well as history more narrowly defined have been deployed to construct narratives which had a particular and universal resonance, as well as a national or regional one: *historia magistra sanctitatis*. I will close, as I opened, with Pope Benedict; but this time Lambertini's predecessor and patron, Benedict XIII. When on 25 September 1728 he extended celebration of the feast day of that would-be papal absolutist, Gregory VII (pope, 1073-85), for the whole Church; a move which caused a furore in the royal courts of Catholic Europe, one can be sure that Benedict was perfectly aware of what he was doing, (even if he perhaps underestimated the response).⁶⁶ After all, as tradition tells us, Benedict had read Baronio's *Annales ecclesiastici*, from beginning to end, no fewer than twenty-four times.⁶⁷ *Sanctitas magistra historiae*.

⁶⁶ *Biblioteca sanctorum*, 12 voll., Roma, 1961-69, vol. VII, col. 369.

⁶⁷ «Fatti i suoi studi in Bologna, fra Vincenzo si applicò indi innanzi allo studio continuo della sagra scrittura, de' concilii e degli *Annali ecclesiastici*, principalmente del Baronio, ch'egli passò interamente ventiquattro volte da capo e piedi»: GIUSEPPE DE NOVAES, *Elementi della storia de' sommi pontefici da san Pietro sino al felicemente regnante Pio papa VII*, 2nd edn., 16 t., Siena, 1802-1815, vol. XIII, p. 48.

LES CONCLAVES DANS L'HISTORIOGRAPHIE DE LA CONTRE-RÉFORME

ALAIN TALON
Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Dans *Hernani* (1830), Victor Hugo place dans la bouche du futur Charles Quint, attendant le résultat de l'élection impériale, un éloge appuyé et assez fantaisiste de l'organisation de la Chrétienté telle que l'avait laissée Charlemagne, dominée par «ces deux moitiés de Dieu, le pape et l'empereur» :

Un édifice, avec deux hommes au sommet,
Deux chefs élus auxquels tout roi ne se soumet.
Presque tous les états, duchés, fiefs militaires,
Royaumes, marquisats, tous sont héréditaires.
Mais le peuple a parfois son pape ou son César,
Tout marche, et le hasard corrige le hasard.
De la vient l'équilibre, et toujours l'ordre éclate.
Electeurs de drap d'or, cardinaux d'écarlate,
Double sénat sacré dont la terre s'émue,
Ne sont là qu'en parade, et Dieu veut ce qu'il veut.¹

Cette vision romantique – et fausse historiquement, puisque d'au-
tres souverains que le pape et l'empereur étaient élus – n'était certes pas
celle de l'Ancien Régime : la monarchie élective y était vue plus
comme une anomalie que comme un idéal. La couronne impériale de-
venait d'ailleurs héréditaire dans la maison d'Autriche, dans les faits si-
non en droit. La papauté ne pouvait évidemment connaître la même
évolution. Certes, la Renaissance vit souvent des neveux ou des cou-
sins de pape ceindre à leur tour la tiare, mais Clément VII fut le dernier
à profiter de ce «grand népotisme» qui s'interrompit avec la Réforme
catholique, alors même que cette dernière renforçait considérablement
le pouvoir pontifical.

¹ *Hernani*, act. IV, sc. II, vv. 1444-1452.

L'élection du pape par les cardinaux réunis en conclave reste donc une élection ouverte au résultat imprévisible. Elle est un événement majeur qui pèse sur les équilibres politiques en Italie et en Europe. À l'époque qui nous intéresse, de très nombreux facteurs politiques et religieux interviennent pour conditionner les votes des cardinaux: la rivalité européenne entre maison de France et d'Autriche, les intérêts des États italiens, les luttes internes à la curie romaine entre factions cardinales, le poids nouveau du Saint-Office, etc. Cette complexité fait de l'élection du nouveau pontife le symbole même de l'*imbroglio*. Le conclave est le lieu par excellence de la manœuvre, de la ruse politique, mais aussi de l'imprévu et du coup de théâtre. Au-delà même des réalités politiques, il exerce une sorte de fascination et prend dans l'imaginaire politique moderne une place très importante. En témoignent les multiples récits et documents plus ou moins exacts qui circulent dès l'ouverture même du conclave: correspondances diplomatiques, récits officiels, diaires de conclavistes, mais aussi rumeurs, pamphlets, pasquinades qui se diffusent dans toute l'Europe.

Le conclave comme lieu de la machination politique par excellence: cette image ne pouvait évidemment que combler les adversaires de la papauté. Les enjeux dépassaient la simple satire: les innombrables calculs humains qui entachaient l'élection du pontife romain réduisaient sa fonction à un aspect purement politique. On comprend alors l'intérêt que beaucoup, et pas seulement dans le camp protestant, pouvaient avoir à présenter l'élection du pape de la manière sinon la plus comique, du moins la plus triviale possible. Une telle démarche est à rapprocher du nouvel écho que rencontre la légende concernant la papesse Jeanne.² Au moment même où la papauté affirmait avec une nouvelle force sa prétention à un pouvoir direct, de droit divin, sur l'univers entier, les puissances temporelles pouvaient écorner cette image triomphante de la monarchie pontificale en ironisant sur ce moment essentiel de la création du nouveau pape. Cette «folklorisation» – si le terme peut convenir³ – du pouvoir pontifical n'est pas totalement nouvelle, pas plus que ses implications politiques, mais elle se révèle très efficace.

Dans la chrétienté restée fidèle à Rome, le milieu des humanistes gallicans est bien sûr particulièrement porté à rappeler de quelle façon

² ALAIN BOURLEAU, *La papesse Jeanne*, Paris, 1988, spécialement chap. 6.

³ Il est bien sûr parfaitement anachronique, mais rend tout de même compte de cet intérêt amusé pour des pratiques électorales que l'on comprend de plus en plus difficilement dans l'Europe monarchique d'Ancien Régime.

le pape parvient au pontificat. Déjà en 1515, Claude de Seyssel, affirmant la supériorité de la monarchie héréditaire sur la monarchie élective, l'explique par la supériorité morale de la première: «Car pour parvenir à tels états si grands et si honorables, il n'est pratique ni menée que l'on ne fasse; et le plus souvent l'on vient à la force, ainsi que l'on a vu plusieurs fois aux élections des empereurs et des soudans. Et plût à Dieu qu'il ne fût jamais advenu ni advint ci-après à la papauté et autres dignités ecclésiastiques, où doit régner toute pureté, toute charité et toute honnêteté».⁴ Dans *Le Cinquiesme livre*, paru de façon posthume en 1564, Rabelais se moque plus franchement du «papegault», oiseau souverain de l'Île sonnante, engendré par les «cardingaulx», mais «sans copulation charnelle».⁵ Joachim Du Bellay, qui avait eu l'occasion de vivre à Rome les conclaves de 1555, se plaint dans *Les Regrets* à ridiculiser les cardinaux et à stigmatiser la corruption qui règne parmi eux:

Il fait bon voir, Paschal, un conclave serré,
Et l'une chambre à l'autre également voisine
D'antichambre servir, de salle et de cuisine,
En un petit recoin de dix pieds en carré:
Il fait bon voir autour le palais emmuré,
Et briguer là-dedans cette troupe divine,
L'un par ambition, l'autre par bonne mine,
Et par dépit de l'un être l'autre adoré:
Il fait bon voir dehors toute la ville en armes
Crier: le pape est fait, donner de faux alarmes,
Saccager un palais: mais plus que tout cela
Fait bon voir, qui de l'un, qui de l'autre se vante,
Qui met pour celui-ci, qui met pour celui-là,
Et pour moins d'un écu dix cardinaux en vente.⁶

Un prince qui doit sa couronne à de telles pratiques ne peut évidemment inspirer le respect, d'autant plus qu'il est le plus souvent de vile extraction.⁷ Dans ce concert gallican quasiment unanime, rares sont

⁴ CLAUDE DE SEYSSSEL, *La monarchie de France et deux autres fragments politiques*, éd. Jacques Poujol, Paris, 1961, p. 111.

⁵ *Le Cinquiesme livre*, chap. III.

⁶ *Les Regrets*, sonnet 81.

⁷ Du Bellay constate ainsi: «On ne fait de tout bois l'image de Mercure, / dit le proverbe vieil: mais nous voyons ici / de tout bois faire pape, et cardinaux aussi, / et vêtir en trois jours tout une autre figure» (*ibid.*, sonnet 102). JEAN-ANTOINE DE BAIF, *Mimes, enseignements et proverbes*, Genève, 1992, p. 87, reprend cette image en 1576: «Les asnes s'affublent de chapes: / Dieu sçait comment se font les papes».

cher d'autres exemples, dans l'historiographie protestante, bien entendu, mais aussi chez les catholiques hostiles à l'évolution de la papauté, soit pour des raisons ecclésiologiques, soit en raison des circonstances politiques: l'élection de Paul IV peut être considérée comme douteuse par les Espagnols; en 1563, le cardinal de Lorraine parla d'élection simoniaque à propos de Pie IV quand ce dernier chercha à modifier les règles de préséance en faveur de l'Espagne à l'occasion du célèbre incident de la fête de saints Pierre et Paul.¹³ L'image des conclaves comme lieu de pure machination, où tous les moyens étaient permis, fragilisait considérablement la papauté.

Celle-ci se montre très tôt sensible à la menace que la critique des conclaves fait peser sur sa légitimité et son autorité. Des mesures sont prises, dès la Renaissance, pour empêcher toute pratique illicite dans l'élection du souverain pontife. On peut citer parmi les plus importantes celle de Jules II qui par la constitution *Cum iam divino* du 14 janvier 1506 condamne et annule toute élection simoniaque d'un pape; en 1562, Pie IV par la bulle *In eligendis* tente de faire respecter les constitutions anciennes et de rétablir autant que faire se peut le secret des délibérations. Grégoire XV reprend et renforce toute la réglementation du conclave par la bulle *Aeterni patris* du 15 novembre 1621, complétée l'année suivante par la constitution *Decet Romanum pontificem*, qui interdit de voter pour soi-même sous peine de nullité de l'élection.¹⁴ En plus de ces mesures, de nombreux projets plus ambitieux sont agités, parfois en lien avec une réforme globale du Sacré Collège. En 1523, un mémoire adressé à Adrien VI et Charles Quint propose de remplacer les cardinaux pour l'élection du pape par un collège électoral permanent d'évêques. Ils seraient choisis par roulement dans l'épiscopat de toute la chrétienté et viendraient passer trois ans à Rome.¹⁵ La méfiance à l'égard des cardinaux et de leur choix inspire aussi la décision de Paul IV, sur laquelle Elena Bonora a récemment attiré l'attention,¹⁶ d'auto-

les voix qui comme Étienne Pasquier font valoir les mérites de l'élection, insistant sur la sélection que le long *cursus honorum* ecclésiastique a fait subir aux candidats à la tiare, leur conférant la sagesse et la vertu nécessaires à leur charge.¹⁷ Pasquier est d'autant plus isolé que les rapports diplomatiques faits à l'occasion des conclaves sont dans la même veine satirique que les épiques des poètes. Claude d'Urfé, ambassadeur du roi Henri II à Rome, témoigne dans ses lettres au roi d'une certaine verve. À propos de l'échec du cardinal Cervini lors du conclave de 1549, il écrit ainsi: «Et ne s'est trouvé difficulté en luy sinon qu'il estoit trop homme de bien pour estre pape». Les ambassadeurs français ne sont pas les seuls à décrite les conclaves de façon bien négative. Don Diego Hurtado de Mendoza, qui représente Charles Quint à Rome pendant le même conclave de 1549-1550, écrit à Granvelle que les cardinaux en conclave sont plus en diables et confus que les diables dans le chaudron de Judas.¹⁸ L'allusion diabolique est d'ailleurs fréquente sous la plume de l'envoyé impérial pour décrite l'élection du pape.¹⁹ Le milieu gallican n'est donc pas le seul à ainsi forger une image très négative des conclaves.

Le problème n'est pas seulement moral, mais politique: c'est une remarque fréquente, par exemple chez les ambassadeurs vénitiens, de voir dans le caractère électif de la monarchie pontificale une menace de déstabilisation pour tout l'équilibre politique italien.²⁰ On pourrait cher-

⁸ «Ce sont personnages dont la plus grande partie, venus de bas lieux, ont esté par leurs vertus, mérites et suffisances précédierement fait évesques, puis cardinaux, et en fin sont montez à ce haut thronne de papauté. Le maniere que leurs preudhommes, sainctetez, longues experiences et anciennetez ont vraysemblablement escule en eux toutes ces folles passions qui ordinairement nous transportent»: Étienne Pasquier, *Le Carthésisme des jésuites*, éd. Claude Sautou, Sheffrook, 1982, pp. 319-320.

⁹ *Mémoires de France, duc d'Alençon, duc de Lorraine, duc de Guise, dans Nouvelle collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, t. VI, Paris, 1866, p. 23 (D'Urfé au roi, Rome, 11 décembre 1549).

¹⁰ *Algunos cantos de don Diego Hurtado de Mendoza escritos 1538-1552*, éd. Alberto Vazquez and Robert Seiden Rose, New Haven, 1935, p. 183, lettre de Rome, 3 février 1550 «Vuestra Señora crea que cardenales son la mas cndiablada gente y mas confusa dentro en conclave que los diablitos en la caldera de Judas; y por esto no se maraville que los papas salgan tales: que el Espiritu Sancto los haze derechos, pero el instrumento les daña la hechura. Yo estoy, por lo que aquy he visto, el hombre mas espantado del mundo, y que menos quisiera averne hallado presente».

¹¹ À propos des trois candidats sur lesquels l'empereur a jeté l'exclusive, Cervini, Ridolfi, Salviati, il écrit: «El animo de todos 3 creyo seria darsse al diablo por ser papas». Dans une autre lettre, il se plaint de ne pas être assez écouté: «Yo creo que el emperador querra tambien oyr my razon, pues tengo tan buen recabdo della, aunque salga papa Sathanas». Carafa, ennemi juré de Charles Quint, est ainsi qualifié: «Teatino es el diablo lleno de garrafas» (*ibid.*, pp. 149, 161, 162).

¹² Sur la difficulté des papes à s'insérer dans le nouveau système des principautés italiennes, voir Angelantonio Spagnonetti, *Le dinastie italiane nella prima età moderna*, Bologne, 2003, pp. 108-109.

riser le Saint-Office à empêcher l'élection d'un cardinal soupçonné d'hérésie, décision révoquée par son successeur. On en vient même, sous Paul IV et Pie IV, à poser la question d'une désignation d'un successeur du vivant du pape régnant, avec le consentement des cardinaux, un peu sur le modèle du roi des Romains.¹⁷ Une telle éventualité est bien sûr repoussée, tout comme la menace plus classique d'une élection par le concile, mais elle montre bien la conscience aiguë que l'on avait à Rome des problèmes posés par l'élection du pape et l'instabilité qu'elle provoquait, tant pour les fortunes des familles des pontifes que pour la bureaucratie curiale, la stabilité politique internationale et le bon gouvernement de l'Église.¹⁸

Ces mesures et ces débats s'accompagnent de premières recherches historiques sur le mode d'élection des papes et leur variation au cours de l'histoire. Là encore, le conclave de 1549-1550 et les dysfonctionnements manifestes qui s'y sont révélés expliquent ce nouvel intérêt. Le cardinal Marcello Cervini est à l'origine de ces recherches, de façon sûre en ce qui concerne celles d'Onofrio Panvinio, de façon plus que probable pour Angelo Massarelli. Le secrétaire du concile de Trente rédige pendant le pontificat de Jules III un *De modis seu formis per diversa tempora observatis in electione pontificum maximorum a divo Petro usque ad Iulium III*.¹⁹ Ce bref exposé historique note vingt-six modes de créer des pontifes, depuis l'institution de Pierre par le Christ jusqu'au conclave dans sa forme contemporaine. Sans détailler ces vingt-six modes, on notera qu'il s'agit surtout de peser le rôle joué par le clergé, le peuple, l'empereur, puis de montrer que l'élection est réservée aux cardinaux, sans oublier toutefois les modes plus exotiques, comme la désignation,²⁰ l'inspiration par l'Esprit Saint²¹ ou la substitution.²² Cette courte présentation semble tout à fait indépendante de la recherche bien plus ample entreprise par Onofrio Panvinio, même si les deux familiers du cardinal Cervini, liés par une étroite amitié, devaient être au courant chacun du travail de l'autre. À la demande de son protecteur, Panvinio veut décrire, en rassemblant tous les témoignages disponibles,

¹⁷ JOHANNES BAPTIST SÄGMÜLLER, *Ein angebliches Decret Plus' IV. über die Designation des Nachfolgers durch den Papst*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht», V, 1896, pp. 413-429.

¹⁸ GIANVITTORIO SIGNOROTTO, *Note sulla politica e la diplomazia dei pontefici (da Paolo III a Pio IV)*, dans *Carlo V e l'Italia*, éd. Marcello Fantoni, Roma, 2000, p. 76.

¹⁹ *Spicilegium romanum*, éd. Angelo Mai, t. IX, Romae, 1843, pp. 518-519.

²⁰ Celle de Clément par Pierre.

²¹ Une colombe se posant sur la tête de Fabianus, aussitôt élu pape (236-250).

²² Massarelli cite la substitution d'Étienne à Lucius, toujours au III^e siècle.

toutes les élections de pape depuis l'origine. Ce *De varia romani pontificis creatione* devait à l'origine comporter quinze livres, finalement ramenés à dix.²³ Panvinio n'a pas terminé son travail à la mort de Marcel II et il le laisse inachevé. Il y revient en 1558, cette fois sur la suggestion de son autre protecteur, le cardinal Alexandre Farnèse. L'œuvre finit par comporter cinq tomes, si bien qu'en 1562, sans doute pour fournir à Pie IV la documentation nécessaire à sa réforme du conclave, Panvinio résume son travail en un épitomé, où, comme Massarelli, il expose de façon chronologique les divers modes suivis pour l'élection du pape, depuis saint Pierre jusqu'aux conclaves récents. Il n'en distingue pour sa part que dix-huit, contre les vingt-six de Massarelli. Panvinio utilise aussi la documentation rassemblée sur l'élection du pape pour rédiger un manuel *De modo eligendi pontifices* et diverses notices techniques sur l'organisation des conclaves.

Panvinio ne publia pas ces divers travaux sur l'élection du pape, qui circulèrent de façon manuscrite. L'épitomé eut une importante diffusion et il en existe de nombreuses copies. L'immense *De varia romani pontificis creatione* ne se trouve sous sa forme complète qu'à Munich, en six volumes totalisant 2131 folios.²⁴ Il en existe d'autres manuscrits plus ou moins incomplets. Il semble que Panvinio n'ait pas eu l'intention de diffuser ce travail. Dans une lettre à Jean-Jacques Fugger du 18 octobre 1562, il répond à la demande de son ami de lui envoyer le manuscrit avec une certaine réticence; il accepte tout en lui demandant de ne pas le prêter à un tiers et même de le montrer le moins possible. Il ajoute qu'il ne pense publier que le premier livre.²⁵ Simple scrupule de l'érudit devant les nombreuses erreurs qui parsèment son œuvre, comme le suggère le biographe de Panvinio, Augustin comme lui, Davide Aurelio Perini? Il y a peut-être plus et Panvinio a sans doute conscience du danger à diffuser trop largement son travail, lui qui a composé un *De primatu Petri* pour répondre aux Centuriateurs. Car pour un catholicisme romain qui s'affirme le dépositaire intransigeant de la pure tradition, transmise *quasi per manus*²⁶ jusqu'à nos jours, avoir changé vingt-six ou même seulement dix-huit fois la façon d'élire le

²³ Sur ces travaux de Panvinio sur l'élection du pape, voir DAVIDE AURELIO PERINI, *Onofrio Panvinio e le sue opere*, Roma, 1899, pp. 147 sq. Parmi tous ces écrits, un journal du conclave de Pie IV, auquel Panvinio avait participé, a été publié dans *Concilium Tridentinum*, t. II, éd. Sebastian Merkle, Fribourg en Brisgau, Herder, 1963², pp. 575-601.

²⁴ PERINI, *Onofrio Panvinio*, p. 203 sq.

²⁵ *Ibid.*, p. 152.

²⁶ Concile de Trente, session IV (8 avril 1546), *Decretum de canonicis Scripturis*.

chef de l'Eglise peut être gênant, d'autant plus que dans le détail, le récit de certaines élections est loin d'être édifiant. On comprend que Bel-lamini ait jugé que l'œuvre de Panvinio montrait peu de révérence envers la majesté du Saint-Siège. Même si certains des travaux de Panvinio sur les conclaves furent publiés après sa mort,²⁷ il n'était pas question pour l'Eglise de la Contre-Réforme de diffuser l'ensemble de son œuvre sur le sujet. Certes, d'autres érudits peuvent s'intéresser aux modalités d'élection des papes. Agé seulement de quatorze ans, le jeune prodige Jérôme Bignon, issu des milieux parlementaires parisiens, publie ainsi à l'occasion des conclaves de 1605 un petit opuscule de 23 folios intitulé *Traité sommaire de l'élection des papes*, qui connaît quatre éditions pour la seule année 1605.²⁸ Le succès de cet exercice d'érudition tient aussi à l'actualité de la matière, puisque Bignon dévoile les tractations des conclaves les plus récents. Même si l'auteur ne manifeste aucune intention polémique, on peut difficilement rattacher son opuscule à l'historiographie de la Réforme indienne.

Pour cette dernière, gênée par l'aspect le plus humain des élections, il est cependant bien difficile d'écrire une histoire des papes sans parler de leur création. Comment faire pour présenter une version officielle acceptable à un public qui, ne l'oublions pas, dispose souvent de documents de première main, imprimés ou manuscrits, sur les conclaves les plus récents? J'ai pris pour exemple deux histoires de la papauté, celle du dominicain espagnol Alonso Chacón, dit Ciacomius, et celle de l'érudit français André Du Chesne. Chacón arrive à Rome en 1567 et y meurt en 1599. Ses *Vitae et res gestae summorum pontificum* y sont éditées de façon posthume par Francisco Morales Cabrera en 1601, qui complète le manuscrit qui s'arrêtait à Innocent VIII. L'ouvrage est à nouveau édité en 1630, dans une édition quasi officielle, très soignée, illustrée avec beaucoup de richesses, qui connaît une très importante diffusion. La révision du texte avait été assurée par un groupe d'auteurs, où l'on trouve Andrea Vittorello, Girolamo Alejandro, Ferdinando Ughelli, Luke

²⁷ Parait ainsi à Venise un *Sommario delle leggi che si osservano nell'elezione del sommo pontefice*, con gli ordini tenuti da gli illustrissimi cardinali nel crear il papa composti già in latino da reverendo padre frate Onofrio Panvinio, tradotti in lingua volgare dal signor Cornelio Massimini, in Venetia, 1605. Cette publication est sans doute dictée par l'actualité des deux conclaves de Léon XI, puis de Paul V. Il n'est pas indifférent cependant qu'elle ait lieu à Venise, au moment où les *giovani* au pouvoir ont pour programme de renforcer la ruée de la République sur l'Eglise et de lutter contre les compléments romains.

²⁸ J'ai consulté la quatrième édition [Jérôme Bignon], *Traité sommaire de l'élection des papes*, par H. B. P. Plus le plan du conclave et une liste des cardinaux qui s'y sont trouvés. De l'élection du pape Léon XI et de son décès. Quatrième édition, beaucoup plus ample que les précédentes. Plus a esté adjoustée l'élection de N. S. P. le pape Paul V. Paris, 1605, 23 fol.

Wadding (qui ne figure pas dans la page de titre), qui ajoutent des notes jusqu'à Urbain VIII.²⁹

L'*Histoire des papes* d'André Du Chesne a eu un écho moins important hors de France. Erudit à la plume facile, Du Chesne offre l'un des premiers exemples, encore rares en cette heureuse époque, d'un historien capable d'écrire n'importe quoi, sur n'importe quel sujet, pourvu que cela se vende bien. Cette histoire commerciale porte aussi bien sur l'histoire d'Angleterre que sur les différentes généalogies des grandes maisons françaises. Du Chesne est aussi l'inventeur du guide des curieux «touristiques» en France avec ses *Antiquitez et recherches de villes, chasteaux et places les plus remarquables de toute la France*, parues à Paris chez Jean Petit en 1609 et rééditées pendant tout le XVII^e siècle. Soucieux avant tout de plaire à un large public, Du Chesne écrit vite, sans beaucoup de discussions critiques, et révèle surtout ce qui plaît, ce qu'attend le public cultivé du premier XVII^e siècle. Son *Histoire des papes et souverains chefs de l'Eglise, contenant les affaires les plus mémorables arrivées sous l'autorité du Saint Siège apostolique depuis saint Pierre premier pontife romain jusques à Paul V aujourd'hui seant parait en deux tomes à Paris chez Nicolas Buon en 1616, avec un privilège du roi datant du 17 juin 1615 et l'approbation de deux docteurs de la faculté de théologie de Paris, le syndic M. Colin et A. Soto. Du Chesne dédie son œuvre à l'archevêque de Lyon, Denis Simon de Marquemont, proche de Villerois et ancien auditeur de Rote.³⁰*

Bien qu'écrites à des dates et dans des milieux différents, ces deux histoires des papes ont quelques points en commun: leur dépendance étroite, voire leur servilité, à l'égard de leurs sources, notamment de Platina continué par Panvinio, ou de Baronius, pour les périodes antérieures du *Libet pontificalis*, parfois, pour les pontificats plus récents et de l'histoire, mais en même temps un refus de la polémique confessionnelle trop directe (rares sont les attaques directes contre les historiens protestants); leur vision peut-être moins romaine et italienne de l'histoire de la papauté, même si Chacón finit par devenir un Romain

²⁹ Comme j'utilise l'édition de 1630 et qu'il n'est pas toujours possible de faire la part des ajouts des uns ou des autres, je précise que je mentionne toujours l'auteur sous le nom de Chacón, même si ce n'est pas toujours lui qui a écrit tel ou tel passage, car l'œuvre conserve une grande cohérence malgré ses nombreux auteurs.

³⁰ JOSEPH BERGIN, *The Making of the French Episcopate 1589-1661*, New Haven, 1996, p. 665.

d'adoption. Enfin, l'un comme l'autre narrent, pape après pape, la vie de chacun des successeurs de Pierre d'une manière assez étroitement chronologique et factuelle.

Ces deux histoires traitent bien sûr de la question de l'élection des papes, en commençant par les premiers d'entre eux. Chacón est attentif à présenter une explication théologique du pouvoir pontifical et de sa transmission: Jésus, né «pontifex, rex et monarcha», n'a transmis que le pontificat à Pierre.³¹ Cette vision relativement limitée du pouvoir pontifical mérite d'être notée, d'autant plus que Chacón poursuit en rappelant que le Christ reste le pontife éternel et que le pape, s'il est successeur de Pierre, ne l'est pas du Christ, dont il est simplement le vicaire.³² Du Chesne est bien moins prolixe sur cette transmission, sans doute pour éviter de heurter son public dévot, divisé entre gallicans intransigeants et partisans de Rome. De même, il élude totalement la question du mode de désignation du premier successeur de Pierre, se contentant de mentionner l'existence de positions diverses sur le sujet. Cette question en revanche passionne Chacón, sans nul doute en écho aux débats qui ont pu agiter la curie romaine au milieu du XVI^e siècle. Pierre, rappelle-t-il, avait de son vivant désigné Clément comme son successeur, mais ce dernier refuse la charge et Lin est élu pontife. Reprenant Épiphanie, Chacón insiste sur le fait que cette première succession se fit sur l'inspiration divine, pour éviter que la désignation du futur pape par son successeur ne prive l'Église de la liberté de se choisir un pasteur.³³ Quand il traite du pontificat de Clément, puisque ce dernier y parvient finalement après Lin et Clet, il revient sur son refus de succéder immédiatement à Pierre, qui a évité à la première dignité de l'Église de devenir héréditaire et d'être remise à l'arbitraire d'un seul et non à l'élection de la multitude.³⁴ L'insistance de Chacón contraste avec la discrétion de Du Chesne sur le sujet, l'auteur français se contentant de signaler l'existence d'une querelle érudite sur le successeur immédiat de Pierre, et renvoyant à Baronius. Peut-être Du Chesne ne veut-il pas trop dé-

³¹ CHACÓN, *Vitae*, col. 18.

³² *Ibid.*, col. 22.

³³ Discutant pour savoir si Clément doit être considéré comme le second pape, Chacón écrit: «Clemens igitur, secundus fuit Petri ordinatione, non Ecclesiae nominatione, Petri iure, non functione et administratione, quae Lino fuit tributa divino consilio, ne in posterorum exemplum transiret, successores sibi eligendi, et libertas et providentia Ecclesiae in constituendo sibi pastore isto modo fuisset adempta, ut Epiphanius docet» (*ibid.*, col. 36).

³⁴ «Ne suprema dignitas Ecclesiae et potestas hereditaria fieret et arbitrio unius, non totius multitudinis electione administranda crederetur» (*ibid.*, col. 38).

velopper la question des élections, question encore très délicate en France où malgré un siècle de concordat l'Église gallicane n'admet toujours pas d'avoir été privée du droit d'élire ses évêques.

Cette insistance de Chacón ne se limite pas à l'épisode de la succession de Pierre. Quand Boniface II, élu en 530, prétexte du danger de voir les souverains ostrogoths choisir le futur pape et fait adopter par un synode réuni à Saint-Pierre une constitution qui l'autorise à désigner son successeur, Chacón ne cache pas sa désapprobation. Il note qu'après avoir choisi le diacre Vigile, Boniface dut renoncer à ce droit de désigner un successeur devant l'hostilité non seulement des Goths, mais aussi du clergé et du peuple romain. Sa prompte mort semble aux yeux de notre historien une expiation.³⁵ Du Chesne cette fois développe lui aussi l'épisode pour souligner «combien tous les Romains, voire les papes mesmes eurent en horreur qu'aucun se désignast un successeur de son vivant, sous quelque digne prétexte que ce fust».³⁶ Cette hantise devant une possible désignation du successeur du pape de son vivant, dont Chacón se fait l'écho contemporain, traduit bien la réaction inquiète de toute une partie de la curie devant les discussions, pourtant bien théoriques, autour d'une réforme radicale du mode de désignation du souverain pontife. Aux critiques dénonçant les dérives de la pratique électorale, Chacón oppose ainsi la liberté de l'Église; à ceux qui souhaitent des successions moins heurtées, il rappelle le danger d'une évolution vers l'hérédité ou au moins d'une confiscation durable du pouvoir par un clan. L'attachement de Chacón et de ses continuateurs à la liberté de choix par l'Église d'un nouveau pontife se manifeste même à propos des élections plus récentes. Mentionnant les conseils donnés par Alexandre VI aux cardinaux de ne jamais porter au pontificat le cardinal Della Rovere, finalement élu au second conclave de 1503, Chacón ajoute ironiquement: «Mais personne, comme on dit, ne tue son successeur».³⁷ Du Chesne, qui a sur ces questions un peu plus de distance que Chacón, n'en note pas moins dans l'histoire récente de la papauté les signes de cet attachement à la liberté de choix et de la crainte des successions programmées. Décivant le conclave qui suit la mort de Léon X, Du Chesne, reprenant Guichardin, indique que le favori est alors son cousin le cardinal Jules de Médicis, mais «il sembla dangereux à la plupart que celui qui estoit de la mesme maison suc-

³⁵ *Ibid.*, col. 162.

³⁶ DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 477.

³⁷ CHACÓN, *Vitae*, col. 1359.

cedait au pape défunt, et craignit-on que ce ne fût un exemple pour commencer à donner le pape par succession».³⁸

Le souci de Chacón, et dans une moindre mesure de Du Chesne, de prouver qu'il n'y a pas d'exemple de pape choisi du vivant de son prédécesseur les conduit à traquer dans les premiers siècles de la papauté tous les cas douteux pour les expliquer de leur point de vue. Lors des persécutions des empereurs païens, ou bien, après Constantin, sous des empereurs hérétiques, l'Eglise de Rome put connaître de longues périodes sans son pasteur, emprisonné ou en exil, et il arriva que l'on désignât un remplaçant pour veiller sur le troupeau. Mais pour nos historiens, il s'agit au mieux d'une sorte de vicaire, au pire d'un antipape. Quand Martin I^{er} est exilé en Chersonèse par l'empereur monothélite Constantin II, Du Chesne rapporte que le clergé romain, craignant de se voir imposer un nouveau pontife par l'empereur, préférera le devancer en élisant Eugène le 9 août 652. Du Chesne ajoute: «Non pas que dès lors il ait été tenu pour légitime et vrai pontife, mais seulement comme vicaire du Siège Apostolique durant le reste des jours de Martin; quand celui-ci meurt en exil le 12 novembre 654, Eugène «quitte» le Siège en sa place commença par le consentement réitéré d'un chacun, à gouverner légitimement et vraiment l'Eglise romaine». Du Chesne conteste donc le décompte de son pontificat que réalise le *Liber pontificalis*, qui part de son élection de 652, car Eugène n'est devenu vraiment pape qu'à la mort de Martin.³⁹ Dans d'autres cas, si le titre de pape est vraiment attesté et revendiqué, il s'agit alors d'un antipape. Chacón rapporte ainsi qu'en 355, l'empereur arien Constance II avait exilé le pape Libère et le clergé romain anti-arien avait choisi Felix pour le remplacer. Mais au retour de Libère, Felix refuse de renoncer au pontificat. Le schisme s'installe, mais Constance fait décapiter Felix. Cette mort en martyr de la foi orthodoxe vaut à l'antipape de figurer dans le martyrologe romain. Chacón rapporte que pendant les travaux de révision de ce martyrologe sous Grégoire XIII, il fut question d'en retirer Felix «quod schismaticus contra Libernum legitimum pontificem sedisset». Mais alors, et Chacón n'hésita pas à parler de miracle, les restes de l'antipape martyr sont retrouvés dans l'Eglise des saints Come et Damien, au milieu des reliques des saints martyrs. On laissa donc Felix dans le martyrologe, car, comme conclut Chacón, s'il était avec raison retiré du catalogue des pontifes romains, il aurait été inhumain de l'ex-

³⁸ Du Chesne, *Histoire des papes*, p. 1664.
³⁹ *Ibid.*, p. 658.

pulser de la liste des martyrs.⁴⁰ Le passé n'est pas toujours aussi simple que les historiens de la Réforme catholique sont en train de la forger. L'épisode est révélateur de l'opposition entre une vision expurgatoire intransigente et un souci d'une certaine modération, qui vient plus d'ailleurs d'un respect des traditions que d'une véritable volonté de contextualisation.

Tout en faisant valoir, quand l'occasion s'en présente, qu'il ne saurait y avoir qu'un seul pape légitime, désigné par l'Eglise à la mort de son prédécesseur, Chacón comme Du Chesne se trouvent confrontés à la même variété des modes de choix du souverain pontife qu'avaient déjà signalés Massarelli et Panvinio. Il est probable que l'œuvre du dernier ait été consultée par Chacón. Mais il ne s'étend pas sur cet aspect. Pour l'élection de Clément en 79, il mentionne «cleri et populi suffragia».⁴¹ qui deviennent en 154 pour l'élection d'Hyginus les suffrages du seul clergé. Dans l'édition de 1630, un des correcteurs avoue ne pas savoir d'où Chacón tire cette précision.⁴² Dans une digression rapide, Chacón explique que le choix du pontife romain revient au clergé.⁴³ Le passage à l'élection par les cardinaux, sous Nicolas II (bulle de 1059) puis Alexandre III (bulle de 1179) est traité tout aussi allusivement. Chacón a bien compris que la papauté post-tridentine ne souhaitait pas voir exposés par le menu les nombreuses variations dans le mode de désignation des pontifes. En revanche, il ne se prive pas de puiser dans la riche tradition médiévale qui dénonçait les interventions temporelles, et notamment impériales dans l'élection du pontife romain. Cet héritage était particulièrement d'actualité quand les grands souverains catholiques prétendaient pouvoir récuser tel ou tel candidat à la tiare, prétention que Rome pouvait bien condamner, mais dont il était difficile de ne pas tenir compte à chaque conclave. Chacón développe donc les épisodes les plus défavorables à cette intrusion du pouvoir temporel. En 419, le préfet de la Ville, Symmaque, trompe l'empereur Honorius en lui faisant croire que le candidat de la minorité Eulalius est le pape légitime, contre l'élu de la majorité Boniface I^{er}. Il faut plusieurs mois avant que l'empereur ne découvre la vérité.⁴⁴ En 867, lors de l'élection d'Adrien II, les ambassadeurs de l'empereur Louis II, mécontents de ne

⁴⁰ Chacón, *Vita*, coll. 107-108.

⁴¹ *Ibid.*, col. 37.

⁴² *Ibid.*, coll. 44-45.

⁴³ *Ibid.*, col. 64.

⁴⁴ *Ibid.*, col. 124.

pas avoir été conviés à l'élection, se voient répondre que l'on n'a pas voulu créer ainsi un précédent.⁴⁵

Il serait cependant simpliste de voir dans l'insistance de Chacón à montrer les méfaits des interventions du pouvoir temporel une manipulation idéologique au service du programme politique de la papauté de son temps. Écrivant dans un contexte gallican qui ne le prédispose pas à appuyer de la même manière l'indépendance de la papauté, Du Chesne raffole aussi de ces anecdotes où le pouvoir civil joue le mauvais rôle. Il développe ainsi longuement la vie du pape Vigile. Vigile est ce diacre que Boniface II avait choisi comme successeur, avant d'être contraint de revenir sur sa décision. Aigri, Vigile intrigue avec les représentants de Justinien en Italie, dans le contexte des guerres gothiques. Il usurpe de façon simoniacque le trône du pape Silvère. À la mort de ce dernier, grâce aux pressions de Théodora et de Bélisaire, il est élu, légitimement cette fois. Mais à peine pape, il se tourne contre ses anciens protecteurs monophysites, ce qui lui vaut l'exil en Sicile, et quelques siècles après, l'admiration de Du Chesne, sensible à cette conversion.⁴⁶ On voit là la force d'une image idéale de la papauté, capable de s'opposer à tous les pouvoirs mondains pour défendre la pureté de la foi, image qui date au moins de la Réforme grégorienne, mais qui n'a rien perdu de son attraction y compris en dehors de ses cercles traditionnels de diffusion.

Autre combat de la papauté tridentine, dont on sait que Paul IV avait fait son programme presque unique de réforme, avec bien sûr la répression de l'hérésie: la lutte contre la simonie. Les candidats simoniacs sont toujours punis quand on lit les *vitae* de Chacón: ainsi lors de l'élection de Boniface II en 530, son rival Dioscorus avait en un premier temps obtenu la majorité des voix, mais Boniface se déclara quand même vainqueur, ce qui provoqua des batailles rangées entre les deux camps, batailles où Dioscorus laissa la vie. Ses partisans se rallièrent à Boniface, qui d'antipape devint pape légitime. L'histoire n'aurait pas été morale si l'on n'avait pas découvert que Dioscorus avait obtenu sa majorité par la simonie. Il fut donc anathématisé post mortem.⁴⁷

La dénonciation des empiètements temporels ou de la simonie procède du même souci de dénoncer le désordre qui guette chaque élection pontificale et menace la cohésion même de l'Eglise. L'institution

du conclave est pour Chacón le meilleur des remèdes à ces brigues et à ces pressions qui risquent d'entacher l'élection du souverain pontife. Jamais en effet, dit l'historien espagnol, les combats n'avaient été aussi virulents pour l'élection du souverain pontife, que de la mort de Grégoire IX en 1241 à l'élection de Jean XXII en 1316. Les cardinaux sont pourtant peu nombreux, mais leur excellence, leur ambition immodérée et enfin la possibilité d'aller et venir hors du lieu de délibération expliquent que les vacances du Saint-Siège aient pu durer des années. Pour Chacón, le remède à tous ces maux a été le conclave, institué par Grégoire X et après quelques vicissitudes, définitivement confirmé par Boniface VIII.⁴⁸ L'enfermement des cardinaux avait été pratiqué à Pérouse dès 1216 pour hâter l'élection et Chacón le mentionne, en omettant de dire que cet enfermement avait été le fait des citoyens de Pérouse excédés du temps mis par les cardinaux à désigner le nouveau pontife.⁴⁹ S'il ne veut pas mentionner cette intrusion des laïcs dans l'élection du pape, il ne fait pas de doute pour Chacón que l'absence d'enfermement des cardinaux est la cause principale de tous les problèmes qui se posent au XIII^e siècle, notamment de l'interminable vacance du Siège apostolique – trois ans! – avant l'élection de Grégoire X le 1^{er} septembre 1271. Il détaille la constitution *Ubi periculum* de 1274, promulguée par Grégoire X et sanctionnée par le concile de Lyon II, qui établit de façon précise les règles pour l'enfermement des cardinaux et le déroulement de l'élection. L'éditeur de 1630 en profite pour ajouter que si Grégoire X a été l'*institutor* du conclave, Grégoire XV en a été le *restitutor*,⁵⁰ selon une rhétorique de la *restitutio* familière au premier âge moderne, mais qui s'applique ici à une période bien plus proche que les temps apostoliques. Chacón ne manque pas de noter que quand ces nouvelles règles ne sont pas respectées, la confusion et la discorde réapparaissent. L'application de la constitution *Ubi periculum* avait en effet été suspendue par Adrien V, suspension confirmée par Jean XXI. À la mort de ce dernier en 1277, toujours d'après le récit de Chacón, les cardinaux présents à Viterbe ne sont pas enfermés, et donc ne peuvent pas s'entendre. Il faut la menace d'une intervention de Charles d'Anjou pour mettre fin à leurs discordes et obtenir l'élection de Nicolas III. L'historien insiste sur les difficultés qui marquent les élections qui suivent, où les règles du conclave ne sont pas respectées,

⁴⁵ *Ibid.*, col. 303.

⁴⁶ DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 513 sq.

⁴⁷ CHACÓN, *Vitae*, col. 161.

⁴⁸ *Ibid.*, col. 730.

⁴⁹ *Ibid.*, col. 659.

⁵⁰ *Ibid.*, coll. 744, 749.

jusqu'à leur remise en vigueur par Célestin V et Boniface VIII. Auparavant, les cardinaux, divisés entre partisans des Orsini et des Colonna, soumis à de multiples pressions extérieures, notamment celle de Charles d'Anjou, ou encore dispersés par les épidémies, ont prouvé qu'ils étaient incapables de se mettre d'accord s'ils n'y étaient pas contraints par les règles strictes du conclave.

Chacón fait donc du conclave un élément essentiel de stabilité pour la monarchie pontificale, à tel point que le respect scrupuleux des règles du conclave devient l'assise de la légitimité du nouveau pape. Les *Vite* rapportent ainsi qu'à la mort de Clément VII, Alexandre Farnèse fait l'objet d'un tel consensus que les cardinaux veulent l'acclamer avant même d'entrer en conclave. Mais Farnèse refuse cette « nova et insolita electio » et tient à ce que tout se déroule dans les règles.⁵¹ Un point d'équilibre semble avoir été trouvé avec le conclave, et même si Chacón ne se prive pas de raconter les péripéties le plus souvent tumultueuses des élections qui suivent l'instauration définitive du conclave, il ne remet jamais en cause l'institution elle-même. Le long récit de l'élection d'Urbain VI en 1378, où la foule romaine déchaînée menace les cardinaux du pire sort s'ils n'élisent pas un Romain ou à tout le moins un Italien,⁵² prouve bien que les nouvelles règles ne mettent à l'abri ni des pressions, ni des schismes. Mais Chacón ne fait aucun commentaire en ce sens. La stabilisation de l'élection pontificale est plus symbolique que réelle, c'est celle d'un cadre que l'on veut désormais inamuable, même si les élections restent marquées par les mêmes facteurs de troubles et de dissensions. Mais Chacón comme Du Chesne, qui n'avait pas pourtant développé cet aspect stabilisateur du conclave, sont de plus en plus discrets, au fur et à mesure qu'ils s'approchent de leur époque, sur les dissensions qui marquent les élections. Certes, Chacón donne quelques renseignements sur les capitulations imposées au futur élu, notamment lors du conclave de Paul II en 1464, mais il ne parle que des capitulations publiques et pas de celles, suspectes de simonie, concernant les revenus des cardinaux.⁵³ Certains des affrontements les plus célèbres sont aussi présentés : les deux historiens reprennent ainsi des *Commentaires* de Pie II le récit du conclave de Calixte III en 1455. Le cardinal Bessarion semblait favori quand le cardinal d'Avignon se lança dans une diatribe où il mettait en doute la sin-

⁵¹ *Ibid.*, col. 1493.

⁵² *Ibid.*, coll. 967-970.

⁵³ *Ibid.*, col. 1229.

cérité de ce nouveau converti et dénonçait le danger de livrer l'Eglise latine aux erreurs grecques.⁵⁴ De même, dans le conclave de 1605, les continuateurs de Chacón et Du Chesne, sans doute par solidarité d'historiens, mentionnent tous deux l'opposition espagnole à Baroni.⁵⁵ Mais ces mentions sont bien courtes, alors que les détails des péripéties de chaque conclave sont facilement accessibles. Le continuateur de Chacón, la encore sous prétexte de brèveté, se contente de renvoyer à la correspondance de Du Perron pour le conclave de Léon XI.⁵⁶ Il y a bien un choix de passer sous silence ou de résumer le plus succinctement possible le déroulement exact des conclaves.

On le voit plus particulièrement à propos du conclave de Jules III, en 1549-1550, conclave de près de trois mois, qui fut un des plus disputés du XVI^e siècle. Le cardinal anglais Reginald Pole, candidat des impériaux et chef de file des « spirituels », échoua de très peu et il était de notoriété publique que les accusations d'hérésie lancées contre lui par le cardinal Carafa avaient largement contribué à son échec. C'est ainsi la version que développe Paolo Sarpi.⁵⁷ Chacón expédie ce conclave en une phrase : les cardinaux « mutuis altercationibus, non sine Ecclesie detrimento, in novo creando pontifice dissenserunt ». ⁵⁸ Le lecteur n'en saura pas plus sur le contenu de ces dissensions. Du Chesne est tout aussi allusif : alors qu'il dispose du journal d'un conclaviste, prêt par un chanoine de Troyes, Nicolas Camusat, il écrit qu'il serait ennuyeux s'il racontait le détail du conclave et il se contente donc d'en donner seulement le résultat, l'élection de Jules III.⁵⁹ L'autocensure s'explique aisément par les contraintes de l'histoire commerciale pour l'un et de l'histoire officielle pour l'autre, par le souci d'être plaisant ou par celui d'être « ecclésiologiquement correct ». Mais le silence ou la discrétion ne peuvent servir de ligne directrice pour donner une image positive du conclave, pour faire de l'élection du souverain pontife non le lieu de sordides tractations, mais le moment où Dieu donne un nouveau pasteur à son Eglise. Comment faire participer le conclave à cette nouvelle sacralité romaine que la papauté post-tridentine considérait métrologiquement ?

⁵⁴ *Ibid.*, col. 1193.

⁵⁵ Du Chesne, *Histoire des papes*, p. 1825; Chacón, *Vite*, col. 1921.

⁵⁶ Chacón, *Vite*, col. 1919.

⁵⁷ Paolo Sarpi, *Istoria del concilio Tridentino*, éd. Corrado Vivanti, Torino, 1974, p. 489.

⁵⁸ Chacón, *Vite*, col. 1583.

⁵⁹ Du Chesne, *Histoire des papes*, pp. 1702-1703.

La tâche n'est pas facile, même si l'on voit nos deux historiens puiser à l'occasion dans le merveilleux chrétien pour montrer cette intervention divine dans la désignation du pontife. Tous deux reprennent ainsi à Eusèbe de Césarée la description de l'élection du pape Fabien en 239: alors que l'on délibère pour savoir qui élire, une colombe descendue du ciel se pose sur la tête de Fabien. À ce signe, tout le clergé l'acclame comme le nouveau pontife. Du Chesne semble plus sceptique que Chacón quand il rapporte cette succession «par une façon toute merveilleuse, si ce qu'Eusèbe remarque de son élection est véritable».⁶⁰ Cette histoire trouve un équivalent contemporain inattendu lors de l'interminable conclave de Pie IV en 1559-1560. Si nos deux auteurs se gardent bien de détailler les enjeux politiques et spirituels de l'élection, ils reprennent à Panvinio, qui assistait au conclave, cette anecdote qui n'est pas sans analogie avec celle de Fabien: une colombe entrée dans la chapelle Sixtine pendant les délibérations se perche au-dessus de la cellule du cardinal de Medici, le futur pape. Certains cardinaux s'en moquent au début, mais quand Pie IV est finalement élu, tout le monde tient le fait pour miraculeux, y compris le sceptique Du Chesne.⁶¹

La présence du Saint-Esprit ne pouvait toujours se matérialiser de façon aussi évidente et de toute façon, l'état d'esprit général dans l'Eglise tridentine, plutôt soucieux d'une épuration du merveilleux chrétien, ne poussait pas à mettre en avant des miracles susceptibles de déchaîner l'ironie polémique des adversaires de Rome. L'inspiration par les songes ou les prophéties n'est pas plus de mise. Du Chesne rappelle certes que l'élection d'Adrien II en 867 fut précédée par ces signes annonciateurs, de nombreux clercs, et même des laïcs l'ayant vu en rêve assis sur le trône apostolique, célébrant la messe revêtu des habits pontificaux, distribuant des pièces d'or au Latran ou marchant vers Saint-Pierre.⁶² Mais Chacón se contente d'évoquer la vertu du personnage et ne retient pas ces récits merveilleux.⁶³ Il est bien représentatif d'une certaine méfiance de l'appareil ecclésiastique de la Contre-Réforme à l'égard de ce type d'inspiration.

L'intervention de l'Esprit Saint se manifeste plutôt par la surprise, par l'inattendu: l'élection renverse les calculs humains pour élever sur le trône pontifical celui que Dieu seul a choisi. Le coup de théâtre,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 43; CHACÓN, *Vitae*, col. 62.

⁶¹ DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 1724; CHACÓN, *Vitae*, col. 1648.

⁶² DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 862.

⁶³ CHACÓN, *Vitae*, col. 302.

si propre aux conclaves, leur permet ainsi de réintégrer une histoire sacrée qui ignore les ambitions et les raisonnements humains. Les laborieuses tractations cessent alors d'être vues sous l'angle de l'intrigue et du compromis et leur surprenant résultat devient l'expression de la volonté divine. L'élection de Pie V le 7 janvier 1566 apparaît telle à Du Chesne: «Ce qu'aucuns ne douta procéder de l'inspiration divine, attendu qu'il n'y avoit ny brigues, ny factions pour luy et que bien peu d'heures devant son élection on estoit mesme en propos d'en élire un autre».⁶⁴ Suivant les conventions hagiographiques les plus classiques, à cette manifestation du Saint-Esprit répond l'excessive humilité de l'élu, qui proclame son indignité. Jacques Fournier en 1335 dit à ses confrères qu'ils ont fait pape un âne.⁶⁵ Nicolas V supplie en 1447 les cardinaux de reconsidérer leur choix et ne cède que quand le cardinal de Tarente l'exhorte à ne pas s'opposer au Saint-Esprit; cette humilité permet au cardinal de Portugal de dire que ce ne sont pas les cardinaux, mais Dieu qui a élu Nicolas.⁶⁶

Ce thème de l'inspiration du Saint-Esprit descendant sur les cardinaux reste cependant bien discret. Du Chesne l'utilise aussi pour expliquer l'inexplicable élection d'Adrien VI, reprenant le passage de Guichardin où ce dernier s'étonne devant le choix des cardinaux: le cardinal flamand était un barbare, inconnu des autres cardinaux, qui n'avait jamais mis les pieds en Italie. On ne pouvait donc «en attribuer la cause à d'autres mouvements qu'à ceux du saint Esprit, lequel a coutume d'inspirer en l'élection des papes les cœurs des cardinaux».⁶⁷ Du Chesne cite ici Guichardin presque mot à mot, mais omet la suite – qui il est vrai ne figure pas dans la traduction française de Jérôme Chomedey, parue en 1568 et plusieurs fois rééditée – qui renverse entièrement le sens du passage précédent: «Come se lo Spirito Santo, amatore precipuamente de cuori e degli animi mondissimi, non si sdegnasse di entrare negli animi pieni di ambizione e di incredibile cupidità, e sottoposti quasi tutti a delicatissimi, per non dire inonestissimi, piaceri».⁶⁸

La citation de Guichardin explique peut-être la relative discrétion du thème de l'inspiration divine chez nos auteurs, quand ils ont à traiter des conclaves. Car en ces temps pré-démocratiques, même les esprits les mieux disposés ont du mal à croire aux miracles électoraux. Certes,

⁶⁴ DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 1730.

⁶⁵ CHACÓN, *Vitae*, col. 879.

⁶⁶ *Ibid.*, col. 1173; DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 1554.

⁶⁷ DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 1664.

⁶⁸ FRANCESCO GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, livre XIV, chap. XII (1522).

tout pontife, comme tout souverain, est présente comme un don de la Providence divine, mais les panégyristes ne s'étendent guère sur les circonstances de ce don. Nos historiens n'insistent pas sur la présence du souffle de l'Esprit, pas plus qu'à l'inverse, ils n'insistent sur les manœuvres, les règles tactiques, les lignes de partage qui structurent les conclaves. Le traitement historique qu'ils adoptent pour ce sujet spécifique n'est ni providentialiste, ni politique, mais assez étroitement érudite et même anecdotique. Chacón ainsi s'intéresse à plusieurs reprises au lieu du conclave, utilisant Panvinio pour démontrer que le Vatican n'est pas obligatoirement choisi.⁶⁹ Chacón et plus encore Du Chesne rapportent aussi assez longuement à l'occasion le choix du nouveau nom. En 1464, Pietro Barbo hésite et choisit d'abord le nom, tombé dans l'oubli, de Formoso, pour penser à Marc, mais l'abandonner finalement comme trop vénitien et finalement relever le nom de Paul.⁷⁰ Du Chesne se passionne pour l'origine de ce changement de nom. Reprenant d'autres historiens, il rapporte qu'elle remonte à Serge II en 844 (en fait Serge IV en 1009, mais Du Chesne confond les deux papes, tout comme Chacón), qui portait le prénom de Pierre et s'estimait «indigne de porter ce nom, lequel Jésus-Christ avait donné de sa propre bouche au prince des apôtres».⁷¹ Chacón pour sa part reprend la version de Platina qui invoque le nom ridicule de ce pape, Boccardiporco.⁷² Cet intérêt pour l'origine de cette coutume se retrouve chez Sarni, qui la situe au temps des papes allemands «nominaut con vocaboli all'orecchie romane insoliti» et poursuit ensuite «per significar con quello d'aver mutato gl'affetti privati in pensien publici e divini».⁷³ Chez Du Chesne, l'intérêt érudite se mue en traitement presque folklorique: les papes conservant leur nom sont frappés d'une sorte de malediction et meurent rapidement, voire dans l'année. C'est le cas d'Adrien VI et d'après Du Chesne, reprenant Guichardin,⁷⁴ cet exemple fut opposé à son successeur Jules de Médicis qui voulait conserver son nom.⁷⁵ Du Chesne semble plus convaincu que Guichardin de la vérité de l'adage, puisqu'il le reprend à propos de Marcello Cervini «lequel esleu pape l'an 1555 et méprisant ce changement de nom mourut 22 jours après son election.

⁶⁹ CHACÓN, *Vitae*, coll. 758, 1229.

⁷⁰ *Ibid.*, col. 1231.

⁷¹ DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 829.

⁷² CHACÓN, *Vitae*, col. 292.

⁷³ SARNI, *Istoria*, p. 631.

⁷⁴ Liv. XV, chap. VI.

⁷⁵ DU CHESNE, *Histoire des papes*, p. 1671.

Toutefois personnage vertueux et estimé digne de sa charge.⁷⁶ Du Chesne va la plus loin que la simple érudition, pour se faire le relais de ce qu'il serait sans doute exagéré d'appeler une superstition, mais plutôt, de ce qui peut être qualifié de «folklore» de la monarchie pontificale.

En conclusion, il est bien difficile de tirer des leçons définitives de l'étude de deux ouvrages qui ne sont sans doute pas les plus représentatifs de l'historiographie post-médievale. On y perçoit cependant une certaine gêne devant la désignation des pontifes en général et les conclaves en particulier. L'élection du souverain pontife n'est pas le moment idéal pour mettre en scène la gloire de la papauté. Anticipant sur nos modernes historiens des cérémonies politiques, Chacón préfère insister sur le couronnement des papes que sur leur élection. Mais en même temps les historiens de la papauté ne pouvaient ignorer un sujet qui passionnait leurs lecteurs, sur lequel circulaient des documents de toute sorte, qui engendrait une curiosité liée à son étrange pour le monde politique d'Ancien Régime. Nos deux ouvrages défendent avec fermeté le principe de l'élection libre du pape, sans que son pré-décesseur ou les pouvoirs temporels ne puissent la déterminer, et le conclave paraît créer un cadre propice pour défendre cette liberté. Plus discrètement, Chacón et Du Chesne rappellent l'inspiration du Saint-Esprit qui est censée guider l'élection, mais ils n'osent pas le faire de façon insistante. Pour répondre aux accusateurs qui voient dans le conclave l'incarnation même de l'intrigue, ils préfèrent passer sous silence ou au mieux évoquer en passant les conflits qui marquent l'élection du pape, et plutôt développer, au moyen de l'anecdote, voire de ce que j'appelle, avec toutes les précautions nécessaires, le «folklore», une image certes moins prestigieuse, mais en même temps rassurante de la papauté. L'aspect humain, trop humain des conclaves perd ainsi son caractère scandaleux de rivalités impitoyables pour le pouvoir, pour devenir une cérémonie certes anachronique, mais qui finalement témoigne de l'antiquité du Saint-Siège. Le relatif succès de cette présentation du conclave se remarque, car elle semble avoir désamorcé la polémique anti-romaine. Quand l'érudite italien passe au calvinisme Gergorio Leti publie en 1667 une histoire des papes pendant plusieurs siècles, l'ou-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 829.

⁷⁷ [GABRIELLO LETI], *Conclavi de' pontifici romani quali si sono potuti trovare fin a questo giorno*, s.l., 1667.

un ton polémique, mais Leti reste prisonnier de ce goût pour l'anecdote qui finit par restreindre la portée de sa critique.

Les historiens de la papauté, ne pouvant cacher l'aspect bien humain de l'élection du souverain pontife, ont tenté, non sans un certain succès, de présenter cet aspect humain sous l'angle de l'anecdote, d'assumer en quelque sorte l'excentricité de la monarchie pontificale parmi les autres pouvoirs de l'époque moderne, excentricité due à son antiquité plus qu'à son caractère sacré. Il est sans doute temps, pour les historiens qui travaillent sur les représentations politiques à l'époque moderne, de s'intéresser à cet aspect, qui ne peut pas mobiliser une symbolique grandiose, mais que la papauté tridentine a fini par savoir présenter à son avantage, en jouant sur le folklore et l'anecdote.

GIUSEPPE ANTONIO GUAZZELLI
Università di Roma II «Tor Vergata»

CESARE BARONIO E IL MARTYROLOGIUM ROMANUM:
PROBLEMI INTERPRETATIVI E LINEE EVOLUTIVE
DI UN RAPPORTO DIACRONICO*

1. PREMESSA

L'oratoriano Cesare Baronio (Sora 1538-Roma 1607) è prevalentemente considerato l'autore degli *Annales ecclesiastici*, monumentale ope-

* La presente comunicazione è una prima e, per ovvi motivi, parziale esposizione degli esiti di uno studio da me svolto presso l'Università di Roma II «Tor Vergata» nell'ambito del Dottorato di ricerca in *Agiografia: fonti e metodi per la storia del culto dei santi*. Colgo qui l'occasione per ringraziare nella persona del prof. Francesco Scorza Barcellona, coordinatore del Dottorato, l'intero collegio dei docenti per l'interesse con il quale ha seguito lo svolgimento della mia ricerca. Un doveroso ringraziamento va anche al prof. Vincenzo Fioechi Nicolai, docente di Archeologia cristiana presso l'Università di Roma II «Tor Vergata», che per primo mi ha incoraggiato nello studio delle tematiche baroniane. Per meglio indicare le edizioni del *Martyrologium Romanum* analizzate (sovrapponibili per titolo e, talvolta, luogo e anno di edizione), ho usato delle forme di citazione abbreviate, che sciolgo nella seguente tabella:

- M.R. 1582: *Martyrologium Romanum. Ab Idibus octobris anni correctionis MDLXXXII usque ad finem eiusdem anni. Gregorii XIII Pontificis Maximi iussu editum, Romae, ex typographia Dominici Basae, MDLXXXII.*
- M.R. 1582a: *Martyrologium Romanum. Ab Idibus octobris anni correctionis MDLXXXII usque ad finem eiusdem anni. Gregorii XIII Pontificis Maximi iussu editum, Romae, ex typographia Dominici Basae, Anno MDLXXXII.*
- M.R. 1583: *Martyrologium Romanum. Ad novam Kalendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorii XIII. Pont. Max. iussu editum, Romae, ex typographia Dominici Basae, M. D. LXXXIII.*
- M.R. 1583a: *Martyrologium Romanum Ad novam Kalendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorii XIII. Pont. Max. iussu editum, Romae, ex typographia Dominici Basae, MDLXXXIII. (colophon: Romae. Excudebat Franciscus Zan-nettus Anno MDLXXXIII. Sexto kal. Iunii.)*
- M.R. 1584: *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum, Romae, ex typographia Dominici Basae, MDLXXXIII*
- M.R. 1586: *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae ve-*

analogo sono segnalate nel *Martyrologium* anche ricorrenze di altro genere, quali alcune *inventiones* e *translationes* o gli anniversari di dedica delle basiliche romane. Gli elogi non si limitano alla menzione del santo titolare della ricorrenza o dell'evento ricordato e a quella del loro epicentro culturale, ma offrono informazioni utili a collocare storicamente la vicenda commemorata, così come ne forniscono alcuni particolari narrativi.

Tanto nel suo uso liturgico quanto nel suo aspetto formale, il *Martyrologium Romanum* itera le caratteristiche dei martirologi storici alto-medievali, dei testi cioè – per ricordare solo i principali – di Beda, Floro, Adone, ma in particolare di quello codificato nel IX secolo da Usuardo, i cui elogi, connotati da una particolare sintesi, erano funzionali alla lettura corale di questo libro.⁹ Al modello e all'autorità di Usuardo si erano conformati i martirologi in uso presso le diverse realtà ecclesiastiche negli ultimi secoli del medioevo, modificandone tuttavia il testo con l'aggiunta di elogi relativi a nuove festività o a ricorrenze legate a un contesto particolare. Ciò nasceva, del resto, dall'esigenza di fornire dei testi che rispecchiassero la realtà culturale del tempo e che accanto ai martiri e ai santi vissuti entro il IX secolo, ricordassero anche quelli del basso medioevo. Le stesse caratteristiche, d'altro canto, si riscontrano nei martirologi a stampa della prima età moderna,¹⁰ come quello redatto dal protonotario apostolico Pietro Galesini, che aveva collazionato i vari filoni della tradizione martirologica con altre fonti agiografiche e liturgiche.¹¹ Allo stesso modo l'e-

⁹ Una lunga tradizione di studi, già viva nel XVI secolo, ha indagato filologicamente i martirologi tardoantichi e altomedievali, per i quali sono oggi disponibili, in aggiunta a diversi studi analitici, utili quadri di sintesi che permettono di cogliere le linee evolutive di questa tipologia testuale e i rapporti intercorrenti fra le diverse redazioni: cfr. RENÉ AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources – ses méthodes – son histoire*, Paris, 1953, pp. 11-68; JACQUES DUBOIS, *Les Martyrologues du Moyen Âge latin*, Turnhout, 1978; Id., *Martyrologues: d'Usuard au Martyrologe romain. Articles réédités pour son soixante-dixième anniversaire*, Abbeville, 1990; GUY PHILIPPART, *Martyrologi e leggendari*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. 1/2, Roma, 1994, pp. 605-618. In aggiunta a quanto indicato in queste trattazioni per il testo di Usuardo cfr. JACQUES DUBOIS, *Le Martyrologe d'Usuard. Texte et Commentaire*, Bruxelles, 1965.

¹⁰ Le indicazioni sui martirologi a stampa della prima età moderna fornite in questa sede non possono che essere meramente orientative. Gli studi sui martirologi storici, generalmente mirati a ricostruirne il testo originario, hanno infatti prestato scarsa attenzione a questi documenti, che attendono ancora di essere indagati come prodotti culturali di una determinata temperie storica. Considerato ciò, sono poco noti gli antecedenti immediati del *Martyrologium Romanum*, la qualcosa condiziona lo studio sulla prima fase redazionale di questo libro liturgico posttridentino.

¹¹ Cfr. PIETRO GALESI, *Martyrologium sanctae Romanae Ecclesiae usui in singulos anni dies accommodatum, ad sanctissimum patrem Gregorium XIII pontificem optimum maximum [...]. Notationes item multiplici antiquitatis ecclesiasticae doctrina cumulate, ad omnem totius Martyrologii explicandi rationem ab eodem emendate conscripta*, Mediolani, 1578. Agli elogi del vero e proprio *Martyrolo-*

dizione curata da Giovanni Molano, mirata a restituire filologicamente la redazione di Usuardo, proponeva un martirologio dove erano consapevolmente introdotti e appositamente segnalati anche elogi desunti da altre fonti.¹²

Il *Martyrologium Romanum* guarda all'insieme di questi testi come modello e fonte principale, cogliendone allo stesso tempo i non pochi limiti sul piano liturgico e su quello contenutistico. Essi, infatti, erano ancorati a calendari liturgici, breviari e messali particolari, all'interno dei quali si dava risalto alle festività dei santi legati a un ordine, a un contesto geopolitico, a una diocesi o anche a una singola realtà ecclesiastica (il capitolo di una cattedrale o quello di una struttura conventuale) dotandole di *officia propria*. La riforma liturgica promossa in sede conciliare a Trento aveva mirato a ridurre a unità questa realtà frammentata e, di fatto, nel 1568, contestualmente al *Breviarium Romanum*,¹³ Pio V (1566-1572) aveva imposto all'uso della Chiesa universale anche un calendario liturgico (*Kalendarium Romanum*).¹⁴ In tal modo, per la maggior parte dei giorni dell'anno, era indicata una festività da celebrare con un *officium proprium*, che dal punto di vista liturgico risultava sovraordinata alle altre ricorrenze ricadenti sotto quella data. A questo sistema di celebrazioni si collega in modo esplicito il *Martyrologium Romanum* che, nelle modalità di lettura esplicitate al suo inizio, preve-

glio si collega qui una seconda sezione contenente le *Notationes*, nelle quali è indicata la documentazione, prevalentemente storico-letteraria, sui culti proposti dagli elogi stessi. Sul Galesini e la sua opera cfr. GUY PHILIPPART, *Galesini (Pietro)*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. XIX, Paris, 1981, coll. 762-763.

¹² Cfr. IOHANNES MOLANUS, *Usuardi Martyrologium quo Romana Ecclesia ac permultae aliae utuntur: iussu Caroli Magni conscriptum ex Martyrologiis Eusebii, Hieronimi, Bedae et Flori, ac aliunde. Cum Additionibus ex Martyrologio Romanae Ecclesiae et aliarum, potissimum Cennaniae inferioris, et metrico martyrologio Wandalberti Prumiensis. Et Annotationibus, in quibus voces aliquot obscurae explicantur et quid auctores de sanctorum vita ac martyrio conscripserint copiose insinuat*, Lovanii, 1568. Su questa edizione di Usuardo e sul suo curatore cfr. PAUL GROSJEAN, *Sur les éditions de l'Usuard de Jean Molanus*, «Analecta Bollandiana», LXX, 1952, pp. 327-333; SERENA SPANÒ MARTINELLI, *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, 1991, pp. 450-452.

¹³ Cfr. *Breviarium Romanum, ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, Pii V pontificis maximi iussu editum*, Romae, 1568. Si tratta del primo dei libri liturgici realizzati nell'ambito della riforma che il Tridentino aveva demandato al pontefice: cfr. HUBERT JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher*, «Ephemerides Liturgicae», LIX, 1945, pp. 5-38. Più di recente sul *Breviarium Romanum* e sulle sue conseguenze nell'ambito delle liturgie particolari cfr. SIMON DITCHFIELD, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular*, Cambridge, 1995.

¹⁴ Cfr. *Breviarium Romanum*, pp. a3r-b2v. Sulla nascita e lo sviluppo del *Kalendarium Romanum* come strumento liturgico cfr. GIUSEPPE LÖW, *Calendario della Chiesa universale*, in *Enciclopedia Cattolica*, III, Firenze, 1949, coll. 364-372.

a tutti gli elogi. Merita di essere sottolineato che lo stesso Baronio affermò di aver apportato nel redigere le sue *Notationes* una «levis certe alliqua [...] emendatio»²¹ al testo imposto all'uso universale da Gregorio XIII nel 1584, all'autorità del quale si richiama la nuova edizione ormai pubblicata sotto le insegne di Sisto V (1585-1590). Guardando alle edizioni del 1584 e del 1586 e ai loro elementi di presentazione, le biografie e i più recenti studi dedicati all'oratoriano hanno considerato la sua partecipazione alla redazione del *Martyrologium Romanum* come un'attività sostanzialmente episodica che, conclusasi entro il pontificato di Sisto V, avrebbe rallentato la stesura di quegli *Annales ecclesiastici* cui egli avrebbe voluto dedicare tutte le sue energie.²² Relativamente a questo periodo la bibliografia baroniana offre, del resto, giudizi poco definiti sul suo effettivo apporto al *Martyrologium Romanum*, indicando nell'oratoriano non solo l'autore delle *Notationes* e della *Tractatio* del 1586, ma anche quello dell'edizione imposta all'uso universale nel 1584,²³ nonostante questa sia presentata da Gregorio XIII come redatta da più studiosi. A chiarire questa situazione non contribuiscono gli studi direttamente incentrati sul *Martyrologium*,²⁴ poco

2) Ibid., *Tractatus de Martyrologio Romano*, p. *x.

²² Cfr. CALENZIO, *La vita*, p. 197; JBDIN, *Il cardinale Cesare Baronio*, p. 45.

²³ Così in termini espliciti alla metà del XIX secolo Agostino Theiner, sacerdote oratoriano continuatore degli *Annales*: cfr. AUGUSTINUS THEINER, *Annales ecclesiastici*, vol. III, Roma, 1856, p. 618.

²⁴ Tali studi, che in varia misura si concentrano anche su Baronio e valutano le posizioni

²⁴ Tali studi, che in varia misura si concentrano anche su Baronio e valutano le posizioni espresse nella letteratura critica e biografica baroniana, presentano spesso caratteristiche alquanto peculiari. Si tratta infatti di scritti premessi sin dal XVII secolo alle edizioni del martirologio o di sue presentazioni nell'ambito di trattati generali di liturgia o canonistica. Per un quadro retrospettivo sulle posizioni espresse nel corso del secoli XVII-XIX, cfr. Hugo Laemmer, *De Martyrologio Romano. Pateron historico-criticum*, Ratisbonae, 1878, primo lavoro moderno; cfr. Gregorio XIII sono fornite da Pio Pascasin, *La riforma gregoriana del martyrologio Romani*. Note storiche da documenti inediti e poco noti, estratto da «Scuola Cattolica», marzo 1923 (Milano, 1923). Fondato su basi critiche e anche il *De Martyrologio Romani origine, fontibus, fide historica*, nel *Martyrologium Romanum* ad fontem editionis typicae scholasticis institutis, *Propositum* factum ad Acta Sanctorum decentius, edidit Henr. Hippolytus Deleclaux, Paulus Peeters, Mariantoni Coens, Baldinus De Gaiffier, Paulus Grosjean, Franciscus Haikin presbiter Societas Iesu, Bruxellae, 1940, pp. dx-xcxi, dove i bolandisti definivano, a partire dall'analisi delle *Notationes* e della *Tractatio* baroniana, i criteri che sottendono la prima redazione di questo libro liturgico. Poco significativi sono invece i contributi successivi, che ripropongono il quadro tracciato dal Laemmer (cfr. Annuaire Bugnen, *Martyrologio*, in *Encyclopaedia catholica*, vol. VIII, Firenze, 1952, col. 254-58), o si basano sulla indagine bolandista (cfr. Aigrain, *L'hagiographie*, pp. 91-106). Solo di recente nuove linee di indagine sono state suggerite in CUTHBERT JOHNSON, *Anthony Warre*, introduzione a *Martyrologium Romanum*, Reimpresio integra textus officialis cum emendationibus et variationibus usque ad concilium oecumenicum Vaticanum II convocatum effectis, *memoria nova introductione aucta*, Roma, 1998, pp. ix-xv*.

deva di porre in primo luogo l'elogio relativo alla festività officiata
quel giorno.¹⁵

Considerando il dettato della costituzione apostolica *Eminentiam* *calendario*, la redazione del *Martyrologium* appare strettamente connessa all'introduzione in uso del calendario gregoriano. Si trattava del sistema descrittivo della realtà astronomica che, varato da Gregorio XIII con finalità prevalentemente liturgiche, aveva invalidato, proponendone altri, i parameetri sino ad allora in uso nel calcolo della fase lunare, da pronunciare quotidianamente prima della lettura del martirologio.¹⁶ Nell'importo all'uso universale l'edizione del 1584 Gregorio XIII sottolineava altresì come la redazione del *Martyrologium Romanum*, presentato quale documento originario della Chiesa di Roma, fosse stata determinata dalla necessità di riportarne gli elogi, nei testi allora in uso alterati dall'incurnia di tipografi e librai, alla «fides historiae, quae rerum gestarum, personarum, locorum, temporum veritate continetur».¹⁷ Sul piano pratico tale compito sarebbe stato assolto «per eruditos viros»,¹⁸ cioè da una commissione di studiosi, che avrebbe collazionato i documenti manoscritti più antichi e affidabili.

Cesare Baronio è coinvolto nel processo mirato a uniformare il *Martyrologium Romanum* alla realtà liturgica vigente e a restituire, in modo specifico, i contenuti alla «fides historiae»: parte del suo epistolario attesta, infatti, che egli seguì le varie fasi redazionali e tipografiche, che portano all'edizione del 1584 imposta all'uso universale.¹⁹ La successiva edizione del *Martyrologium Romanum*, realizzata a Roma nel 1586, ancora una volta presso Domenico Basa,²⁰ è poi caratterizzata da un più esplicito legame con Cesare Baronio, autore di due nuove sezioni che si aggiungevano a quanto edito in precedenza: la *Tractatio de Martyrologio Romano*, un'introduzione storico-apologetica a questo libro liturgico, e le *Notationes*, vere e proprie note esplicative riferite

¹⁵ M.R. 1584, p. 66v «Festa de quibus eo die fit officium, semper primo loco ponuntur».

¹⁶ Cfr. *infra*, paragrafo 3.

¹⁷ M.R. 1584, p. 22r.

18 919

¹⁹ La dispersa e non sempre autografa corrispondenza baroniana (cfr. Mazzaron, *Bibliographia baroniana*, pp. 839-841) attende ancora da essere edita in modo sistematico. Nel prefazione studio ci si è basati sulle edizioni (al momento le più complete) di *Alberca, Venerabilium Caesars Baronii [...] epistolae et opuscula*, e di *Hugco Lantmar, De Caesars Baronii litterarum commercio diatriba*, Friburgi Brisgoviae, 1903. Si è fatto riferimento ad altre edizioni solo qualora esse contengono lettere assenti da tali opere o presentino qualche significativo commento ai testi.

concordi nell'assegnare la paternità del testo edito nel 1584 ora a Baronio²⁵ ora al lavoro di una commissione.²⁶ In questo secondo caso si sottolinea, tuttavia, che Baronio avrebbe ricoperto all'interno della commissione un ruolo sempre maggiore, sino a divenire il revisore unico dell'edizione del 1586, considerata da qualcuno alla stregua di un «*Martyrologium Baronii*».²⁷ Si è altresì suggerito di vedere in Baronio una sorta di nome collettivo, dietro al quale si celerebbero più complessi processi redazionali.²⁸

Si tratta, in realtà, di giudizi spesso formulati senza un effettivo controllo sui testi e determinati anche dal fatto che i documenti sulla storia redazionale del *Martyrologium Romanum* sono assai frammentati: di qui l'esigenza di ricorrere soprattutto alle informazioni contenute nelle *Notationes*. Si capisce dunque come a tutt'oggi la comprensione dell'opera baroniana sia limitata, anche perché risulta poco chiaro il rapporto che lega l'ampia e sistematica ricostruzione storica degli *Annales ecclesiastici* al *Martyrologium*, mentre – cosa ancor più grave – persiste un certo imbarazzo nell'indicare i nuclei testuali effettivamente baroniani all'interno della grande codificazione liturgica. Tale limite, in modo parallelo, riguarda il *Martyrologium Romanum*, del quale, per il periodo iniziale della sua storia, oltre a sfuggire l'*authorship*, sono poco focalizzati l'iter editoriale e le peculiarità contenutistiche. Il *Martyrologium*, in altri termini, non è stato ancora indagato come prodotto culturale del periodo post-stridentino, ossia ricostruendo le molteplici sollecitazioni che, sul piano pratico oltre che su quello erudito, ne condizionarono il progetto, i contenuti, le vicende redazionali.

Nelle pagine che seguono si è tentato di ovviare a tali limiti, sia prestando attenzione a definire il contributo di Cesare Baronio quale

²⁵ Nella prima metà del XVII secolo la paternità del *Martyrologium Romanum* del 1584 è recisamente attribuita a Baronio dal barnabita Bartolomeo Gavanti (1569-1638) nel suo *Thesaurus sacrarum rituum seu commentaria in rubricas Missalis et Breviarii Romani, Clementis VIII et Urbani VIII auctoritate recogniti*, vol. II, Romae, 1632, p. 107. Il giudizio formulato dal Gavanti, (che ricorre in un manuale di liturgia attualmente di largo uso, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, a cura di Aimé Georges Martimort, vol. I, Brescia, 1995², p. 86) è più ampiamente analizzato *infra*, paragrafo 9.

²⁶ Per i personaggi nei quali, sin dal XVII secolo, si è proposto di riconoscere i revisori gregoriani del testo, cfr. LAEMMER, *De Martyrologio Romano*, pp. 7-17. Si tratta tuttavia di nomi basati su scarse evidenze documentarie, che occorrerebbe verificare con cura. Significativamente alla metà del XX secolo i bollandisti (cfr. *De Martyrologii Romani origine*, pp. xii-xiii), pur ammettendo che il *Martyrologium* del 1584 era stato il frutto di una codificazione collegiale, sottolineavano l'impossibilità di risalire all'identità dei suoi redattori.

²⁷ LAEMMER, *De Martyrologio Romano*, p. 25.

²⁸ Così i bollandisti in *De Martyrologii Romani origine*, pp. xiv-xv.

emerge soprattutto dalle *Notationes*, sia cercando di mettere a fuoco le linee direttrici sottese alla storia redazionale dell'opera. Nel perseguire tale intento si è guardato alle sue principali edizioni apparse entro il 1630, sempre ispirate (ma sempre in modo diverso) dall'esigenza di giustificare e proclamare la loro conformità alla «*fides historiae*». In questa sede, non si ha la pretesa di fornire un'interpretazione esaustiva dell'insieme di tali documenti; piuttosto, riflettendo su alcune tematiche che essi suggeriscono e analizzandone i contenuti *per exempla* si vuole tentare di delineare dei possibili percorsi interpretativi del rapporto fra Cesare Baronio e il *Martyrologium Romanum*.

2. LA REDAZIONE DEL MARTYROLOGIUM ROMANUM NEGLI ANNI 1580-1582

La prima testimonianza del processo che sarebbe sfociato nell'edizione del *Martyrologium Romanum* è una lettera di Baronio, datata 6 dicembre 1580, nella quale l'oratoriano comunicava al proprio genitore, Camillo, di partecipare alla «*riformazione del Martirologio*» promossa da papa Gregorio XIII e affidata a «una congregazione d'huomini eccellenti». Nella medesima lettera Baronio specificava di essere stato chiamato a tale incarico dal cardinale Guglielmo Sirleto, posto a capo della «congregazione d'huomini eccellenti» dallo stesso pontefice, e di cooperare in modo attivo alla revisione collegiale di questo testo: «Si son fatte fin qui parecchie congregationi e per gratia del Signore sono in maggior concetto di quello che la mia bassezza merita».²⁹ L'accento alla «*riformazione del Martirologio*» non si limita, tuttavia, ad essere la più antica notizia sulla revisione postconciliare di questo libro liturgico, ma per essere pienamente compreso si deve considerare in rapporto alle linee essenziali sia della vicenda biografica di Baronio, sia della sua produzione di storico. Parte della documentazione epistolare baroniana relativa agli anni 1577-1579³⁰ attesta in modo specifico come l'oratoriano fosse già allora impegnato nella redazione degli *Annales ecclesiastici*, ponendosi in ciò a stretto contatto con alti esponenti della curia, fra i quali spicca il Sirleto, che nel 1580 sarebbe stato chiamato a presiedere alla

²⁹ LAEMMER, *De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba*, p. 55; cfr. *Id.*, *De Martyrologio Romano*, p. 10; PASCHINI, *La riforma*, p. 8, che offre elementi assai utili per comprendere il ruolo svolto da Guglielmo Sirleto (1514-1585) nella prima fase redazionale del *Martyrologium Romanum*.

³⁰ Cfr. ALBERICI, *Venerabilis Caesaris Baronii [...] epistolae*, vol. I, pp. 163-165; vol. III, pp. 137-139; LAEMMER, *De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba*, pp. 46-49.

«informazione del Martirologio». L'incanico di rivedere un libro liturgico dalla forte connotazione storica fu quindi coevo alla più antica fase redazionale degli *Annales ecclesiastici* attualmente nota, e venne confinato a Baronio per iniziativa di un personaggio quale il Sirleto, consapevole dello stato e degli orientamenti dei suoi studi di storia della Chiesa.

I documenti baroniani rivelano, altresì, come nel biennio 1581-1582 egli fosse attivamente impegnato nel codificare gli elogi, la posta culturale e i contenuti storici del *Martyrologium Romanum*, utilizzando fonti assai varie, recuperate talvolta facendo ricorso a legami personali e familiari.³¹ Una lettera del 17 agosto del 1581³² attesta in particolare come Camillo Baronio assumesse alla richiesta del figlio di avere notizie su «santo Cesidio avvocato e protettore di Trascacco, et di quelli altri soi compagni»,³³ cioè su culti legati alla città natale di Porzia Febonia, sua moglie e madre di Cesare,³⁴ rivolgendosi a un suo parente, sacerdotale nel centro marsicano. Notizie di questo genere, enfatizzate e assolute nella letteratura biografica baroniana, devono essere lette in rapporto ad altri documenti che attestano come in quegli stessi anni la redazione del *Martyrologium* avvenisse ancora per opera di una «congregazione d'huomini eccellenti», cioè in forma collegiale e sotto il coordinamento del Sirleto. Assai eloquenti sono in proposito alcune lettere indirizzate a quest'ultimo da Curzio de Franchi,³⁵ dalle quali emerge come nel 1581 la stesura dell'opera, pur procedendo con una certa alacrità, vedesse in contrasto i componenti della «congregazione» in relazione sia ai singoli santi da ricordare negli elogi, sia ai criteri redazionali da adottare.

Al centro del dibattito si poneva soprattutto l'opportunità di introdurre — in quello che dobbiamo supporre essere un testo di base già costituito — santi noti solo grazie a fonti liturgiche e agiografiche della Chiesa greca: queste aggiunte, come emerge da una lettera del de Fran-

³¹ Cfr. CALENZIO, *La vita*, pp. 200-203; PASCHINI, *La riforma*, pp. 15-17.

³² Lettera edita in CALENZIO, *La vita*, pp. 200-201; cfr. anche PASCHINI, *La riforma*, p. 16.

³³ CALENZIO, *La vita*, p. 200. Sui documenti inerenti Cesidio e gli esiti che essi hanno nel *Martyrologium Romanum* cfr. FRANCESCO SCORZA BARCELLONA, *Ruffino e Cesidio, santi della Marsica*, in *La terra dei Marsi, cristianesimo, cultura, istituzioni*, a cura di Gennaro Luongo, Roma, 2002, pp. 256-285.

³⁴ Su Porzia Febonia († 1580) cfr. CALENZIO, *La vita*, *passim*.

³⁵ Cfr. PASCHINI, *La riforma*, pp. 8-15. Su Curzio de Franchi, canonico di San Pietro in Vaticano indicato in modo assai sintetico fra quanti avrebbero collaborato alla prima redazione del *Martyrologium* (cfr. LAMMER, *De Martyrologio Romano*, p. 16), il già citato studio del Paschini fornisce elementi utili a evidenziarne non solo il ruolo nella redazione di questo testo, ma anche il suo coinvolgimento nella revisione del *Breviarium Romanum* sotto Sisto V.

chi al Sirleto del 14 maggio del 1581, erano viste da alcuni, fra i quali è espressamente indicato Pietro Ciacconio, come lesive dell'autorità della Chiesa latina.³⁶ Il de Franchi è molto esplicito su tali critiche:³⁷

«Come se la dignità del [Martirologio] romano consistesse in non volersi servir di quello che si trova in altri, constando al contrario nel vecchio che quasi ad verbum è preso da Usuardo e da Beda. E quale è questo romano precioso? Havendo vista tanta varietà in quelli di Roma istessa tra un Romano di San Pietro et un altro lateranense e de altri che sono tanto diversi. Et hor che se aspetta haverne un romano compiuto, dopo tanti che ve ne son stati fatti da diversi, noi vogliam mandare fuori una cosa asciutta come prima.

In altri termini, nell'intervenire sul martirologio l'intenzione principale era di ricostruire un testo tradizionalmente in uso alla Chiesa di Roma, ma per alcuni — fra i quali il de Franchi — l'esistenza stessa di questo testo era ipotetica, tanto da ingenerare scetticismo sulla possibilità di poterlo ricostruire attraverso i documenti disponibili. L'unica soluzione possibile era quella di arricchire il testo di base utilizzando documenti aggiornati anche non romani e non latini: sarebbe stato proprio questo orientamento a prevalere nella redazione del *Martyrologium Romanum*, come si apprende dalla corrispondenza del de Franchi.³⁸

Questo caso, da ritenere analogo ad altri che la documentazione del *Martyrologium* e consente di mettere in dubbio la rassicurante e monolitica immagine presentata da Gregorio XIII di un testo concordemente elaborato «per eruditios viros», per scorgerci, piuttosto, uno strumento liturgico costituito collazionando fonti eterogenee e mediando fra posizioni discordanti.

3. LA RIFORMA DEL CALENDARIO E LE EDIZIONI DEL MARTYROLOGIUM ROMANUM NEL 1582-83

Nelle sue lettere al cardinale Sirleto, pur dibattendo su problemi non indifferenti e ancora aperti, il de Franchi presentava la pubblicazio-

³⁶ Cfr. PASCHINI, *La riforma*, pp. 10-12. La partecipazione di Pietro Ciacconio (1527-1581) alla redazione del *Martyrologium Romanum* era già stata indicata da LAMMER, *De Martyrologio Romano*, p. 15.

³⁷ PASCHINI, *La riforma*, p. 10.

³⁸ *Ibid.*, pp. 13-14.

ne del *Martyrologium Romanum* come ormai imminente.³⁹ Allo stesso modo, in una lettera del 10 gennaio 1582, Baronio comunicava a suo padre che il Sirleto sperava di avviarne la stampa nei mesi immediatamente successivi, dal momento «che già le fatiche son a bon termine: però fin che non sia finito di stampare non si può levare le mani di sopra, ché bisogna attendervi fin l'ultima riga».⁴⁰ La stampa, la diffusione attraverso i canali del mercato librario nonché l'introduzione in uso del *Martyrologium Romanum* vennero in effetti disposte nella costituzione apostolica *Inter gravissimas pastoralis*, del 24 febbraio del 1582.⁴¹ Con tale atto ufficiale papa Gregorio XIII ordinava che al 4 ottobre 1582, ultimo giorno regolato in base al computo giuliano, seguisse direttamente il 15 del medesimo mese, sanando così con l'omissione di 10 giorni lo scompenso venutosi a creare fra la data calcolata in sede liturgica secondo la successione tradizionale degli *aurei numeri*⁴² e l'effettiva data astronomica, riconducendo la celebrazione della Pasqua e delle feste da essa dipendenti ai giorni loro assegnati nel IV secolo dal concilio di Nicea. Per evitare il ricrearsi di situazioni analoghe, Gregorio XIII imponeva altresì che dal 15 ottobre del 1582 per determinare le ricorrenze legate al ciclo pasquale fosse usato il nuovo computo strutturato sulla ricorrenza delle *epactae*, cioè le posizioni della Luna al primo gennaio di ogni anno.⁴³

A questa riforma non restava estraneo il martirologio, preceduto nella sua lettura liturgica giornaliera dall'indicazione della fase lunare, sino ad allora calcolata grazie al ciclo degli *aurei numeri*. Di conseguenza, con l'attuazione della riforma gregoriana, era necessario anche un martirologio sincronizzato con il nuovo calendario, capace di sostituire gli analoghi testi allora in uso, che fornivano le informazioni sulla Luna seguendo computi ormai desueti. A tale esigenza tuttavia nel 1582 si die-

³⁹ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁴⁰ LAEMMER, *De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba*, p. 58; cfr. *Id.*, *De Martyrologio Romano*, p. 23; PASCHINI, *La riforma*, p. 15.

⁴¹ Cfr. *Bullarium Romanum*, vol. VIII, Augustae Taurinorum, 1863, pp. 386-387.

⁴² Questo sistema descriveva la successione delle fasi lunari per un periodo di 19 anni, individuando ciascun anno con un numero. Tale ciclo era ritenuto immutabile e, quindi, utile a descrivere in modo perenne le posizioni della Luna. Si trattava tuttavia di un'ipotesi errata, in quanto ad intervalli di 19 anni le lunazioni si ripetono con piccoli scarti che, sommandosi, avevano determinato uno scompenso fra la data reale della Luna e quella calcolata attraverso i parametri liturgici.

⁴³ Anche per le *Epactae* nel sistema gregoriano sono calcolati dei cicli decennovenali, ciascuno dei quali, pur essendo esemplato su quello dell'*aureus numerus*, non ha la pretesa di descrivere in modo perpetuo l'alternarsi delle fasi lunari, ma ha valore per un segmento temporale della durata di alcuni secoli.

de una risposta solo parziale, dal momento che lo stampatore Domenico Basa pubblicò a Roma due edizioni del *Martyrologium Romanum* recanti gli elogi solo per i giorni compresi fra il 15 ottobre ed il 31 dicembre, cioè per il segmento di anno ricadente sotto la riforma gregoriana del calendario.⁴⁴ Per ciascuno di tali giorni la fase lunare era stata già calcolata in base ai parametri del nuovo calendario, ma solo per il 1582, mentre non veniva fornito nessun elemento per il computo perpetuo della stessa, lasciando così inevasa l'esigenza di proporre contestualmente sia il nuovo *Kalendarium* sia il nuovo *Martyrologium Romanum*.

Le due successive edizioni del *Martyrologium*, edite sempre a Roma e sempre dal Basa nei primi mesi del 1583, invece, oltre a recare gli elogi per l'intero anno, contenevano e spiegavano i nuovi parametri utili al calcolo della fase lunare, così da rispondere al mandato della costituzione apostolica *Inter gravissimas pastoralis*. Malgrado ciò esse restavano prive di un qualsiasi riconoscimento ufficiale da parte dell'autorità ecclesiastica, concesso da Gregorio XIII solo alla successiva del 1584, che pure avrebbe riproposto titolo e struttura formale delle precedenti. A un più attento esame emerge, in realtà, come nelle due edizioni del 1583 e in quella del 1584 permanessero invariati solo gli elementi relativi all'aspetto liturgico-astronomico, mentre si apportavano sostanziali modifiche nel testo degli elogi, per alcuni dei quali, nel passaggio dalla prima edizione del 1583 alla seconda del medesimo anno e da questa alla successiva del 1584, mutava la forma e, dato ancor più significativo, venivano inserite varianti che incidevano sull'onomastica dei personaggi ricordati, sul loro epicentro culturale e sulle informazioni storiche e narrative che li riguardavano. Non di rado la nuova edizione ometteva rispetto alla precedente la stampa di alcuni elogi o, all'estremo opposto, ne introduceva di nuovi. Definitive per quel che concerne la loro conformità al *Kalendarium Gregorianum*, le due edizioni del 1583 testimoniano dunque una situazione ancora *in fieri* per la proposta culturale e le informazioni storiche affidate agli elogi.

Molti degli elementi caratterizzanti le due edizioni del 1583, inoltre, potrebbero leggersi come il riflesso delle modalità sino a quel momento seguite nel redigere il testo. Nelle due edizioni del 1583, ad esempio, il *dies natalis* dei martiri di Roma *Calocerus* e *Parthenius* è ricordato con un sintetico elogio in data 11 febbraio («Romae sanctorum

⁴⁴ Cfr. M.R. 1582; M.R. 1582a. Benché identiche nelle coordinate tipografiche, si tratta di due edizioni diverse, in quanto differenti per formato e numero di pagine.

zione ingenerata da quelle precedenti, poco definite nei contenuti degli elogi. Fidando su tale asserito, si è visto in essa il discrimine periodizzante sia per la storiografia del *Martyrologium Romanum* sia per quel che concerne il contributo offerto da Baronio alla stesura dell'opera. Nel suo contenuto, infatti, si è riconosciuto il punto di arrivo della farraginosa codificazione «per eruditos viros», alla quale avrebbe fatto seguito un'ulteriore fase, svolta unicamente da Baronio, che avrebbe portato all'edizione del 1586 corredata dalla *Tractatio* e dalle *Notationes*. Fra i due momenti redazionali, quello «per eruditos viros» e quello esclusivamente baroniano, non esiste in realtà una cesura così netta, come prova una lettera del 28 giugno 1583 in cui Baronio, dopo aver informato il padre Sisto, mi ha pregato ch'io facessi una scholia sopra il Martirologio romano, nella quale si darà conto cosa per cosa e si risolvano molte ambiguità: sarà opera che avanzerà di tre volte tanto il volume del Martirologio, e già è in bon porto, e sarà in ordine a darsi a stampa quest'anno che viene, qual opera è d'importanza e si leggerà per tutta la cristianità, e se stamperà sotto il mio nome.⁵¹

Baronio, che aveva cooperato alla revisione degli elogi, parallelamente alle due edizioni del 1583 assumeva un nuovo compito da svolgere a titolo personale: correggere il testo già edito con «una scholia», termine che facilmente si può intendere come un apparato di note. I manoscritti di Baronio inerenti la redazione del *Martyrologium Romanum*, del resto, testimoniano come egli avesse riferito a ciascuna delle due edizioni di questo libro liturgico, stampate a Roma nel 1583, delle note, che anticipano per struttura e contenuti le *Notationes* edite nel 1586.⁵² Il primo nucleo delle *Notationes*, pertanto, precede l'edizione del *Martyrologium Romanum* del 1584 imposta all'uso universale, e non è dunque possibile riconoscerne in essa lo spartiacque fra la stesura «per eruditos viros» e l'impostazione di Baronio come redattore unico del testo. Allo stesso modo l'edizione del 1584, priva (come le precedenti) di un qualsiasi apparato utile a giustificare la realtà storica dei culti restituiti dagli elogi, ne ripropone un limite che, consapevolmente avvertito già nel 1583, dovette sollecitare il cardinal Sisto ad assegnare a Baronio il compito di redigere la «scholia».

I documenti che attestano come la stesura delle *Notationes* fosse avviata sin dal 1583 non permettono tuttavia di definire quello del 1584

⁵¹ LAWNER, *De Caesaris Baronii hibernum commentum diatriba*, p. 61; cfr. *ib.*, *De Martyrologio Romano*, pp. 25-26; PASCHEN, *La riforma*, pp. 22-23.
⁵² Per un quadro orientativo su questi manoscritti, che analizzo in modo dettagliato nella mia tesi di dottorato, cfr. MAZZASUO, *Bibliografia baroniana*, pp. 821-823.

martyrum Caloceri et Parthenii)⁴⁵ assente nella successiva edizione del 1584,⁴⁶ e uno di maggiore ampiezza in data 19 maggio, mantenuto anche in seguito: «Romae via Appia natalis sanctorum Caloceri et Parthenii cunuchorum, quorum prior cum esset praepositus cubiculi uxoris Decii imperatoris, alter vero alenus munus primitivus, nolentes idolhis sacrificare ab eodem occisi sunt».⁴⁷ La ridondanza presente nelle due edizioni del 1583 per *Calocerus* e *Parthenius* compare anche nel *Martyrologium* del Galesini, dove l'elogio dell'11 febbraio veniva giustificato ricorrendo all'autorità di Beda e di un non meglio specificato codice manoscritto,⁴⁸ mentre quello del 19 maggio era ricavato in primo luogo dalla tradizione usuardiana.⁴⁹ Nel caso specifico, siamo in presenza di un doppio *dies natalis* che il *Martyrologium Romanum* avrebbe potuto ereditare da una sua possibile fonte o generare collazionando in modo non sufficientemente critico le diverse informazioni su questa coppia martirale. Si tratta, in ogni caso, di una modalità che potrebbe ribettere effettivi criteri di lavoro e precise scelte redazionali. In modo analogo l'introduzione nel *Martyrologium* del 1584 di sette nuovi elogi di santi legati alla città umbra di Todi⁵⁰ potrebbe leggersi come mirata a dare rilievo a una realtà e a documenti culturali che, nel redigere il testo pervenuto a stampa nel 1583, erano stati poco considerati.

4. DALLA «SCHOLIA» ALLE «NOTATIONES»: IL RUOLO DI BARONIO NEGLI ANNI 1583-1586

Almeno nell'immagine impostane per tramite della costituzione apostolica *Emendatio iam kalendario*, l'edizione del 1584 sanava la situa-

⁴⁵ M.R. 1583, p. 53; M.R. 1583a, p. 26.
⁴⁶ Cfr. M.R. 1584, pp. 44-45.
⁴⁷ M.R. 1583, pp. 114-115; M.R. 1583a, p. 85; M.R. 1584, p. 146.
⁴⁸ GALESI, *Martyrologium sanctae Romanae Ecclesiae*, pp. 54, 77.
⁴⁹ *Ibid.*, p. 168: «Romae praeterea sanctorum martyrum Caloceri et Parthenii: quorum alter cubiculo Decii Caesaris praefectus, alter notariorum primitivus, ab idolorum detestabili cultu uterque valde omnino abhorrens, ab eodem necatus est»; cfr. *ibid.*, *Notationes*, p. 135: «Sanctorum martyrum Caloceri et Parthenii: Usuardus, Audo Trevirensis, Canisius et Beda item».

⁵⁰ Cfr. M.R. 1584, p. 46 (13 febbraio): «Tuderti sancti Benigni martyris»; p. 56 (23 febbraio): «Tuderti sanctae Romanae virginis, quae a sancto Silvestro papa baptizata in antro et speluncis celsitatem vitam duxit et miraculorum clarioribus»; p. 226 (29 luglio): «Apud Tudertum sancti Faustini confessoris»; p. 241 (11 agosto): «Tuderti sanctae Iginiae virginis»; p. 244 (13 agosto): «Tuderti sancti Cassiani episcopi et martyris sub Diocletiano imperatore»; p. 245 (14 agosto): «Tuderti sancti Callisti episcopi et martyris»; p. 368 (29 novembre): «Tuderti sanctae Illuminatae virginis».

come un testo già baroniano, rivelando al contrario come sia del tutto arbitrario cercare di individuare il momento in cui, grazie alla stesura delle *Notationes*, fra il 1583 e il 1586 si venne delineando un «Martyrologium Baronii». Non bisogna infatti dimenticare che le edizioni del 1583 rappresentarono con certezza l'esito, ancora assai fluido, di un lavoro svolto da più redattori collazionando fonti eterogenee, spesso in modo non sufficientemente critico. La prima stesura delle *Notationes* baroniane scaturì quindi da un realtà per sua natura molteplice e frammentata, destinata a permanere tale in quanto, a fronte delle non poche modifiche precedentemente esemplificate, gli elogi presenti nella prima delle due edizioni del 1583 vennero ampiamente riproposti nella successiva del medesimo anno, in quella del 1584 imposta all'uso universale e ancora nel *Martyrologium Romanum* del 1586 corredato dalle *Notationes*.

5. L'EDIZIONE DEL 1586: CONTINUITÀ E INNOVAZIONI

Una sostanziale dicotomia fra la storia redazionale degli elogi e quella delle *Notationes* emerge dalla struttura e dagli elementi di presentazione dell'edizione del 1586. Al suo interno sono mantenute le sezioni tematiche che già nel biennio 1583-1584 avevano costituito il *Martyrologium Romanum*, in modo tale che essa, pur pubblicata sotto le insegne di Sisto V, è ancora presentata nel frontespizio come una redazione promossa ed edita per volere di Gregorio XIII,⁵³ del quale è riproposta anche la costituzione apostolica *Emendato iam kalendario*.⁵⁴ La centralità dell'iniziativa gregoriana è sottolineata anche nelle lettere di presentazione dell'edizione del 1586 in cui, rivolgendosi ora a Sisto V,⁵⁵ ora al lettore,⁵⁶ Baronio affermava di aver riferito le proprie *Notationes* al testo liturgico precedentemente codificato. In modo più articolato la stessa immagine era offerta dall'oratoriano nella *Tractatio de Martyrologio Romano*, dove le *Notationes* erano presentate come elementi di corredo a un testo liturgico antico che era stato ricondotto a unità e riportato all'originaria purezza da una commissione di studiosi sotto Gregorio XIII.⁵⁷ A ciò si aggiunga che, nel presentare a Sisto V le *No-*

⁵³ Cfr. M.R. 1586, frontespizio.

⁵⁴ *Ibid.*, p. a2v.

⁵⁵ *Ibid.*, p. a3rv, lettera *Sanctissimo et beatissimo patri et domino nostro Sisto V pontifici maximo*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. a4r, lettera *Pio ac veritatis studiosissimo lectori*.

⁵⁷ *Ibid.*, in particolare, p.*x. Per una sintetica esposizione delle linee tematiche della *Trac-*

tationes, Baronio affermava di essere stato inizialmente incaricato della loro redazione dal Sirleto per chiarire non solo alcuni aspetti storici, ma più in generale alcuni elementi oscuri del *Martyrologium* stesso «iam Romae editum».⁵⁸ Le dinamiche relative alla stesura della «scholia sopra il Martirologio romano», delineate da Baronio nell'estate del 1583 nell'ambito di uno scambio epistolare privato con il padre, sono in tal modo confermate in un documento ufficiale, rivolto al pontefice allora regnante sotto le cui insegne compariva la nuova edizione dell'opera.

Con questa presentazione del *Martyrologium Romanum* del 1586 si mirava anche a descrivere la redazione degli elogi come un processo precedente la stesura delle *Notationes*, a loro volta esplicitamente poste da Baronio sotto la propria *auctoritas*. Nella lettera a Sisto V l'*authorship* delle *Notationes* risulta ulteriormente specificata in senso baroniano, in quanto la loro redazione è indicata come il riflesso del più ampio lavoro di ricerca erudita che l'oratoriano affermava aver svolto in funzione dei suoi studi di storia della Chiesa e di aver già sistematizzato negli *Annales ecclesiastici*, dei quali auspicava l'imminente pubblicazione:⁵⁹

Tametsi ad hanc scriptionem non omnino imparatus accesserim, qui multos iam annos in tota ecclesiastica historia tractanda et accurata in primis temporum distinctione disponenda, ita versor ut non solum pervulgatis historicis legendis sed sanctorum Patrum scriptis et monumentis pervolvendis et perscrutandis, [...] magnam aetatis partem contriverim. Cuius rei (ut spero) testes aliquando erunt Annales nostri ecclesiastici, quos ad Dei gloriam, pro ea exigua talenti portione quae mihi a Domino credita est, Sanctitatis Vestrae auspiciis [...] diligentius pertexere et perpolire non desistimus.

Nel guardare all'edizione del 1586, non si può infine ignorare la forte impronta oratoriana. Nell'incisione che figura sull'antiporta del volume, l'apparato architettonico, contenente elementi figurativi e didascalici di significato martiriale, è sovrastato dalla madonna Vallicelliana, cioè dalla rappresentazione della Vergine con bambino sorgente da una falce di Luna e inserita in una mandorla di luce raggiante.⁶⁰ La ma-

tatio cfr. VICTOR SAXER, *Baronio e il Martirologio romano*, in *Antichità paleocristiane ed altomedievali del Sorano*, a cura di Luigi Gulia e Antonio Quacquarelli, Sora, 1985, pp. 115-126.

⁵⁸ M.R. 1586, p. a3r.

⁵⁹ *Ibid.*, p. a3rv.

⁶⁰ Cfr. MARCO PUPILLO, *Antiporta del Martyrologium di Cesare Baronio*, in *La regola e la fama*, pp. 497-498. Sull'immagine della madonna Vallicelliana e sulla sua valorizzazione in ambito oratoriano cfr. ALBA COSTAMAGNA, «La più bella occasione di tutta Roma». Rubens per l'altar maggiore di S. Maria in Vallicella, *ibid.*, pp. 150-173; SIMON DITCHFIELD, *Leggere e vedere Roma come*

qual misura esse riflettano i processi redazionali collettivi e quanto, al contrario, restituiscano sul piano critico l'apporto dello storico oratoriano.

Nell'edizione del 1586 a ciascun elogio è riferita almeno una nota, ma, dipende dal nome del santo, da quello del primo esponente del gruppo agiografico che ne è titolare o dal sostantivo (*inventio*, *translatio*, *dedicatio* etc.) designante l'episodio commemorato. Queste *Notationes* hanno una struttura tipica, che pone in evidenza le fonti scritte, ordinate a loro volta secondo un preciso schema. La prima indicazione fornita è l'attestazione di una specifica ricorrenza legata ad una data già nei martirologi latini, inviando a Beda, Usuardo, Adone, ad alcuni martirologi manoscritti e anche a testi più recenti, quali quelli del Molano e del Galesini. Sono poi segnalate le coincidenze o le divergenze con la tradizione liturgica e agiografica greca, facendo costante riferimento ad un *Menologium* che Baronio, come egli stesso volle specificare, poté consultare in una versione latina realizzata dal cardinale Sirleci. Per i martiri e i santi si rinvia ai loro *Acta* e, più in generale, per ogni ricorrenza sono indicati i documenti liturgici, agiografici e storici che la riguardano, siano essi riservati solo dalla tradizione manoscritta oppure già pervenuti a un'edizione a stampa. Molto frequenti, in questo caso, sono i rimandi ai testi raccolti da Luigi Lippomano nelle *Sanctorum prae-scorum Patrum vitae*,⁶² e da Lorenzo Suinto nel *De probatis sanctorum historis*.⁶³ Quello appena delineato è, in realtà, uno schema seguito solo ten-

denzialmente, poiché per alcuni elogi il *corpus* documentario si riduce ora ai martirologi latini o a parte di essi, ora al *Menologium* greco, ora a un testo di altro genere. Con la prevalenza accordata alle fonti scritte, e tra queste ai martirologi, emerge in ogni caso la volontà di indicare in nota i testimoni più diretti della tradizione della quale il *Martyrologium Romanum* mirava a presentarsi come l'esito più maturo e compiuto, sia dal punto di vista formale sia da quello contenutistico.

donna Vallicelliana riproponeva, a sua volta, la raffigurazione tardomedievale della Vergine originariamente collocata a Roma all'esterno di un edificio dell'area della Vallicella e venerata come miracolosa già alla metà del XVI secolo. Di essa si era appropriata la congregazione dell'Oratorio, nel 1575, all'indomani del suo riconoscimento ufficiale, contestualmente al quale Gregorio XIII aveva assegnato al nuovo istituto il possesso della chiesa di Santa Maria in Vallicella e di alcuni edifici adiacenti.⁶⁴ Negli anni di redazione del *Martyrologium Romanum* l'immagine mariana era già stata traslata all'interno della chiesa, ristrutturata e ampliata, dove a quella data costituiva il principale oggetto di culto, tanto da diventare un vero e proprio simbolo identitario della congregazione e del suo legame con la nuova sede vallicelliana. Nel rapporto tale effigie in testa all'edizione del 1586, il *Martyrologium Romanum*, deputato all'uso liturgico universale e rappresentativo della Chiesa cattolica, si apriva dunque con un'immagine mariana connotativa di un preciso contesto spaziale, la Vallicella, e di una specifica congregazione, quella dell'Oratorio.

Considerando l'insieme di questi elementi, l'edizione del 1586 si profila come un testo composito, nel quale la struttura del *Martyrologium*, così come era apparsa nelle prime edizioni gregoriane, veniva specificata attraverso elementi di presentazione che da un lato enfatizzavano il ruolo di revisore del Baronio, mentre dall'altro tendevano a riportarne l'iniziativa e la sistematizzazione stessa del *Martyrologium* all'interno dell'orizzonte oratoriano.

6. L'EDIZIONE DEL 1586: STRUTTURA ED ARGOMENTI DELLE «NOTATIONES»

Le vicende redazionali del *Martyrologium* negli anni conclusivi del pontificato di Gregorio XIII e il modo in cui è presentata l'edizione romana del 1586 suggeriscono di guardare alle *Notationes* per capire, in primo luogo, come esse si raccordino al testo degli elogi. Occorre, in secondo luogo, cercare di comprendere come emerga da esse l'*authorship* di Baronio e, più in generale, se e come ricorrono al loro interno elementi riconducibili ai suoi specifici interessi e orientamenti culturali. Nel guardare alle *Notationes*, in altri termini, bisogna capire in

icona culturale (1500-1800 circa), in Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, 2000, pp. 31-72, in particolare pp. 37-43.

⁶¹ Cfr. Cristellari, San Filippo Neri, vol. I, pp. 175-208.

⁶² Cfr. Serena Spanò Maragnoli, *Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel «De probatis sanctorum historis» di Lorenzo Suinto*, ibid., pp. 131-141.

con un'introduzione di Franco Bojigiani, Fasano di Brindisi, 1990), pp. 111-130.

vite di santi di Luigi Lippomano. *Strutture, messaggi, funzioni*, a cura di Sofia Boesch Gajano, in *Raccolte di vita di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*, in *Raccolte di*

⁶³ Su questa raccolta agiografica ed il suo autore cfr. Sofia Boesch Gajano, *La raccolta di*

debet, cum in his scriptis allegatur Menologium, me de eo semper intelligere».

Cappadocia, si specifica: «Passus reperitur sub Licinio imperatore, ut legimus in pervenuto

Menologio quod asservatur [sic] in bibliotheca illustrissimi ac reverendissimi Guillelmi Sirleci

cardinalis amplissimi, illudque ab ipso latinitate donatum propterea manu maiorem ex parte

conscriptum, velut ingentem thesaurum eius liberalitate possideo [...]. Meninissae itaque lecturi

⁶⁴ M.R. 1586, p. 10 (3 gennaio), nota h, dove a proposito di *Conditus* martire di Cesarea di

A quelle sulle fonti scritte seguono, qualora disponibili, le informazioni sui monumenti e i luoghi legati al culto ricordato dall'elogio. Viene così segnalata l'esistenza di rappresentazioni figurative e trascritto il testo delle iscrizioni che contrassegnano la tomba di un santo o il luogo della sua traslazione, così come ne è localizzato topograficamente l'epicentro culturale. Si tratta di notizie che solo dal punto di vista espositivo le *Notationes* presentano in subordine alle fonti scritte, in quanto i dati monumentali, e in special modo le epigrafi, sono talvolta le uniche testimonianze utili a documentare la vicenda di un personaggio proposto al culto. Merita di essere segnalato a titolo esemplificativo il caso di *Eutychius*, martire romano commemorato il 4 febbraio con un elogio che, nell'indicare la deposizione presso il cimitero di Callisto sulla via Appia, ricorda il carne epigrafico dettato in suo onore da papa Damaso (366-384): «Romae sancti Eutychii martyris, qui illustre martyrium consummavit sepultusque est in coemeterio Callisti: cuius sepulcrum sanctus Damasus papa versibus exornavit». ⁶⁵ Nella nota dedicata a *Eutychius* si specifica che tale iscrizione è l'unico documento a restituire la testimonianza di fede: ⁶⁶

Restitutus est ex antiquis monumentis. Huius cum acta exciderint, libuit saltem eius epitaphium, cuius hic habetur mentio, a Damaso papa scriptum, recitare, quo martyrii eius cognitio habeatur. Extat incisum in tabula marmorea in ecclesia sancti Sebastiani ad coemeterium Callisti, via Appia. Est huiusmodi: EUTYCHIUS MARTYR CRUDELIA RUSSA TYRANNI [...].

Le notizie sui monumenti e le indicazioni topografiche non si limitano tuttavia a offrire elementi di giustificazione storica, ma si presentano anche come propositive sul piano della prassi devota in quanto, segnalando in modo circostanziato i luoghi sacralizzati dalla morte, dalla sepoltura o dalle reliquie dei santi, esplicitano le coordinate spaziali del loro culto, sinteticamente indicate dagli elogi. Con i dati monumentali e topografici le *Notationes* rispondono pertanto allo scopo di comprovare la storicità del *Martyrologium Romanum* ma, allo stesso tem-

⁶⁵ M.R. 1586, p. 69. L'ubicazione della sepoltura di *Eutychius* «in coemeterio Callisti», restituita nell'elogio e confermata nella nota che da esso dipende, è errata in quanto si tratta di un martire legato al cimitero di San Sebastiano, ugualmente posto sulla via Appia, ma distinto da quello di San Callisto. Questa notizia riflette, tuttavia, le conoscenze della fine del XVI secolo sulla topografia cimiteriale dell'Appia, che individuavano nel cimitero di San Sebastiano, allora visitato a fini devozionali, un nucleo del comprensorio callistiano; cfr. VINCENZO FIOCCHI NICOLAI, *San Filippo Neri, le catacombe di S. Sebastiano e le origini dell'archeologia cristiana, in San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, pp. 105-130.

⁶⁶ M.R. 1586, p. 70, nota a. Sull'iscrizione di *Eutychius* cfr. ANTONIO FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano, 1942, pp. 144-148.

po, ne modificano e potenziano la finalità liturgica e culturale, trasformandolo da libro deputato alla lettura nell'ambito dell'Ufficio divino, a strumento di sollecitazione devota, capace di ubicare in modo dettagliato i luoghi di culto, quasi a volerne promuovere la visita.

Alcune *Notationes* registrano infine le *translationes*, segnalando gli spostamenti di corpi santi o reliquie in genere, descrivendone la storia, dimostrando la continuità di uno specifico culto, ma soprattutto precisando la sede ultima alla quale le diverse reliquie erano pervenute, spesso diversa dall'epicentro culturale indicato nell'elogio, che coincide – almeno per i santi – con il luogo della loro morte e della loro sepoltura originaria. Nella già citata nota su *Eutychius*, per esempio, dopo aver riferito in modo circostanziato gli elementi relativi alla sua prima deposizione nel suburbio romano, ne è registrato il trasferimento del corpo nella basilica urbana di San Lorenzo in Damaso: «Corpus sancti Eutychii et dicto coemeterio Callisti translatum est ad basilicam Sancti Laurentii in Damaso dictam, ad theatrum Pompeii». ⁶⁷ Assai dettagliate sono, poi, le notizie sui corpi dei martiri *Abundius*, *Abundantius*, *Marcianus* e *Ioannes*, l'elogio dei quali, in data 16 settembre, ne pone il martirio al decimo miglio della via Flaminia. ⁶⁸ Nella nota correlata a questo lemma, per la storia delle iterate traslazioni di *Abundius* e *Abundantius* si rinvia a quanto avevano pubblicato a Roma i padri della Compagnia di Gesù, che nell'ottobre del 1584 avevano traslato le reliquie dei due martiri dalla diaconia dei Santi Cosma e Damiano presso il Foro romano alla loro chiesa del Gesù. ⁶⁹ Riguardo a *Marcianus* e *Ioannes* si ha cura, nella medesima nota, di specificare che a quella data «horum veneranda corpora asservantur et religiose coluntur in Civitate Castellana apud Veientes, ibique condita sunt in cathedrali ecclesia sub primario altari, prout ex veteribus monumentis didicimus». ⁷⁰ Nel caso specifico la nota sottolinea come la dispersione delle reliquie avesse frammentato l'unità

⁶⁷ M.R. 1586, p. 70, nota a. Sulla traslazione delle reliquie di *Eutychius* cfr. AGOSTINO AMORE, *I martiri di Roma*, Roma, 1975, p. 196.

⁶⁸ M.R. 1586, p. 418.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 420, nota e: «Nobili historia eorundem sacrorum corporum translationis tertio factae notationibusque illustrata modo edidit Romae Collegium patrum Societatis Iesu, in quorum basilicam Farnesianam religiosissima et magnificentissima pompa ex diaconia sanctorum Cosmae et Damiani translata sunt XVII octobris, anno domini 1584, pontificatus Gregorii papae XIII anno duodecimo». Il testo a stampa al quale si rimanda in questa *Notatio* è la *Sanctorum martyrum Abundii Presbyteri, Abundantii diaconi, Marciani et Ioannis eius filii, Passio. Ex tribus vetustissimis et manuscriptis codicibus deprompta, cui additae sunt inventiones et translationes et ad historiam notae*, pubblicata a Roma nel 1584.

⁷⁰ M.R. 1586, p. 420, nota e.

del gruppo agiografico, per il quale l'elogio continua a proporre come unico riferimento spaziale la sede del martirio. Di quei testimoni della fede viene anche seguita la scorta del culto sino agli anni di redazione del *Martyrologium Romanum*, quando la traslazione di *Abundius* e *Abundantius* alla chiesa del Gesù aveva nobilitato l'edificio romano più rappresentativo dei gesuiti, impegnati a connotare anche sul piano monumentale la propria identità e la propria presenza nella città papale.⁷¹ In tal modo le notizie sulle *translationes* aggiornano le coordinate spaziali indicate dagli elogi del *Martyrologium Romanum*, rendendole aderenti all'effettiva dislocazione delle reliquie e dei culti della fine del XVI secolo e configurando il testo come efficace strumento descrittivo della più recente geografia del sacro.

Ad alcuni elogi, oltre alla nota principale, direttamente dipendente dal nome del santo o dell'evento commemorato, ne sono riferite altre che chiariscono alcune informazioni fornite nell'elogio stesso. Alquanto disperse nell'economia generale dell'opera, considerate in modo unitario tali *Notationes* sviluppano alcuni filoni tematici ben determinati. In alcuni casi sono le notizie sui luoghi a presentarsi in forma di autonoma *notatio*, come ad esempio nel caso del toponimo in *Nymphas*, *Martha*, *Audifax* ed *Abachum*.⁷² Di questo sito, in un'apposita nota, si specifica l'ubicazione nel suburbio romano: «Quis autem sit locus ad Nymphas dictus, ubi hi et alique nonnulli martyres passi reperti sunt, indicant eorundem martyrum Acta in fine, feruntque fuisse locum via Cornelia milliario 13 ab Urbe. Erat ea via inter Aureliam et Triumphalem».⁷³ Nella medesima sede, grazie a un rimando a Plinio il Vecchio e a un'opera contemporanea come il trattato sui cimiteri cristiani dell'agostiniano Onofrio Panvinio,⁷⁴ il luogo in questione è distinto da altre

⁷¹ Per una panoramica sulle modalità di insediamento adorate a Roma, fra XVI e XVII secolo, dalla Compagnia di Gesù cfr. *Sancti, Site and sacred Strategy. Ignatius, Rome, and Jesuit Urbanism*. Catalogue of the Exhibition edited by Thomas M. Lucas, Città del Vaticano, 1990.

⁷² M.R., 1586, p. 36: «Romae via Cornelia sanctorum martyrum Marti et Marthae coniugum et filiorum Audifax et Abachum nobilium Persarum, qui Romanam temporibus Claudii principis ad orationem venerant: et quibus [...] Martha in Nympha necata est, caeteri sunt de collati et corpora incensa».

⁷³ *Ibid.*, p. 37, nota b.

⁷⁴ Cfr. ONOFRIO PANVINIO, *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et eorundem coemeteris liber*, Coloniae, 1568. Su questa opera, particolarmente valorizzata negli studi di archeologia cristiana, cfr. GIUSEPPE FERRARITO, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana*, Città del Vaticano, 1942, pp. 91-99. Più in generale su Onofrio Panvinio (1529-1568) e la sua cospicua produzione cfr. DAVIDE AURELIO PERINI, *Onofrio Panvinio e le sue opere*, Roma, 1899, e il più recente studio di JEAN-LOUIS FERRARY, *Onofrio Panvinio et les antiquités romaines*, Rome, 1996.

realità denominare in modo analogo, così da fissare senza possibilità di equivoco la coordinata spaziale data nell'elogio in un'ideale mappatura dei culti restituiti dal *Martyrologium Romanum*.⁷⁵

Altre *Notationes* presentano in modo omogeneo i metodi di tortura subiti dai diversi martiri, spesso utilizzando in modo ineccepibile la letteratura tecnico-giuridica del tardo impero romano e, più in generale, numerose fonti non cristiane, come risulta per esempio nel caso del martire di Alessandria d'Egitto *Iulianus*, ricordato alla data del 27 febbraio segnalandolo il rogo da lui subito insieme con un suo servitore.⁷⁶ Nella nota appositamente dedicata a esplicitare questo tipo di supplizio, l'essere bruciati vivi è presentato, con un rimando alle *Sententiae* di Giulio Paolo, giurista romano del III secolo, come pena riservata nell'ordinamento legislativo romano ai rei di pratiche magiche, come spesso era accaduto ai primi cristiani.⁷⁷

Quod tam frequenter legas in Martyrologio vel in ipsis actis martyrum christianos post multa tormenta igni traditos, eam puto ob causam esse factum quod, cum penes gentes christiani haberentur magica arte imbuti, eos ut magos punirebat gentilitas: ea enim poena afflictiendos esse magos eorum legibus scriptum erat. Paulus, lib. 5 Sententiarum, tit. 23. Pro christianis hisce causis scriptum impetitis antiquorum Patrum scripsere apologias.

Altre *Notationes* esplicano in modo concettualmente analogo le cariche militari o amministrative della Roma imperiale spesso ricoperte dai testimoni della fede, come si verifica ad esempio per il martire *Calixtus palatinus*, in data 4 marzo.⁷⁸ In un'apposita nota, integrando due raccolte giuridiche di lunga tradizione, quali il *Corpus iuris civilis* e il *Code* di Teodosio con una *constitutio novella* degli imperatori Teodosio e

⁷⁵ M.R., 1586, p. 37, nota b: «Longae diversae Nymphae a Nymphaeo, qui est fluvius in Latio de quo Plinius lib. 3, c. 5. Est et coemeterium ad Nymphas dictum, via Nomentana, de quo Panvinus de coemeteris c. 3».

⁷⁶ *Ibid.*, p. 101: «Alexandriae passio sancti Iuliani martyris, qui cum ita podagra constictus esset, ut neque incedere, neque stare posset, una cum duobus famulis qui eum in sella gestabant iudici offerunt, quorum alter fidem negavit, alter nomine Eunus cum Iuliano in confessione Christi perdurans, ambo simul camelis impositi, per totam urbem circumducti iubentur et flagris laniari, ac tandem incenso rogo, hinc inde spectante populo, comburi».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 102, nota d. Sulle *Sententiae*, la cui attribuzione al giurista Giulio Paolo è attualmente discussa, la loro tradizione testuale e le diverse edizioni a stampa alle quali erano già pervenute negli anni di redazione del *Martyrologium Romanum*, cfr. MARIA BIANCA FOSSATI VARETTI, *Pauli Sententiae. Testo e interpretatio*, Padova, 1995, pp. xiii-xxv; *ibid.*, p. 136, per il testo della sentenza utilizzata in questa *Notatio*.

⁷⁸ M.R., 1586, p. 108. «Eodem die sancti Calixti palatini in mare demersi, et aliorum vigintiseptem».

Valentiniano edita solo nel 1571 dal giurista francese Pierre Pithou, si specifica che si trattava di un titolo distintivo sia di un corpo militare sia di alcuni funzionari imperiali destinati a svolgere mansioni amministrative ed esattoriali nelle diverse regioni dell'impero.⁷⁹

Etsi commune id sit nomen omnibus qui militant in palatio ex familia imperatoris, tamen erat peculiaris ordo militiae palatinae, ut apparet ex titulo De palatinis, Cod. [Iustiniani], lib. XII, et Cod. Theodosi lib. VI, tit. 30. Minores hi erant comitibus atque his qui dicebantur agentes in rebus. Hi in diversas provincias ad diversa negotia mittebantur, aliquando etiam ad exigendum censum, ut constat ex constitutione novella Theodosii et Valentiniani imperatorum, tit. 43 De palatinis, in his quae nuper a Petro Pithoeo sunt editae, p. 36.

A chiarire problemi cronologici e interpretativi delle fonti, guardando all'orizzonte storico del mondo romano, sono dedicate anche alcune note sugli imperatori artefici di persecuzioni anticristiane. In data 10 agosto, ad esempio, per il diacono *Laurentius* di Roma si profila una discrepanza fra il contenuto dell'elogio, che ne pone la testimonianza di fede durante la persecuzione di Valeriano,⁸⁰ e le fonti, concordi nell'indicare come martirizzato sotto l'imperatore Decio. A tale questione è dedicata un'ampia nota dove, dopo aver affermato recisamente l'esattezza dell'elogio, si sottolinea come la persecuzione di Valeriano fosse cronologicamente contigua a quella del suo predecessore Decio e basata sulla normativa anticristiana promulgata da quest'ultimo.⁸¹ Tale stato di cose avrebbe portato nelle fonti a riferire la specificazione temporale «sub Decio» anche ad atti persecutori di Valeriano: «Dicere adhuc possum persecutionem Valeriani saepe Decii nomine appellari, ea de causa quod ab auctore qui eam indixit, qui sub successore est facta, perseveravit denominari».⁸² Con ciò l'indicazione «sub Decio» presente nel *corpus* documentale di *Laurentius*, martire di grande rilievo culturale, è in qualche modo giustificata come una sorta di licenza d'uso, determinata a sua volta dall'evoluzione della normativa e dal succedersi delle persecuzioni anticristiane nella Roma imperiale.

⁷⁹ *Ibid.*, nota d. Su Pierre Pithou (1539-1596) cfr. VINCENZO PIANO MORTARI, *Cinquecento giuridico francese*, Napoli, 1990, pp. 374-379. Per il testo della *Constitutio novella* da lui pubblicata e utilizzata in questa *notatio* cfr. *Imperatorum Theodosii, Valentiniani, Maiorani, Anthemii, Novellae Constitutiones XLIII. Nunc primum in lucem editae*, Lutetiae, 1571, pp. 36r-37r.

⁸⁰ M.R. 1586, p. 357: «Romae via Tiburtina natalis beati Laurentii archidiaconi, qui in persecutione Valeriani post plurima tormenta [...] in craticula ferrea assatus martyrium complevit».

⁸¹ *Ibid.*, pp. 358-359, nota b.

⁸² *Ibid.*, p. 359, nota b.

Altre *Notationes*, infine, costituiscono un vero e proprio lessico ecclesiastico, chiarendo l'origine e il significato di termini usati per designare autorità sacerdotali quali «papa»⁸³ o «pontifex»⁸⁴ e strutture deputate al culto quali «titulus»,⁸⁵ «diaconia»⁸⁶ o «cappella».⁸⁷ Merita di essere sottolineato come tali note, pur dipendendo da un elogio specifico per spiegarne alcuni aspetti, siano dedicate a elementi più volte ricorrenti all'interno del *Martyrologium Romanum* e forniscano quindi nel loro complesso molteplici strumenti ausiliari di interpretazione dell'intero libro liturgico, laddove le *Notationes* principali assolvono piuttosto al compito di documentare in modo specifico la proposta culturale dell'elogio.⁸⁸

7. ELEMENTI BARONIANI NELLE «NOTATIONES»

Per le *Notationes* considerate nel loro insieme, come già si è avuto modo di accennare, la questione più delicata è stabilire in qual misura esse riflettano i processi redazionali e quanto invece restituiscano dell'apporto personale di Baronio. Questione che appare alquanto semplificata negli studi baroniani e, ancor più, in quelli sul *Martyrologium Romanum* che, limitandosi alle sole *Notationes* principali, ne estrapolano i rimandi alle fonti scritte per rintracciare i testi utilizzati nella stesura dell'opera sotto la direzione dello storico oratoriano, il quale in essi avrebbe trovato le basi per inserire i singoli elogi nella codificazione liturgica gregoriana. Si tratta di chiavi di lettura sommarie, che sottovalutano la storia redazionale del *Martyrologium Romanum* e non guardano in modo analitico alle singole *Notationes* e a come queste si rapportano agli elogi.

Da un lato non v'è dubbio, infatti, che quello fornito in nota sia un patrimonio di documenti e più in generale di notizie che in larga parte dovette orientare, sin dal 1580, la «congregatione d'huomini eccellenti»

⁸³ *Ibid.*, pp. 21-22 (10 gennaio), nota c.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 159-160 (9 aprile), nota l.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 332 (26 luglio), nota f.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 355 (8 agosto), nota b.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 259-260 (11 giugno), nota f.

⁸⁸ La differenza fra i due tipi di nota è implicitamente sottolineata dallo stesso *Martyrologium Romanum* edito nel 1586, in quanto gli argomenti trattati nelle *Notationes* qui indicate come ausiliarie beneficiano di un *Index nonnularum rerum quae in Notationibus continentur* (*ibid.*, pp. Ili1r-KKk1r), distinto dall'*Index nominum omnium sanctorum qui in hoc Martyrologio continentur* (*ibid.*, pp. DDd1r-HHh1r).

nel redigere il *Martyrologium Romanum*. I martirologi, sia manoscritti sia a stampa, erano gli strumenti liturgici che in modo esplicito Curzio de Franchi nel 1581 indicava al Sireto come le principali fonti usate nel compilare il nuovo testo. Il rilievo accordato nelle *Notationes* alla loro menzione, pertanto, riflette uno dei principali criteri seguiti per redigere il nuovo *Martyrologium*. In modo non dissimile le lettere del de Franchi palesavano la necessità di accrescere il contenuto dei testi martirologici accogliendo la proposta culturale restituita da altre fonti e, nello specifico, da quelle della tradizione greca, il che trova un chiaro riflesso nelle *Notationes*, dove sono segnalate con attenzione le peculiarità liturgiche della Chiesa greca. In questi casi quanto indicato nelle *Notationes* riferisce di problemi e questioni erudite che la pur scarsa documentazione sulla prima fase redazionale del *Martyrologium Romanum* non permette di ridurre al solo Baronio.

Nelle *Notationes* emerge, d'altro canto, in modo assai netto l'*authorship* baroniana in quanto l'oratoriano in alcuni casi si limita a indicare passivamente e in modo impersonale i documenti sul titolare di un elogio o su una ricorrenza, ma non di rado costruisce il testo ponendosi in prima persona. Tale espediente linguistico dà in primo luogo a Baronio l'opportunità di mettere in risalto il suo contributo alla costruzione del *corpus* inerente la proposta culturale del *Martyrologium Romanum*. In data 28 ottobre, ad esempio, nella nota sul vescovo africano *Gaudiosus*, morto esule a Napoli fra la fine del V e gli inizi del VI secolo,⁸⁹ dopo avere sinteticamente rimandato alle fonti scritte, Baronio precisa: «va di aver visto nella città partenopea il cimitero nobilitato dalla sua sepoltura, della quale trascriveva anche l'epigrafe».⁹⁰

De eo tabulae Neapolitanae ecclesiae, habentur ibidem eius Acta. Vidi eisdem coemeterium subterraneum in suburbis Neapolis, ubi haecenus inter alia nobilia antiquitatis monumenta ipsius tumuli servatur inscriptio musivo opere exarata, licet ob vetustatem iam pene diminuta, his verbis: HIC REQUIESCIT IN PACE S. GAUDIOSUS, QUI VIXIT AN... DIE KAL. NOVEEMB... INDICT. VI.

Inoltre, nel presentare i documenti sul titolare o i titolari di un elogio o su una ricorrenza, Baronio ne sottolinea nelle *Notationes* l'attendibilità o meno e ne evidenzia possibili discrepanze con le informazioni restituite dal lemma. In data 9 luglio, per esempio, uno degli elogi ce-

⁸⁹ *Ibid.*, p. 487: «Neapoli sancti Gaudiosi episcopi Africani, qui ob persecutionem Vandalorum in Campaniam veniens in monasterio apud eam urbem sancto fine quievit».

⁹⁰ *Ibid.*, p. 488, nota h. Nell'epigrafe i punti consecutivi sono usati da Baronio per indicare le lacune presenti nel testo che egli ricopia.

lebra *Cynillus*, vescovo e martire a Gortina, nell'isola di Creta, sotto il principato di Decio: «Gortyna in Creta sancti Cynilli episcopi, qui in persecutione Decii sub Lucio praeside flammis iniectus, cum incensis vinculis evasisset illaesus ac stupore tanti miraculi a iudice dimissus esset, rursus pro instanti et alacri fidei praedicatione facta de Christo ab eodem capite plexus est».⁹¹ Nella nota corrispondente si evidenzia come il martirio di questo personaggio fosse posto sotto Diocleziano nel *Martyrologium*, mentre gli *Acta*, editi dal Suriò, lo riferivano alla persecuzione di Decio, informazione che Baronio definisce maggiormente attendibile: «De eo Usuardus et alii. Graeci etiam in Menologio hac die, ubi pluribus martyrium eius describitur sub Diocletiano consummatum. Acta autem eius, quae recitat Surius Tomo 4, sub Decio passum esse testantur, quod et verius existimamus».⁹²

In altri casi, nel segnalare le fonti, Baronio introduce informazioni assenti nell'elogio. Ciò accade, ad esempio, in data 24 aprile per il martire *Saba*, nell'elogio del quale, peraltro abbastanza ampio, non è fornito alcun elemento per collocarne cronologicamente la testimonianza di fede:⁹³

Romae sancti Sabae ductoris militum, qui accusatus quod christianos in carcere detentos visiteret, coram iudice Christum libere confessus est: a quo factus adustus, et in lebetem picis ferventis iniectus, cum evasisset illaesus, eo miraculo septuaginta viros ad Christum convertit: qui omnes in confessorum fidei constantiter permanentes, gladio caesi sunt; postremo ipse demersus in flumen martyrium consummavit.

A tale carenza informativa ottenuta da Baronio nella nota su *Saba*, del quale — inviando al *Menologium* greco — pone il martirio sotto Aureliano: «Agnit de eodem hac die Graeci in Menologio, Romaque passum tradunt temporibus Aureliani imperatoris».⁹⁴ Verificare e integrare le informazioni dell'elogio è, di fatto, un proposito sistematico, che talvolta Baronio, ammette di non poter attuare a causa delle carenze delle fonti a sua disposizione, come per esempio alla data del 7 aprile dove, per il vescovo *Epiphanius*, primo esponente di un gruppo martiriale genericamente collocato «in Africa»,⁹⁵ egli si limita a

⁹¹ *Ibid.*, p. 305.

⁹² *Ibid.*, nota b.

⁹³ *Ibid.*, p. 180.

⁹⁴ *Ibid.*, nota a.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 155: «In Africa natalis sanctorum martyrum Epiphani episcopi, Donati, Rufini et aliorum tredecim».

fornire in nota il rimando a Usuardo, sottolineando l'impossibilità di stabilire la sua sede episcopale e l'anno del suo martirio: «De eo Usuardus hac die: cuius autem hic fuerit civitatis episcopus vel quando sit passus nusquam potui invenire». ⁹⁶ In modo analogo al 21 agosto, in dipendenza dal lemma «item sancti Quadrati episcopi», ⁹⁷ l'oratoriano ammette di non poter indicare la sede episcopale di *Quadratus* perché questo dato era del tutto assente nelle fonti a sua disposizione: «Hic sine episcopatus loci titulo, tam in veteri Romano Martyrologio quam in veteribus manuscriptis hactenus positus reperitur, nec cuinam ecclesiae praefectus fuerit aliquis docet». ⁹⁸

Il riesame delle fonti porta, infine, Baronio a porsi in modo alquanto critico, come accade alla data del 19 novembre nei confronti delle informazioni restituite dall'elogio: «Romae via Appia natalis sancti Maximi presbyteri et martyris, qui in persecutione Valeriani passus, positus est ad sanctum Xystum». ⁹⁹ Si tratta di una ricorrenza, già attestata nei martirologi latini, ma il titolare della quale, *Maximus*, qualificato come *presbyter* e *martyr*, rimane per l'oratoriano di difficile identificazione. ¹⁰⁰

De eodem Beda, Usuardus, Ado et alii. Hunc illum putat Maximum Pame-lius, qui aliquando confessor deinde adhaesit Novatiano ac postea rediit ad Ecclesiam, ad quem sicut ad caeteros confessores scribit Cyprianus epistolas 16, 44, 46, 50 et 51, sed illum non constat martyrio consummatum. Quisnam hic fuerit me latet: compertum illum tantum habeo ex manuscripto codice Sanctae Mariae ad Martyres Romae hac die passum esse Maximum commentariensem, qui baptizatus a sancto Stephano papa et martyre in persecutione Decii e ponte praecipitatus in Tiberim XIII kalendas Decembris martyrium consummavit. Gesta passionis eius habentur intexta simul cum actis sanctorum Eusebii, Marcelli et sociorum quae in dicto codice scripta habentur p. 94. Sepultusque hic habetur ad Sanctum Xystum in coemeterio Callisti, ut eadem acta significant. Xystus secundus illic tumulatus habetur, iuxta quem Maximus conditus est.

Baronio contesta, pertanto, la proposta avanzata da Jacques Joigny de Pamele nella sua edizione delle opere di Cipriano, di riconoscere nel *Maximus* commemorato al 19 di novembre un *presbyter* romano noto dall'epistolario del vescovo di Cartagine, ¹⁰¹ in quanto questi sarebbe

⁹⁶ *Ibid.*, nota a.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 374.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 375, nota k.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 523.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 524, nota c.

¹⁰¹ Cfr. divi CAECILII CYPRIANI, *Opera* [...]. *Adnotationes Iacobi Pamelii sacrae theologiae lectoris*,

stato un semplice *confessor* e non un *martyr*. Al contrario, come fonte maggiormente utile a confermare il contenuto dell'elogio sono presentati degli *Acta* manoscritti che Baronio sottolinea di aver consultato in prima persona, i quali riferivano di un *Maximus* martirizzato a Roma il 19 novembre e seppellito sulla via Appia presso la tomba di papa Sisto II (257-258), concordemente a quanto affermato dall'elogio. Il *Maximus* ricordato in tali *Acta* non sarebbe stato però un *presbyter*, ma un *commentariensis*, cioè un militare, per di più martirizzato sotto Decio e non sotto Valeriano. ¹⁰² Il *Martyrologium Romanum* mantiene dunque un elogio i cui fondamenti storici (e la connessa proposta culturale) sono fortemente messi in dubbio da Baronio attraverso gli argomenti esposti nella nota corrispondente al suo titolare.

Nelle *Notationes*, così come si è osservato per gli elementi di presentazione del *Martyrologium Romanum* del 1586, è sottolineato lo stretto legame di questa redazione baroniana con gli *Annales ecclesiastici*, indicati come l'opera di riferimento dove consultare singoli documenti o *corpora* assai estesi. Agli *Annales*, per esempio, si rinvia tanto per l'edizione di un documento manoscritto su Ignazio di Antiochia, ritrovato dallo stesso Baronio, ¹⁰³ quanto per l'esposizione *per annos* delle vicende relative a Sergio I (687-701), «papa et confessor». ¹⁰⁴ Le *Notationes* sono in tal modo presentate come il riflesso e l'anticipazione del più ampio lavoro di sistematizzazione storica svolto dall'oratoriano ma, rinviando nell'edizione del 1586 agli *Annales ecclesiastici*, cioè ad un testo del quale in larga parte non era ancora stata avviata la stampa, esse sembrano piuttosto porsi come luogo di promozione dell'opera baroniana. Sarebbe quindi interessante vedere come le posizioni maggiormente critiche

ecclesiae Brugensis canonici toti operi sparsim interiectae, Antverpiae, 1568, p. 84. Su Jacques Joigny de Pamele (1536-1587), curatore di questa edizione cfr. A.C. DE SCHREVEL, *Pamele*, in *Biographie nationale publiée par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique*, vol. XVI, Bruxelles, 1901, coll. 528-42.

¹⁰² Su quest'ultimo punto si consideri M.R. 1586, pp. 358-359 (10 agosto) nota b, dove, come già si è parzialmente visto nel paragrafo sulle *Notationes* ausiliarie, delineando i rapporti fra la persecuzione di Decio e quella di Valeriano, si forniscono delle chiavi interpretative per l'indicazione «sub Decio» presente nei documenti martiriali.

¹⁰³ M.R. 1586, pp. 63-64 (1° febbraio), nota a: «Reperimus inter vetusta monumenta Vaticanae bibliothecae perbreve sermonem sancti Heronis eiusdem sancti Ignatii discipuli ac successoris [...]. Intexuimus eum in Annalibus ecclesiasticis: prolixiores nimis fuisset, si hic exscribere vel praeclara omnia de Ignatio patrum elogia recensere voluissemus».

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 408 (9 settembre): «Romae sancti Sergii papae et confessoris»; *ibid.*, p. 409, nota f: «Hic substitutus est Cononi. Eius res gestae per annos singulos descripsimus in Annalibus ecclesiasticis». Nelle *Notationes* dedicate ai papi celebrati in quanto martiri o santi nel *Martyrologium Romanum* il rimando agli *Annales ecclesiastici* è pressoché sistematico.

nei confronti degli elogi presenti nelle *Notationes* siano successivamente sviluppati negli *Annales*: tale percorso di ricerca, che qui mi limito a suggerire, potrebbe permettere di vedere sino a che punto siano effettivamente solidali un libro liturgico, come il *Martyrologium Romanum*, e quella che si sarebbe imposta come la compilazione storica ufficiale della Chiesa cattolica. Per converso si potrebbe verificare se, e in qual misura, la sistematizzazione baroniana della storia ecclesiastica sia stata condizionata dalla proposta culturale già codificata nel *Martyrologium Romanum*. In altri termini, i rimandi agli *Annales ecclesiastici* e la necessità stessa di redigere le *Notationes* palesano che già sotto Gregorio XIII la definizione della storia della Chiesa e quella del suo patrimonio culturale si percepivano come due elementi di un medesimo sistema, mentre la non perfetta coincidenza fra gli elogi e le *Notationes* suggerisce che questo sistema, aggregando componenti di diversa origine e codificati da più soggetti, avrebbe potuto presentare delle aperture interne.

Nell'opera di sistematizzazione del patrimonio agiografico-culturale e nel suo inserimento all'interno della storia ecclesiastica, infine, emerge la centralità della congregazione oratoriana. Per molti dei documenti manoscritti menzionati nelle *Notationes* si sottolinea, infatti, con enfasi la loro appartenenza alla biblioteca dell'ordine, cioè a quella che sarebbe stata denominata biblioteca Vallicelliana.¹⁰⁵ In rapporto a essa Baronio ricorda anche l'umanista portoghese Achille Sazio, che l'aveva istituita tramite legato testamentario,¹⁰⁶ ma soprattutto l'oratoriano Antonio Talpa, bibliotecario negli anni di redazione del *Martyrologium Romanum*, espressamente indicato come primo ordinatore di alcuni documenti manoscritti usati per le *Notationes*.¹⁰⁷ Si delinea in tal modo

¹⁰⁵ Cfr., come esempi, M.R., 1586, p. 29 (15 gennaio), nota a, p. 67 (2 febbraio), nota a, di redazione del *Martyrologium Romanum* dei quali mi occupo in questa sede, cfr. Elena Panto, *La Biblioteca Vallicelliana in Roma*, Roma, 1932, pp. 12-48.

¹⁰⁶ M.R., 1586, p. 512 (12 novembre), nota a: «Habebimus eas omnes [epistolas] in vestro scriptissimo codice nostrae bibliothecae, edituri cum *Annales* ecclesiasticis in quibus singulas describimus, quae sunt nobis quovis thesauro cariores: unde bene praecuramus dignae memoriae Achillis Sazii, qui legata nobis sua bibliotheca tam insignia reliquit vetustatis monumenta». Sul testamento di Achille Sazio (1514-1581) e la conseguente istituzione della biblioteca della congregazione cfr. Panto, *La Biblioteca Vallicelliana*, pp. 12-21; i libri di Achille Sazio, alle origini della *Biblioteca Vallicelliana*, a cura di Maria Teresa Rosa Corsini, Roma, 1995.

¹⁰⁷ In M.R., 1586, p. 211 (10 maggio), nota f, a proposito degli *Acta* del martirio *Alphius Philadelphus* e *Cyrtinus* Baronio specifica: «At ne mihi alienos labores sumere videar, haec ipsa *Acta* atque pene omnia ex diversis extra Urbem ecclesiis archiviis accepta, quorum in his annotationibus frequenter meminimus, in unum colligere fuit opus et industriae reverendi patris Antonii Talpae Severnatis, nostrae congregationis bibliothecae praefecti, qui in his colligendis diligens studium officiumque laudabiliter impendit». Antonio Talpa (1538-

un'immagine della comunità oratoriana attivamente impegnata a raccogliere e interpretare documenti utili a ricostruire il patrimonio culturale e la storia della Chiesa cattolica.

Ricapitolando quanto detto sino ad ora, le specificazioni, le integrazioni e il fatto che nelle *Notationes* si esprimano, talvolta, riserve sulla proposta culturale del *Martyrologium Romanum*, confermano che esse sono un lavoro ultettore rispetto agli elogi. Con le frequenti sottolineature da parte del Baronio del proprio contributo personale, i costanti rimandi agli *Annales ecclesiastici* e all'azione culturale dell'Oratorio, le *Notationes* acquistano, d'altro canto, dei connotati fortemente baroniani. Tutto ciò ribadisce l'immagine offerta dalla presentazione del *Martyrologium Romanum* del 1586 e impone cautela nel considerare i documenti menzionati nelle *Notationes* come le fonti degli elogi. Questo apparato documentale, che in parte fu sicuramente usato dagli «eruditi viri» ricordati da Gregorio XIII, venne infatti elaborato e verificato nello svolgimento di un complesso lavoro, nel corso del quale non è escluso che Baronio facesse emergere documenti e posizioni critiche più strettamente legati ai suoi studi di storia della Chiesa e alla sua istituzione di appartenenza.

8. LE EDIZIONI DAL 1587 AL 1598: STATICITÀ ED EVOLUZIONE DEL TESTO, ELEMENTI BARONIANI E NON

L'edizione romana del 1586 corredata dalle *Notationes* e dalla *Tractatio* non costituisce l'esito finale né della storia editoriale del *Martyrologium Romanum*, inteso come libro liturgico, né degli elementi esplicativi redatti da Baronio dal momento che il testo, a causa dei numerosi errori di stampa in esso contenuti (da lui attribuiti a Domenico Basa, che avrebbe licenziato la stampa senza un rigoroso controllo delle bozze),¹⁰⁸ non ebbe la sua approvazione.¹⁰⁹ Giudizio ugualmente negativo

1624), che pure in questa *Notatio* è esplicitamente indicato come bibliotecario dell'Oratorio, non è posto fra quanti, negli anni finali del XVI secolo, avrebbero ricoperto tale incarico (cfr. Panto, *La Biblioteca Vallicelliana*, pp. 22, 27-28). Più in generale, sul ruolo del Talpa nella prima fase di vita della congregazione, cfr. Cristiani, *San Filippo Neri*, voll. I-III, *passim*.

¹⁰⁸ Dell'inadeguatezza del testo edito era consapevole lo stesso Basa. In M.R., 1586, p. *xxv, infatti, compare una lettera nella quale il *Typographus* si rivolge al lettore scusandosi dei molti errori presenti nel testo, causati dalla «nimia celeritas» con la quale esso era stato pubblicato, per la correzione dei quali si rinviava a una seconda edizione. A questa dichiarazione corrispondono in calce al volume un elenco di *Praeclimissa*, quae in secunda editione sunt restituenta (pp. KKK2r-KKK3v) ed uno di *Emenda* (p. KKK4r).

¹⁰⁹ Il giudizio negativo su questa edizione è espresso da Baronio in una lettera, datata 8 marzo 1588, all'editore Cristoforo Plantin, cfr. M.R., 1589, p. *4r.

incontrò l'edizione veneziana del 1587 pubblicata sotto l'insegna tipografica di Pietro Dusinelli,¹¹⁰ anch'essa secondo Baronio non esente da gravi imperfezioni.¹¹¹ La prima edizione ad essere approvata da Baronio fu quella stampata ad Anversa nel 1589 da Cristoforo Plantin,¹¹² frutto di una stretta cooperazione fra l'editore e Baronio e presentata nel frontespizio come una «secunda editio», che lo stesso erudito oratoriano aveva corretto e arricchito nei contenuti.¹¹³ In modo non dissimile è presentata come «tertia editio», ulteriormente rivisitata dall'oratoriano, già elevato da Clemente VIII (1592-1605) alla dignità cardinalizia, anche l'edizione del 1598, stampata a Roma presso la tipografia Vaticana.¹¹⁴

Fidando su alcuni giudizi espressi dallo stesso Baronio e su alcuni elementi di presentazione delle diverse edizioni del *Martyrologium Romanum* corredate dalle *Notationes* e dalla *Tractatio*, pertanto, è possibile stabilire tra di esse una sorta di gerarchia qualitativa oltre che cronologica. Il quadro così ricostruito, tuttavia, non può prescindere dall'analisi comparata delle edizioni appena indicate, dalla quale emerge che quella romana del 1586 è fondamentale per capire la storia editoriale e l'evoluzione contenutistica delle *Notationes* al *Martyrologium*. Nonostante i numerosi errori di stampa che la caratterizzano, essa offriva infatti un testo già pienamente strutturato, che le successive edizioni del 1587, del 1589 e del 1598 avrebbero riproposto, senza modificare i criteri attraverso i quali le *Notationes* si rapportano agli elogi e senza sostanziali cambiamenti nei contenuti.

A fronte di questa caratterizzazione statica, l'analisi comparata delle diverse edizioni rivela, tuttavia, che il testo di alcune *Notationes* fissato nel 1586 è successivamente integrato o specificato da nuove informazioni. In quella del 1589, per esempio, al 15 aprile, all'elogio di *Maro*, *Eutyches* e *Victorinus*, martirizzati sotto Traiano,¹¹⁵ è riferita una nota che

¹¹⁰ Cfr. M.R. 1587.

¹¹¹ Nella già ricordata lettera al Plantin del marzo del 1588, M.R. 1589, p. 47, Baronio scriveva tra l'altro: «Me penitus inconsulto, easdem [notationes] typographus Venetiis emisit adeo inemendatas, ut eas in deterius dilabentes iam propemodum desperarem in suum candorem amplius vindicandas».

¹¹² Cfr. M.R. 1589.

¹¹³ Documenti utili per ricostruire l'iter che portò alla stampa di M.R. 1589 sono in ARBERICI, *Venerabilis Caesaris Baronii [...] epistolae*, vol. III, pp. 16-17, 150-151, 158-163.

¹¹⁴ Cfr. M.R. 1598.

¹¹⁵ M.R. 1586, p. 167; M.R. 1587, p. 167; M.R. 1589, p. 168: «Eodem die sanctorum martyrum Maronis, Eutychetis et Victorini, qui [...] in persecutione Traiani a Valeriano iudice variis poenis iussi sunt interfici».

al testo già edito nel 1586, sostanzialmente limitato ai rimandi alle fonti letterarie,¹¹⁶ aggiunge la trascrizione dell'epigrafe sepolcrale di *Victorinus*: «Ad sepulchrum autem sancti Victorini eiusmodi habetur inscriptio: IUBENTE DEO CHRISTO NOSTRO, SANCTO MARTYRI VICTORINO QUODVULT-DEUS DE SUO FECIT».¹¹⁷

Maggiormente significativa è l'evoluzione subita dalla nota del 29 gennaio relativa a *Papia* e *Maurus*, ricordati nelle diverse edizioni con un elogio che li indica come martirizzati sulla via Nomentana durante la persecuzione di Diocleziano.¹¹⁸ Nell'edizione del 1586, così come nelle successive del 1587 e del 1589, la nota loro dedicata ne ricorda – fidando sul testo di un'epigrafe – la traslazione delle reliquie alla chiesa urbana di San Martino ai Monti, designata con l'originaria denominazione di *titulus Equitii*: «Ipsorum corpora translata sunt a Sergio iuniori in titulum Equitii, ut docet vetus inscriptio in marmore sculpta eodem in loco posita».¹¹⁹ Nell'edizione del 1598 sono proprio le notizie sulla storia delle reliquie dei due martiri a essere ampliate con la specificazione che i loro corpi, già trasferiti sotto Gregorio IX (1227-1241) dal *titulus Equitii* alla diaconia di Sant'Adriano, erano stati ulteriormente traslati nel 1590 da questa sede alla chiesa di Santa Maria in Vallicella: «Ipsorum corpora sunt a Sergio iuniori in titulum Equitii translata (ut docet vetus inscriptio in marmore sculpta, eodem in loco posita) inde a Gregorio nono in Sancti Hadriani diaconiam, demum vero opera Il-

¹¹⁶ M.R. 1586, p. 167, nota b; M.R. 1589, p. 168, nota b: «De his item hac die Beda, Usuardus, Ado et alii, licet Beda Maronem praetereat. Quorum omnium passionis acta recensita habentur in vita sanctorum martyrum Nerei et Achillei, apud Surium t. 3, die 12 maii». M.R. 1587, p. 167, nota b, propone il medesimo testo, ma riguardo al rimando al Surio, indica erroneamente «tomo tertio, die viegesimo secundo maii».

¹¹⁷ M.R. 1589, p. 168, nota b. Merita segnalare che nel trascrivere il testo dell'epigrafe di *Victorinus* non ne sia indicato il luogo di sepoltura, cioè Amiterno, tanto più che il medesimo martire è titolare assoluto di un elogio in data 5 settembre, dove è incessantemente sottolineato il suo legame con tale città che ne avrebbe accolto le spoglie con una «honorifica sepultura»: cfr. M.R. 1586, pp. 402-403; M.R. 1587, pp. 402-403; M.R. 1589, pp. 395-396. Per una sintetica storia degli studi dedicati a questa iscrizione e del posto in essi occupato da Baronio cfr. EUGENIO MARIA BERANGER, *Baronio e l'epigrafe di S. Vittorino di Amiterno*, in *Baronio e l'arte*, pp. 527-532.

¹¹⁸ M.R. 1586, p. 55; M.R. 1587, p. 55; M.R. 1589, p. 54; M.R. 1598, p. 61: «Romae via Nomentana natalis sanctorum martyrum Papiae et Mauri militum, tempore Diocletiani imperatoris: quorum ora iussit Laodicius Urbis praefectus ad primam Christi confessionem lapidibus contundi et sic eos in carcerem trudi, ac postea fustibus caedi atque ad ultimum plumbatis percuti donec expirarent».

¹¹⁹ M.R. 1586, p. 56, nota a; M.R. 1587, p. 55, nota a; M.R. 1589, p. 54, nota a. Sulle vicende che, determinandone anche l'evoluzione onomastica, interessano il *Titulus Equitii* cfr. RICHARD KRAUTHHEIMER, *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche paleocristiane di Roma (sec. IV-IX)*, vol. III, Città del Vaticano, 1971, pp. 87-125.

Iustissimi Augustini Cusani cardinalis, Sixto quinto concedente, in nostram ecclesiam Sanctae Mariae et Sancti Gregorii in Vallicella translata fuerit tertio Idus februarii MDXC».¹²⁰ Inserite nell'edizione del 1598, queste notizie aggiornano i riferimenti spaziali del culto di *Papia* e *Maunus*, perseguendo in tal modo quella finalità informativa che aveva contraddistinto le *Notationes* sin dalla loro prima redazione. Nel caso specifico le nuove indicazioni si legano, tuttavia, saldamente all'identità oratoriana in quanto la sede ultima della parabola culturale di *Papia* e *Maunus* è appunto la chiesa di Santa Maria in Vallicella, edificio simbolo della congregazione, che dopo il 1590 si era impegnata a promuovere con le scritture agiografiche e con iniziative sul piano monumentale il culto dei due martiri.¹²¹ Registrando la traslazione di *Papia* e *Maunus*, in altri termini, Baronio non si limitava a indicare il luogo ultimo della loro sepoltura, ma metteva in evidenza come uno spazio culturale della Roma di fine Cinquecento legato all'Oratorio fosse stato nobilitato dall'averne accolto le reliquie. Vale la pena di sottolineare, infine, che in questa nota è ricordata la dedica congiunta della chiesa alla Vergine e a Gregorio Magno, che ne diverranno effettivi copatroni solo il 23 maggio del 1599, con la cerimonia di dedica dell'altare maggiore.¹²² Quanto si legge nella *notitia* baroniana precorre dunque la ratificazione formale e liturgica di una realtà culturale.

La promozione della congregazione oratoriana emerge del resto anche in altri elementi aggiunti alle *Notationes* successivamente al 1586. La nota dell'11 settembre relativa a *Protus* e *Hyacinthus*, martiri a Roma sotto il principato di Gallieno, è ampliata nell'edizione del 1598 con la notizia della traslazione delle loro reliquie, avvenuta il 21 giugno del 1592, alla chiesa romana di San Giovanni dei fiorentini: «Eorum sacrae reliquiae sub Clemente VIII pontifice maximo ab ecclesia Sancti Salvatoris prope pontem Sanctae Mariae trans Tiberim posita, ad ecclesiam Sancti Ioannis Florentinae nationis solemniter pompa fuerit translatae anno Domini 1592, die 21 Iunii».¹²³ Anche in questo caso si tratta di

¹²⁰ M.R. 1598, p. 61, nota a.
¹²¹ Sulle modalità di appropriazione e promozione del culto di *Papia* e *Maunus* in ambito oratoriano cfr. DITCHFIELD, *Leggere e vedere Roma*, pp. 15-16.
¹²² Cfr. CISTELLI, *San Filippo Neri*, vol. II, pp. 1309-1310; DITCHFIELD, *Leggere e vedere Roma*, p. 15.
¹²³ M.R. 1598, p. 449, nota a. Le reliquie di cui in questa nota si riferisce la traslazione sono in realtà apocrite, in quanto alla metà del XIX secolo la sepoltura di *Protus* e *Hyacinthus* venne rinvenuta ancora sigillata dal loro epitaffio nel cimitero romano di Bassilla o Sant'Ercolano sulla via Salara antica. Cfr. GIUSEPPE MARCOTTA, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo. Architettura*, Roma, 1844, pp. 237-272.

un'informazione volta a specificare le coordinate culturali di *Protus* e *Hyacinthus*, in quanto se ne indicava il luogo ultimo di sepoltura, ladove l'elogio loro dedicato con la formula «Romae via Salara veteri in coemeterio Bassillae»¹²⁴ continuava a indicare la sepoltura originale. Allostesso tempo si riferiva ancora una volta di una traslazione effettuata a vantaggio di un edificio legato alla comunità oratoriana, che nella chiesa nazionale dei fiorentini in Roma aveva avuto la sua prima sede e presso la quale aveva abitato lo stesso Baronio all'indomani della sua ordinazione sacerdotale.¹²⁵

In modo ancor più enfatico l'edizione del 1598 recepisce il determinarsi di una realtà culturale assai vicina a Baronio nel caso dei martiri romani *Nereus* e *Achilleus*, ricordati il 12 maggio. In questa edizione all'elogio tradizionalmente loro riferito, che ne evidenziava il legame con *Flavia Domitilla*,¹²⁶ è aggiunta la notizia della traslazione delle loro reliquie presso la chiesa romana loro dedicata, per ordine di Clemente VIII: «Horum sacrae reliquiae Romae ex diaconia Sancti Hadriani in restauratum antiquum eorum titulum, ubi olim reconditae asservabantur, solemniter iussu Clementis papae octavi translatae sunt pridie huius diei».¹²⁷ Nell'aggiungere la notizia di questa traslazione al contenuto originario della nota relativa a *Nereus* ed *Achilleus*,¹²⁸ Baronio aveva mo-

¹²⁴ M.R. 1598, p. 449.
¹²⁵ L'affidamento di San Giovanni dei fiorentini a Filippo Neri, la nascita della congregazione oratoriana e l'ordinazione sacerdotale di Baronio sono presentati nell'agiografia filippina come eventi contestuali e interdipendenti verificatisi nel biennio 1564-1565: cfr. CALO-PIO, *Vita di San Filippo Neri*, pp. 138-145. Più in generale sul legame fra San Giovanni dei fiorentini e l'Oratorio, cfr. CISTELLI, *San Filippo Neri*, voll. I-III, *passim*.
¹²⁶ M.R. 1586, p. 213; M.R. 1598, p. 236: «Romae via Ardeatina sanctorum martyrum Nerei et Achillei fratrum, qui primo cum Flavia Domitilla, cuius erant cunuchi, in insula Pontina longum pro Christo duxerunt exilium, postmodum gravissimis artectis sunt, deinde cum a Mecennio Rufo consulari equitico et flammio ad humiliandum compellerentur dicentique se a beato Petro apostolo baptizatos nulla ratione posse idolis immolare, capite caesi sunt».
¹²⁷ M.R. 1598, p. 236.
¹²⁸ M.R. 1586, p. 213, nota a: «De his hac item die Beda, Ursardum, Ado et alii. Eorum acta recitat Surius tomo 3. Fuit vetus Romae titulus hominum martyrum, cuius habebatur mendo in registo 5. Gregori papae, libro 4, epistola 44, ubi idem Gregorius habuit homilianam ibidem sepulta eorumdem martyrum corpora, quibus alludit cum ait "sancti isti ad quorum tumulam consistimus, florentem mundum mentis despectu calcaverunt", et cetera. Horum item nomine appellatum est coemeterium via Ardeatina, quod restituit Ioannes papa, ut legitur in libro de Romanis Pontificibus in Ioanne papa primo». L'identificazione della sepoltura originaria di *Nereus* ed *Achilleus* nel titolo urbano loro intitolato for-

Ardeatina, pure menzionato da Baronio e dove venne realizzata una basilica ad corpus del due martiri. Su questi due edifici cfr. KRAUTHHEIMER, *Corpus basilicanum*, pp. 129-153.

do di sottolineare il proprio ruolo nella vicenda, in quanto, oltre a specificare che essa era avvenuta nel 1597 e aveva interessato anche le reliquie di *Flavia Domitilla*, precisava che era stata effettuata a vantaggio del proprio titolo cardinalizio, che egli stesso aveva provveduto a restaurare.¹²⁹

Fuit vetus Romae titulus nomine horum martyrum, cuius habetur mentio in registro sancti Gregorii papae, libro 4, epistola 44, ubi idem Gregorius habuit homiliam 28 in evangelium. Erant ibidem sepulta eorumdem martyrum corpora simulque Flaviae Domitillae, quibus alludit cum ait: "Sancti isti ad quorum tumbam consistimus florentem mundum mentis despectu calcauerunt", et caetera. Quae tria sacra corpora hoc ipso anno quo haec denuo cudimus MDXCVII, quinto idus maii, ex diaconia Sancti Hadriani quo sub Gregorio nono translata fuerant, ac demum sub Sixto V ab Augustino Cusano eiusdem ecclesiae tunc diacono cardinale in altari maiore a se magnificentius extructo decentius collocata, nos restituto titulo sanctissimi domini nostri Clemente octavo concedente, in suum pristinum locum celebri pompa reduximus una cum eorum capitibus thecis auratis inclusis.

Nella medesima edizione risulta poi particolarmente interessante il modo in cui, in data 23 agosto, è ampliata la nota dipendente dall'elogio relativo al fiorentino Filippo Benizi, fondatore dei Servi di Maria, legato dal punto di vista culturale alla città di Todì: «Apud Tudertum beati Philippi Florentini, institutoris ordinis Servorum beatae Mariae».¹³⁰ Alle informazioni già date nelle edizioni precedenti che, rimanendo ai suoi *Acta*, sottolineavano l'eccellenza delle virtù di Filippo Benizi e i suoi «egregia miracula»,¹³¹ Baronio non aggiungeva infatti ulte-

¹²⁹ M.R. 1598, p. 237, nota a. Baronio mantiene, quindi, l'identificazione errata dell'originaria sepoltura di *Nereus* ed *Achilleus* nella chiesa urbana loro dedicata e, anzi, la enfatizza specificando che i due vi si trovavano sepolti «simulque Flaviae Domitillae», indicazione assente nel nucleo originario della *notatio*. Sugli interventi di restauro operati da Baronio sul proprio titolo cardinalizio esiste una bibliografia assai vasta, all'interno della quale, per l'accurata analisi e l'ampia contestualizzazione dell'azione baroniana, cfr. ALESSANDRO ZUCCARI, *La politica culturale dell'Oratorio Romano nelle imprese artistiche promosse da Cesare Baronio*, «Storia dell'Arte», XLII, 1981, pp. 171-193; Id., *Restauro e filologia baroniani*, in *Baronio storico*, pp. 489-510; Id., *Cesare Baronio, le immagini, gli artisti*, in *La regola e la fama*, pp. 80-97. In aggiunta a questi contributi cfr. MARIA GRAZIA TURCO, *Il Titulus dei santi Nereo ed Achilleo emblema della riforma cattolica*, Roma, 1997.

¹³⁰ M.R. 1586, p. 381, nota m; M.R. 1598, p. 415. Su Filippo Benizi († 1285) cfr. FRANCO ANDREA DAL PINO, *Filippo Benizi, santo*, in *DBI*, vol. XLVII, pp. 723-727. Per le sue vicende culturali e la sua immagine agiografica nella prima età moderna cfr., nel presente volume, il contributo di Antonella Barzani.

¹³¹ M.R. 1586, p. 381, nota m; M.R. 1598, p. 415, nota m: «Huius Acta asservantur penes religiosos fratres eius ordinis, quibus tum praeclarae illius virtutes, tum etiam egregia miracula enarrantur omniaque fide dignissima».

riori precisazioni, ma inseriva un'enfatica menzione di Filippo Neri, deceduto il 26 maggio 1595:¹³²

Caeterum non hoc uno tantum beato Philippo nobilissima civitas Florentia exornatur, sed et altero eiusdem nominis, institutore ac patre nostro, nostraeque congregationis Oratorii in Urbe fundatore beato Philippo cognomento Nerio, sanctitate et puritate vitae atque eximia in Deum et proximum caritate clarissimo, quem sanctorum consortio in caelis perfrui, miracula crebra testantur.

La coincidenza onomastica, la comune origine fiorentina, e l'essere l'«institutor» di un nuovo ordine religioso permettevano a Baronio di assimilare il proprio padre spirituale a Filippo Benizi. Il parallelo fra i due personaggi non si limitava tuttavia a evidenziare la coincidenza di oggettivi elementi anagrafici e biografici, ma mirava a sottolineare come Benizi e Neri fossero accomunati dalla condivisione del titolo di *beatus*.¹³³ Questo appellativo, per quanto concerne il primo, era pienamente ratificato,¹³⁴ legittimava la presenza del suo elogio nel *Martyrologium Romanum* e, nel nucleo originario della nota che lo riguarda, era ulteriormente giustificato dal riferimento alla sua condotta di vita e ai suoi miracoli. Per Filippo Neri quello di *beatus*, pur tributogli all'indomani della morte, nel 1598 era, al contrario, ancora un titolo da sostanziale e giustificare.¹³⁵ In ciò è significativo come la parte conclusiva della nota, concentrando esclusivamente su Filippo Neri, ne affermasse la santità di vita e la comunione con i santi testimoniata dai

¹³² M.R. 1598, p. 415, nota m.

¹³³ Sul significato e il valore, entrambi in forte evoluzione a partire dalla fine del XVI secolo, del titolo di *beatus* cfr. MIGUEL GOTOR, *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in *Roma, la città del papa*, pp. 678-727; Id., *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, 2002; dove, in particolare, si evidenzia come forme di culto rivolte a personaggi in fama di santità ma non ancora canonizzati quali Filippo Neri e Ignazio di Loyola, designati correntemente come *beati*, fossero avvertite alla fine del XVI secolo come una realtà da disciplinare. Di qui la nuova Congregazione dei beati appositamente istituita nel 1602 da Clemente VIII, che avrebbe successivamente portato alla nascita dell'istituto della beatificazione come tappa necessaria del processo di canonizzazione, e al completo controllo da parte di Roma di ogni forma di devozione rivolta a defunti in fama di santità. Con il titolo di *beatus* tributato a Filippo Neri in questa edizione del *Martyrologium Romanum* Baronio metteva in atto un'opera di promozione culturale sulla quale si sarebbe discusso negli anni immediatamente successivi, e che sarebbe stata espressamente proibita dalla legislazione Urbano VIII in materia di canonizzazione.

¹³⁴ Il titolo di *beatus* e il culto di Filippo Benizi erano stati convalidati da Leone X (1513-1521) nel 1516; cfr. DAL PINO, *Filippo Benizi*, p. 727.

¹³⁵ Per le strategie di promozione dell'immagine agiografica e del culto di Filippo Neri negli anni precedenti la sua canonizzazione, celebrata nel 1622, cfr. GOTOR, *I beati del papa*, pp. 48-57, 224-230.

suoi frequenti miracoli, offrendo una sorta di compendio degli elementi salienti dell'immagine del *beatus Philippus Nertus* che si cercava di far emergere nell'*iter* processuale mirato alla sua canonizzazione¹³⁶ e che presto sarebbe stata divulgata dalle sue prime biografie.¹³⁷

L'inserimento della notizia sulla traslazione delle reliquie dei martiri *Papia e Maurus*, *Proius e Hyacinthus*, *Nertus*, *Adulfus* e *Flavia Domitilla*, e di un'enfatica menzione di Filippo Neri testimoniano che nell'edizione del 1598 sono ancora aggiornati i contenuti delle *Notationes* e, parzialmente, anche gli elogi, registrando eventi vicini all'edizione del testo, ma, soprattutto, riferendo di fatti, luoghi e personaggi connessi a Cesare Baronio o alla sua comunità religiosa di appartenenza.

Nel considerare il *Martyrologium Romanum* nelle edizioni successive

a quella del 1586 occorre, tuttavia, rilevare come accanto alle *Notationes* anche gli elogi, cioè gli elementi deputati all'utilizzo liturgico del testo, subiscano cambiamenti non sempre rispondenti a interessi precupamente baroniani. In data 2 aprile, per esempio, si ha una lenta evoluzione degli elementi relativi a Francesco da Paola († 1507), ricordato nell'edizione del 1586 con un elogio posto in penultima posizione fra quelli di quel giorno: «Eodem die sancti Francisci de Paula, ordinis minimorum institutoris, quem virtutibus et miraculis clarum Leo decimus sanctorum numero adscripsit».¹³⁸ Nella medesima edizione, fra gli elementi omessi nel testo e da inserire in una sua futura ristampa si segnalava l'opportunità di completare la nota relativa al santo calabrese con la notizia di come, nel 1586, Sisto V ne avesse inserito la festività nel calendario romano, imponendone quindi la celebrazione con un ufficio proprio alla Chiesa universale: «Hoc autem anno Domini 1586 auctoritate Sanctissimi domini nostri Syxi papae quinti idem sanctus illatus est in Kalendarium Romanum cum officio duplici. Ex-tant de his litterae apostolicae».¹³⁹ Già nell'edizione veneziana del 1587

¹³⁶ Cfr. le varie testimonianze raccolte in *Il primo processo per san Filippo Neri, nel codice Vaticanus Latino 3798 e in altri esemplari dell'Archivio dell'Oratorio di Roma*, edito ed annotato da Giovanni Incisa della Rocchetta e Nello Vian, voll. I-IV, Città del Vaticano, 1957-1963.

¹³⁷ Cfr. la *Vita beati patris Philippi Neri Florentini congregantis Oratorii funditoris in annos Nertus* edita in latino in concomitanza con l'anno giubilare del 1600 e pubblicata in traduzione italiana l'anno seguente con significativi adattamenti: cfr. *L'introduzione a GALLONIO, Vita di san Filippo Neri*, pp. xvi-xxxi. Per un quadro orientativo anche sulla successiva produzione biografica dedicata a Filippo Neri cfr. MARCELIA BRUNO, *Da Gallonio a Cistellini: le biografie di San Filippo*, in *Messer Filippo Neri*, pp. 217-225.

¹³⁸ M.R. 1586, p. 147.

¹³⁹ *Ibid.*, p. KKK2, *Prætermissa, quae in secunda editione sunt restituenda*. Per il testo della lettera apostolica che sanciva l'inclusione di Francesco da Paola nel calendario romano cfr. *Bullarium Romanum*, pp. 592-593.

La tale notizia era inserita nella nota dedicata a Francesco da Paola.¹⁴⁰ L'elogio relativo alle festività «de quibus eo die fit officium».¹⁴¹ Confrontando l'edizione di Anversa del 1589, il 2 aprile, spostava l'elogio di questo santo in prima posizione, armonizzando l'ordine di presentazione degli elogi di questo giorno alla realtà liturgica allora vigente.¹⁴²

Nell'edizione del 1598, infine, alla data del 16 agosto, compariva per la prima volta l'elogio di *Hyacinthus*, dedicato al frate domenicano *Jacek di Cracovia* che, come si specificava nell'elogio stesso, era stato proclamato santo da Clemente VIII: «Cracoviae in Polonia sancti Hyacinthi confessoris ordinis praedicatorum, quem Clemens papa octavus in sanctorum numerum retulit».¹⁴³ Nella nota corrispondente, dopo aver indicato i vari documenti relativi a *Hyacinthus*, veniva riferito in modo più dettagliato della sua canonizzazione per iniziativa di Clemente VIII nel 1594, il quale pure ne aveva fissato per la Chiesa universale la festività al 16 agosto, mentre il *dies natalis* del santo sarebbe stato il 15 agosto.¹⁴⁴

Decessit sanctus Hyacinthus ex hac vita anno Domini MCCLVII die XV Augusti sanctitate ac miraculis clarus. Eum sanctissimus dominus noster Clemens VIII pontifex maximus anno Domini MDXCIV, pontificatus tertio, XV Kal. Maias Romae in Vaticana basilica solemni ritu sanctorum catalogo adscripsit, eiusque festum decimasexta Augusti die annis singulis in Ecclesia catholica celebrari statuit: de qua re pontificum diploma extat eodem anno et die canonizationis datum, cuius initium est: Benedictus pater misericordiarum.

¹⁴⁰ Cfr. M.R. 1587, p. 148, nota g.

¹⁴¹ M.R. 1586, p. xxiii*.

¹⁴² Cfr. M.R. 1589, pp. 148-149. Un'evoluzione in tutto analoga a quella appena illustrata si riscontra nelle edizioni del 1586, del 1587 e del 1589 in data 29 aprile, per gli elogi relativi al martire domenicano Pietro († 1252): cfr. M.R. 1586, pp. 187-188, *Prætermissa, quae in secunda editione sunt restituenda*, p. KKK2; M.R. 1587, pp. 187-188; M.R. 1589, pp. 188-189, del quale Sisto V pure aveva promosso la festività includendola nel calendario romano (cfr. *Bullarium Romanum*, pp. 690-691).

¹⁴³ M.R. 1598, p. 401. Per un'esauritiva analisi delle dinamiche che portarono alla canonizzazione di *Jacek di Cracovia* († 1257) cfr. RONALD C. FINUCANE, *Saint-Making at the End of sixteenth Century: How and why Jacek of Poland (d. 1257) became St. Hyacinth in 1594*, «Hagiographica», IX, 2002, pp. 207-258.

¹⁴⁴ M.R. 1598, p. 402, nota h.

Il caso di Francesco da Paola e quello di *Hyacinthus* di Cracovia palesano come nelle diverse edizioni il *Martyrologium Romanum* riflettesse i cambiamenti intervenuti nella realtà liturgica e nel patrimonio culturale lungo l'arco di tempo intercorso fra un'edizione e la successiva. Si tratta in tutti i casi dell'esito di processi di lunga durata, sottesi da una molteplicità di spinte che non si possono ridurre alla sola iniziativa di Baronio. In ciò le edizioni del 1587, 1589 e del 1598 mantengono quel carattere ibrido, già notato per quella del 1586, dove agli elogi, determinati nella loro forma e nei loro contenuti da diversi fattori, si riferiscono le *Notationes* che non di rado divengono uno spazio fortemente connotato in senso baroniano, come accade nelle note sulle coppie martiriali di *Papia* e *Maurus*, *Protus* e *Hyacinthus*, *Nereus* e *Achilleus* da un lato, e in quella su Filippo Benizi dall'altro.

9. L'EDIZIONE DEL 1630

Dopo la stampa romana del 1598 si assiste a un processo nel corso del quale la caratterizzazione baroniana del *Martyrologium Romanum* conosce un'ulteriore accentuazione. Lo stesso Baronio, ormai pervenuto alla dignità cardinalizia, personaggio di spicco della curia e celebrato in ambito cattolico quale «*Annalium ecclesiasticorum scriptor eximius*»,¹⁴⁵ aveva progettato infatti una ristampa del *Martyrologium Romanum*, nella quale a margine di ciascuna nota sarebbe stato inserito il rimando al luogo degli *Annales ecclesiastici* dove approfondire quello specifico argomento. I rinvii agli *Annales*, già genericamente presenti nelle *Notationes* del 1586, avrebbero così avuto una forma più sistematica, resa possibile dall'avanzato stato editoriale ormai raggiunto nei primi anni del XVII secolo dalla monumentale opera storica baroniana. Una nuova stampa del *Martyrologium Romanum* così concepita, tuttavia, non trovò attuazione entro il 1607, anno della scomparsa di Baronio, anche se del progetto fu erede la nuova edizione dell'opera promossa da Urbano VIII (1623-1644) e realizzata dalla stamperia Vaticana nel 1630.¹⁴⁶ Questa,

¹⁴⁵ Questa didascalia, posta a corredo del ritratto celebrativo di Baronio realizzato da Francesco Villamena nei primi anni del XVII secolo, denota quanto la fama di «scriptor» del cardinale oratoriano fosse legata più agli *Annales ecclesiastici* che al *Martyrologium Romanum* e alle *Notationes*. Sul ritratto cfr. ALESSANDRO ZUCCARI, *Ritratto del cardinale Cesare Baronio*, in *La regola e la fama*, pp. 495-496. Più in generale, sulle strategie di promozione dell'immagine di Baronio come storico cfr. ZEN, *Baronio storico*, pp. 325-328; ID., *Monarchia della verità*, pp. 211-216.

¹⁴⁶ Cfr. M.R. 1630. Su questa edizione cfr. LAEMMER, *De Martyrologio Romano*, pp. 86-90;

come sottolineato nel suo frontespizio, era caratterizzata dall'aver accolto le correzioni redatte dal cardinale oratoriano prima della morte e dalle «*notulae marginales*»,¹⁴⁷ cioè dai rimandi posti a margine delle *Notationes* ai brani degli *Annales ecclesiastici* «ubi de sanctis fit mentio, vel tempora quibus floruerunt aut passi sunt».¹⁴⁸ Quale curatore della collazione fra *Martyrologium* e *Annales* veniva menzionato un «*dictae congregationis [Oratorii] presbyter*»,¹⁴⁹ nel quale si è identificato il padre Giacomo Volponi.¹⁵⁰

I criteri redazionali del *Martyrologium Romanum* edito nel 1630, delineati nel frontespizio dello stesso, sono esplicitati nelle lettere con le quali Andrea Brugiotti, personaggio vicino alla congregazione dell'Oratorio e curatore della stampa di questa edizione,¹⁵¹ presentava il proprio lavoro a papa Urbano VIII¹⁵² e ai lettori.¹⁵³ Soprattutto nella seconda, si sottolineava come nel rivedere l'edizione del *Martyrologium Romanum* del 1598 Baronio avesse previsto che i contenuti delle *Notationes* discrepanti da quanto affermato negli *Annales ecclesiastici* fossero uniformati al dettato di questa opera.¹⁵⁴

Cum recolendae memoriae cardinalis Baronius post ultimam Romani Martyrologii editionem [...] generalem insuper regulam ipsemet praescripserit ut, si quid videlicet in eisdem annotationibus legenti occurreret quod ab *Annalibus* discreparet, ex his in posterum notae corrigerentur [...], en marginales notulas per alium congregationis Oratorii presbyterum diligenter collectas, *Annalium* loca ubi de sanctis fit mentio indicantes.

JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS, *Para la historia del Martirologio. Las correcciones de 1628 bajo Urbano VIII*, «*Scriptorium Victorienense*», I, 1954, pp. 63-71; BAUDOUIN DE GAFFIER, *L'édition du Martyrologe Romain de 1630 sous Urbain VIII. Renseignements inédits*, «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», XXXVI, 1982, pp. 111-115.

¹⁴⁷ M.R. 1630, frontespizio.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Sintetiche notizie su Giacomo Volponi († 1636) in PINTO, *La Biblioteca Vallicelliana*, pp. 53-59; CISTELLINI, *San Filippo Neri*, voll. I-III, *passim*. Sul suo ruolo nella revisione urbaniana del *Martyrologium Romanum* cfr. TELLECHEA IDÍGORAS, *Para la historia del Martirologio*; DE GAFFIER, *L'édition du Martyrologe Romain de 1630*, pp. 111-112.

¹⁵¹ Su Andrea Brugiotti, indicato in M.R. 1630, p. +6r, *Privilegium summa pro impressore camerale et Vaticano*, come «*typographus camerale et Vaticanus*», cfr. PINTO, *La Biblioteca Vallicelliana*, pp. 75-81; DE GAFFIER, *L'édition du Martyrologe Romain de 1630*, pp. 113-115, dove pure si evidenzia il suo legame con gli oratoriani.

¹⁵² Cfr. M.R. 1630, p. +3r, lettera *Urbano VIII pontifici maximo Andreas Brogiottus*.

¹⁵³ *Ibid.*, p. +4r, lettera *Typographus lectori*.

¹⁵⁴ *Ibid.*

Attraverso questi elementi di presentazione l'edizione del 1630, preparata da una commissione di studiosi,¹⁵⁵ era posta interamente sotto l'autorità di Cesare Baronio e, soprattutto, dei suoi *Annales ecclesiastici*. Si compiva, in tal modo, nel 1630 il percorso evolutivo di questo testo già tracciato o, quantomeno, indicato da Baronio sin dal 1586. In ciò non è da escludere un forte contributo della congregazione dell'Oratorio che, con Andrea Brugiotti e delegando un proprio *presbyter* alla collazione fra *Notationes* e *Annales*, sembra aver esercitato un certo controllo sull'edizione del *Martyrologium Romanum* apparsa nel 1630, che potrebbe dunque leggersi ancora una volta come uno spazio propostivo di interessi oratoriani.

Non bisogna tuttavia dimenticare che il *Martyrologium Romanum* rimaneva un testo ufficiale della Chiesa cattolica che, promuovendone la riforma, ne affermava la centralità e il rilievo nella pratica liturgica. Non a caso nel suo *Thesaurus sacramentorum* il barnabita Bartolomeo Gavanti presentava l'edizione urbaniana del *Martyrologium*, alla preparazione della quale egli stesso aveva partecipato, sottolineando come, oltre a essere emendata nei contenuti storici, essa fosse stata uniformata all'*ordo recitandi* del *Breviarium* e integrata dagli elogi dei santi recentemente canonizzati.¹⁵⁶ La revisione urbaniana veniva tuttavia presentata dal Gavanti come l'attuazione del *Martyrologium Romanum* del 1584 che, imposto all'uso universale da Gregorio XIII in quanto attendibile nei contenuti storici e nella proposta culturale, era indicato come un testo realizzato «iam curante Caesare Baronio».¹⁵⁷ Un libro liturgico, del quale in quegli stessi anni si affermava la centralità nella vita culturale, veniva di conseguenza a essere legato sin dalla sua prima codificazione all'autorità del cardinale oratoriano, «Annalium ecclesiasticorum scriptor eximius».

¹⁵⁵ Il carattere collettivo che sottende la preparazione di M.R. 1630 emerge in modo chiaro dai documenti censiti in TEITICHEN IJGORAS, *Pana la historia del Martyrologio*.

¹⁵⁶ Cf. BARTOLOMEO GAVANTI, *Thesaurus sacramentorum*, p. 107: «Recognita fuit rursus Urbani VIII iussu, additis sanctorum festis qui nuper canonizati sunt; et in primo loco positi sunt ii quibus datum est officium de praeepto; tum vero emendatus fuit textus multis in locis iusta veritate certissimae historiae, ne quoque minimum collegiarum praesentem». In Bartolomeo Gavanti si è proposto, ma senza nessuna base documentale, di vedere uno degli «veridici vita» impegati sotto Gregorio XIII nella prima codificazione del *Martyrologium Romanum* (cf. LAEMMER, *De Martyrologio Romano*, pp. 7-8), mentre proprio il passo appena citato conferma la partecipazione del liturgista barnabita alla revisione urbaniana del libro liturgico.

¹⁵⁷ Cf. BARTOLOMEO GAVANTI, *Thesaurus sacramentorum*, p. 107.

10. QUALCHE RIFLESSIONE CONCLUSIVA

Quello formulato dal Gavanti in occasione dell'edizione romana del 1630 è di fatto il primo giudizio che, annullando la complessa storia redazionale ed editoriale del *Martyrologium Romanum*, tende a descrivere il rapporto con l'impegno erudito di Cesare Baronio con una formula unica ed esauritiva, ma — appunto per questo — non coincidente con la realtà dei fatti. L'analisi condotta nelle pagine precedenti, sebbene basata su una piccola selezione dei contenuti del *Martyrologium Romanum* e dei documenti relativi alla sua storia, ha cercato di evidenziare la natura di testo suscettibile di profonde modifiche nel passaggio da un'edizione all'altra, ciascuna delle quali deve essere considerata come il riflesso di specifiche opzioni erudite e realtà culturali. Ed è sullo sfondo di situazioni fluide e di momenti diversi che deve essere indagato l'apporto baroniano alla definizione contenutistica di questo libro liturgico. Il lavoro di codificazione degli elogi che dal 1580 Baronio svolse all'interno di una commissione e che i pochi documenti a nostra disposizione non permettono di indagare in modo esauritivo, infatti, può essere inteso considerando la magmaticità delle prime edizioni del *Martyrologium Romanum*. L'incarico stesso di redigere le *Notationes* non si comprende senza considerare le vicende dell'opera negli anni conclusivi del pontificato di Gregorio XIII. La successiva storia editoriale rivelò d'altro canto come le *Notationes* fossero progressivamente aggregate da Baronio, per uniformarle alla realtà liturgica vigente, ma non di rado anche per promuovere la propria opera di storico e la propria istituzione di appartenenza.

Con le diverse edizioni del *Martyrologium Romanum* corredata dalle *Notationes* non si giunse mai tuttavia a un «*Martyrologium Baronii*», se non nel modo di presentare questo testo, che si volle avvalorare ponendolo sempre più esplicitamente sotto l'autorità dell'oratoriano. A fronte di ciò il nucleo liturgico del *Martyrologium*, ossia gli elogi, rimase una codificazione molteplice e frammentaria. In ciò, e qui concludo, il rapporto intercorrente fra Cesare Baronio e il *Martyrologium Romanum*, che in questa sede ho analizzato solo con sondaggi assai limitati, merita forse di essere più ampiamente approfondito guardando a questo testo non tanto come a una statica codificazione liturgica, quanto come al dinamico prodotto della cultura del suo tempo.

PARTE SECONDA

ORDINI RELIGIOSI

LA HISTORIA DELL'ORIGINE DI TUTTE LE RELIGIONI
DI PAOLO MORIGIA TRA MEMORIA E CENSURA

Paolo Morigia nacque nel 1525 a Milano, da famiglia piuttosto elevata, almeno stando a quanto egli stesso avrebbe scritto nel suo libro su *La nobiltà di Milano*.¹ Entrato diciassettenne nella famiglia gesuata del convento di San Girolamo a Milano, che era stato ottenuto dalla congregazione nel 1458 anche grazie alla famiglia Morigia,² Paolo ricoprì numerosi incarichi, divenendo maestro dei novizi, poi priore e infine definitor generale e generale.³ Egli è più conosciuto per l'impegno intellettuale, sfociato nella pubblicazione di numerosi volumi (soprattutto di carattere storico-erudito), che nelle vesti di generale della congregazione gesuata.⁴ Eppure l'opera storiografica del Morigia rischia di di-

¹ Edizione postuma (Paolo Morigia morti nel 1604), Milano, 1619, pp. 291-295.

² Il convento di San Girolamo a Milano era stato fondato nel 1458 da Antonio Beccani da Siena, gesuato e vescovo di Foligno: cfr. Paolo Morigia, *Paradiso de' gesuati. Nel quale si racconta l'origine dell'ordine de' gesuati di san Girolamo et la vita del beato Giovanni Colombini fondatore di esso ordine, con parte delle sante vite d'altri de' suoi discepoli et imitatori*, Vinegia, 1582, pp. 316-317. Le carte redatte all'epoca della soppressione dell'ordine (occorra nel 1668) recitano: «Il monasterio di San Girolamo è assai comodo e spazioso, fabbrica buona, parte antica et in parte moderna, noviziato, giardino e vigna annessi cinti da muro. Ha chiesa divota, dotata di più sante reliquie, capace, tutta dipinta con dieci cappelle ben ornate, organo, facciata et altare davanti di nuovo fabricati» (ASV, *Dataria Apostolica, Congregazione speciale per la soppressione dei tre Ordini [Cesuali, Girolamini, Canonici Regolari di San Giorgio in Alga]*, c. 488).

³ GIORG DURNER, *Les Jésuites, in Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, vol. V, Paris, 1967, coll. 400-402, in particolare col. 402. Per un breve profilo biografico si veda FRAN- CESCO CUSANI, *Paolo Morigia e Giuseppe Ripamonti, storici milanesi*, «Archivio storico lombardo», IV, 1877, pp. 43-69.

⁴ Soprattutto è noto per la compilazione della *Histoire dell'origine di tutte le religioni* e per le due «storie» di Milano e del territorio milanese, che gli valsero gli strali di GIROLAMO TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, vol. VI, parte II, Venezia, 1823, p. 295, il quale lo giudicò «eccessivamente incline alle «favole», soprattutto in merito alle «sante reliquie» di cui egli discettava nei suoi tomi.

ventare inerte se viene astratta dalle contingenze specifiche del suo impegno polemico di generale dei gesuati. Se infatti i numerosi scritti di natura storica usciti a suo nome dai torchi degli stampatori, soprattutto veneziani, tra gli anni ottanta del Cinquecento e l'inizio del secolo successivo, ne attestano la passione erudita e antiquaria, è tuttavia riduttivo ascrivere la sua scrittura alla mera ambizione «calliopea».⁵ Piuttosto il Morigia trovò nello studio del passato e nella scrittura della storia le chiavi più adatte a capire e, in seconda battuta, a spiegare la natura delle cose: o almeno quella che egli riteneva fosse la natura delle cose. In ogni caso, la passione storico-eziologica di Morigia discende anche dal fatto che egli fu l'ultimo, strenuo, difensore della tradizione gesuata *antiqua*.

Cresciuta sull'incerto confine tra laicità e sacerdozio, la congregazione sorta negli anni sessanta del Trecento per imitare l'esempio di Giovanni Colombini e di Francesco di Mino Vincenti da Siena, ancora nel primo Cinquecento presentava una fisionomia costitutiva anomala. I gesuati infatti si vincolavano ai tre voti monastici, ma non accettavano alcuna regola riconosciuta né accedevano al sacerdozio, continuando a scandire la loro vita secondo i ritmi imposti dalla preghiera laicale (la recitazione dell'*Ave*, del *Pater* e dei salmi penitenziali), dalla flagellazione e dal lavoro manuale. Una simile norma esistenziale non era affatto scevra da complicazioni, tanto da essere avversata sia dall'interno sia dall'esterno della congregazione. Per contestualizzare l'operato di Morigia è perciò necessario ricostruire in breve lo scenario storico-istituzionale nel quale e sul quale egli agì.

Agli inizi del Cinquecento e precisamente nel 1511, la congregazione aveva ottenuto da Giulio II il privilegio di pronunciare i voti secondo la *regula Augustini*. Sino ad allora i gesuati avevano emesso i voti non solenni quantunque non fossero soliti reiterarli, perché era prevalsa la valutazione rigorista della *professio* emessa di fronte a Dio: si privilegiava l'intenzione rispetto alla formalizzazione dei voti.⁶ Nei fatti era accaduto che, non sentendosi astretti alla *perpetuitas* della consacrazione,

⁵ Ciò non significa che Morigia non amasse talvolta indulgere nella curiosità erudita: ne è un esempio lampante l'*Historia dell'origine di tutte le religioni*, Venetia, 1586, pp. 421-434, dove egli inserisce due *excursus* sulla chiesa etiope e sui bramini indù, nonostante la scarsa congruenza con la materia trattata nel volume.

⁶ Sui gesuati mi sia concesso di rimandare al mio *I «Pauperes yesuati» tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma, 2004.

molti *fratres* avevano finito con l'abbandonare il saio candido della congregazione e passare ad altri ordini religiosi. Una parziale limitazione a tale facilità di abbandono era stata posta da Innocenzo VIII nel 1492,⁷ ma il problema non era stato risolto. Rimaneva in vita, infatti, l'incongruità costituzionale che stava alla base della *congregatio iesuatorum*:⁸ essere religiosi ma non essere né monaci, né frati, né sacerdoti. Si trattava di una forma istituzionale di ascendenza medievale, sfuggita – a prezzo di profonde lacerazioni interne, come vedremo meglio a breve – alla progressiva razionalizzazione delle *formae vitae religiosae* sviluppatesi dal XIV secolo in avanti.⁹

Il paradigma costituzionale in cui iscrivere la congregazione era stato elaborato nel secondo Quattrocento da Antonio Bettini, gesuato e vescovo di Foligno, ed era stato riconosciuto da Pio II e da Innocenzo VIII: i gesuati erano chierici apostolici *sine sacerdotio*.¹⁰ Né sacerdoti né laici, piuttosto *religiosi*, i gesuati avevano dichiarato espressamente di voler seguire soltanto il vangelo quale *regula nostra* e di aver scelto la *forma vitae* della chiesa primitiva che, a loro giudizio, significava riprodurre mimeticamente lo stile di vita di Gesù. Il modello apostolico rivissuto nella quotidianità, secondo i gesuati, avrebbe riformato Chiesa e società *in membris*: e in questo senso si autodefinivano osservanti nel senso etimologico del termine.¹¹ Tuttavia, se una simile valenza del ruolo ecclesiale dei gesuati era stata approvata dai papi, la congregazione restava intrinsecamente (e sostanzialmente) troppo fragile rispetto alla normativa giuscanonica.¹² Quella fragilità aveva originato ripetute

⁷ Bolla del 26 agosto 1492, trascritta in appendice al *Tractatus sive allegationes pro iesuatis* di ANTONIO BETTINI, ms a Parma, Biblioteca Palatina, Fondo Parmense, 694, f. 30r.

⁸ La debolezza della professione gesuata era evidente. A tale proposito costituisce un esempio particolarmente chiaro la critica di un frate predicatore padovano ai gesuati di stanza a Padova, in un anno verosimilmente compreso tra 1425 e 1450. La storia ci viene raccontata ancora da PAOLO MORIGIA, *Historia degli huomini*, p. 267: «L'ubidienza [dei gesuati] non era meritevole eccetto sotto regola approvata. Et perché in quel tempo la nostra professione non era confermata, però voleva che l'ubidienza nostra non fosse valevole».

⁹ Mi riferisco in particolare a penitenti, eremiti e reclusi che vivevano senza regola né voti: ANNA BENVENUTI PAPI, *In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, 1990, in particolare pp. 17-59, 101-160, 263-402.

¹⁰ Il complesso e articolato processo di legittimazione e di costituzionalizzazione dei gesuati è stato oggetto di studio (per il XV secolo) nel mio *I «Pauperes yesuati»*, in particolare pp. 265-484.

¹¹ Tutto ciò viene esplicitamente dichiarato da ANTONIO BETTINI, *Tractatus ad status pauperum iesuatorum confirmationem*, BAV, Cligi I. VI. 227.

¹² Non a caso i gesuati furono particolarmente protetti e aiutati dai pontefici riformatori (secondo la formula elaborata a Costanza) Martino V e Eugenio IV: cfr. ANSGAR FRENKEN, *Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414-1418) in den letzten 100 Jahren*, «Annuaire historique»

inquisitiones vecovili e pontificie tra il 1365 e il 1436-1437.¹² La via più breve e semplice per risolvere tale difficoltà risiedeva nella clericalizzazione dei gesuati, anche se essa – almeno nel Quattrocento e nella prima metà del Cinquecento – non fu affatto imposta dalla gerarchia ecclesiastica.¹³ Fu piuttosto la dissidenza interna a premere per la conferma. L'esistenza delle due fazioni di *frares* sul medio periodo è piuttosto chiara, nonostante la rarefazione delle testimonianze storiche prodotte dai fautori del sacerdotio. Fin dal 1438 Eugenio IV, su espressa richiesta dei gesuati, istituì una commissione di esperti affinché giudicasse in merito alla questione sacerdotale che si dichiararono a sfavore del sacerdotio, anche se la loro sentenza non poté sedare definitivamente i contrasti, destinati a riesplodere alla fine del secolo.¹⁴

Nel 1499 il pontefice riconobbe ufficialmente la dedicazione girolamita della congregazione, evento poi così descritto da Paolo Montgria:¹⁵

Non voglio ancora rimanere ch'io non dica per qual cagione la nostra congregazione si chiamì la congregazione de' gesuati di san Girolamo. Per il che, per non estendermi troppo, diròvi solo come quei nostri primi et antichi padri sino dal principio hebbero grandissima divotione et somma reverenza allo specchio di penitenza et lume de' religiosi san Girolamo. [...] Di che fanno indubitata fede molte cose, tra le quali sono le chiese pubbliche et gli oratori saccati, che in molte città quei buoni et pietosi fabbricarono, adomandole col titolo di tanto gran patrono che già s'avevano scelto per protettore perpetuo. Come la chiesa di San Girolamo di Siena, di quella di Città di Castello, quella di Lucca, quella di Pisa, quella di Pistoia, quella di Trevigi, quella di Vicenza, quella di Foligno, et l'oratorio di Ferrara, fabbricato dal beato Giovanni da Tossignano essendo quivi priore et vescovo dignissimo di quella città. Ve ne sono ancora dell'altre che per brevità taccio. Dopo molti anni Alessandro sommo pontefice sesto ordinò et comandò (come per una

conclonium», XXV, 1993, pp. 1-513; Philip H. Stumpe, *The Reforms of the Council of Constance* (1414-1418), Leiden-New York-Köln, 1994.

¹² Dopo l'esame di Viterbo, la prima inquisizione (di cui non resta alcuna notizia tranne una brevissima e laconica nota di Paolo Montgria) avvenne a Roma nel 1385; a Bologna intorno al 1425 fu avviata l'inquisizione vescovile da Nicolò Alberti; a Venezia nel 1436-1437 i gesuati furono denunciati a Eugenio IV e inquisiti da Giovanni da Capistrano e dall'allora vescovo di Castello Lorenzo Giustiniani: cfr. Gagliardi, *I «Pauperes yesuati»*, pp. 265-336.

¹⁴ Romana Guarneri, *Gesuati*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, voll. 10, a cura di Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, Roma, 1974-2003, vol. IV, coll. 1116-39, in particolare coll. 1125-26.

¹⁵ Gagliardi, *I «Pauperes yesuati»*, pp. 337-349.

¹⁶ Montgria, *Paradiso de' gesuati*, p. 397.

bolla, la quale nel libro de' nostri privilegi appare) che i frati della nostra congregazione non si dovessero più chiamare gesuati, ma frati gesuati di san Girolamo.

La spiegazione del Montgria è dunque del tutto devozionale e piana: Alessandro VI si sarebbe limitato soltanto a rendere ufficiale una perculare *devotio* gesuata. In realtà la questione era assai più complicata dal momento che, su esplicita richiesta dei gesuati, il pontefice aveva riconosciuto l'intitolazione al santo che, secondo l'elaborazione intellettuale operata dalla congregazione, era uno dei due cardinali sui quali si fondava la definizione della chiesa apostolica senza il sacerdotio. Se il primo cardine era rappresentato dalla Scrittura e, in particolare, dall'*exemplum* di Gesù e degli apostoli, il secondo consisteva nell'*exemplum* offerto da san Girolamo.¹⁷ La bolla innocenziana fu seguita infatti da numerosi abbandoni del saio gesuato: si trattava dell'estremo atto di dissenso nei confronti dei vertici della congregazione, colpevoli di non aver intrapreso il processo di sacerdotalizzazione fortemente auspicato da una parte della *famiglia*. Qualcuno tra coloro che erano favorevoli al sacerdotio, tuttavia, rimase tra i gesuati. Tant'è che nel 1508 Giulio II – forse su istanza del generale gesuato milanese Girolamo da Ripa – arrestò alcuni *frares* che avevano ricevuto l'ordinazione senza l'opportuna licenza.¹⁸ Le ragioni di quanti erano a sfavore del sacerdo-

¹⁷ «Hanc etiam vitam clericorum regularium tenuit et observavit apud preseppe Domini sanctissimus Iheronimus, quam hodie tenent et observant isti pauperes Ihesuati multum illius doctrinam imitantes, ad quem maximam reverentiam habent omnes ecclesias quas de novo edificavit ipsius Iheronimi nomini intuliant, ut manifeste patet per diversas latine partes. Omnibus ergo christianis libere concessum est a sancta Romana Ecclesia ut hanc communem vitam clericorum regularium et perfectissimam imitationem domini nostri Ihesu Christi et sanctorum apostolorum quicumque voluerit sequi observandum dicam vitam communem secundum formam sacrorum canonum seu constitutionum, nichil innovando. Christus et secuti sunt apostoli communque discipuli semper exstitit a sancta Romana Ecclesia approbatus. Et cuilibet habili et idoneo hunc perfectissimum statum licitum esse ingredi et illo quem ipse dominus noster Ihesus Christus perfectissime servavit et observandum docuit secundum orthodoxam et catholicam fidem; et in isto statu talis fuit omnis Ecclesia per multa tempora quales nunc in cenobis per paucos invenire difficile esset, ut ait Ioannes Cassianus in collatione abbas Pyramonis. Et de isto et in isto collegio antiquissimo a iure approbato et a sancta Romana Ecclesia confirmato, ut supra dictum est, sunt hodie isti pauperes Ihesuati, si recte et diligenter animadvertatur et recte ipsorum status et vita considerentur: Bertini, *Tractatus*, f. 131. Innocenzo VIII nel maggio 1492 si era rivolto ai «pauperibus societas istiusmodi» per estenderne loro il privilegio del chiericali secolari «etiam clericali carattere non insigniti». La bolla del Bertini aveva vinto: il privilegio è a Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 419, *Privilegia tesaurorum*, f. 41v.

¹⁸ A offrire indizi interessanti è ancora Paolo Montgria, che evidentemente nega ogni mo-

zio sono abbondantemente attestate e si ripetono, senza apparente soluzione di continuità dal secondo Quattrocento alla fine del Cinquecento.

Fortemente contrario all'accesso agli ordini sacri, Paolo Morigia spiega — pur non entrando nei particolari — che all'epoca del privilegio del 1511 la congregazione era divisa da un vivace dissidio tra i fautori del sacerdozio e i frati che invece volevano mantenere inalterata la *sequela* dell'esempio di Colombini e Vincenti. Nella *Historia degli huomini illustri per santità di vita e nobiltà di sangue che furono giesuati* egli scrive:¹⁹

[Girolamo da Ripa] fece molti aumenti alla religione. [...] Inoltre fu zelantissimo osservatore degli ordini della religione et raffrenò la superbia et tirannide d'un frate Innocentio da Ferrara et d'altri seditiosi, corruttori de' santi istituti. Egli andò per tre volte per le poste da Milano a Roma, sì per conservatione del monastero di San Girolamo di Milano, sì per la libertà della sua religione, sì ancora perché fu richiesto dal santo et universal pontefice, come ho detto.

Sebbene in quell'arco cronologico la congregazione fosse particolarmente attiva, tanto da fondare le nuove case di Santa Maria del Bondiolo a Faenza (1501), di Santa Maria della Palomba a Viterbo (1503), di Santa Maria delle Grazie ad Arezzo (1504), di San Girolamo a Ravenna (1505), di Alessandria (1510) e di Vercelli (1516), nondimeno essa era travagliata da una violenta opposizione interna, capeggiata da frate Innocenzo da Ferrara.²⁰

Morigia si fece strenuo portavoce della legittimità della formula esistenziale gesuata *antiqua*, utilizzando la storia quale prova provata di quella stessa legittimità, da opporre a quanti la scalzavano. Nel 1582 egli illustrava l'eziologia congregazionale:²¹

tivo di disaccordo entro la congregazione, pur scrivendo che Girolamo Ripa «raffrenò la superbia et tirannide d'un frate Innocenzo da Ferrara et d'altri seditiosi, corruttori de' santi istituti», e riferendone le ultime parole, tra le quali: «Io confesso havere cavato l'habito della santa religione a molti che lo portavano indegnamente, et affermo haver corretto alquanti altri rigorosamente; con tutto ciò la coscienza mia non mi rimorde punto et, benché dopo dimani all'hora di nona ho da passare da questa vita et lasciare il corpo alla terra et andamente, come io spero per divina misericordia, secondo che il padre san Girolamo m'ha rivelato, nondimeno hora di nuovo farei il medesimo senza pure un punto di scrupolo; et tengo più presto d'havere da rendere ragione a Dio d'essere stato compassionevole ai prevaricatori che troppo giusto nel correggerli»: MORIGIA, *Paradiso de' giesuati*, pp. 345, 349.

¹⁹ Stampato a Venezia nel 1604; cfr. pp. 346-347.

²⁰ L'elenco e la cronologia delle fondazioni in Georg DUFNER, *Geschichte der Jesuiten*, Roma, 1975, p. 200.

²¹ MORIGIA, *Paradiso de' giesuati*, p. 395.

Adunque questo nostro modo di vivere tanto antico instituito da Gesù Christo et miracolosamente rinovato dallo Spirito Santo per mezzo del suo ferventissimo servo beato Giovanni Colombini et poi sempre stato seguitato et mantenuto benché più freddamente fino ad hora da' suoi discendenti, et benché per tanti secoli egli sia principiato (come ordine fondato sopra la ferma pietra, che è Christo), non ha però mai cambiato stato, come hanno fatto molti altri.

Come è stato già accennato, la spiegazione fornita dal Morigia si allinea strettamente con la tradizione gesuata quattrocentesca e soprattutto con gli scritti di Antonio Bettini. La genetica interna, tuttavia, non è sufficiente a spiegare: se Antonio Bettini si inseriva a pieno titolo nel filone degli esperimenti riformatori del Quattrocento, Paolo Morigia viveva ben altri tempi e contesti.²²

Per cercare di comprendere su quale ragionamento si fondasse l'operazione culturale di Morigia, è forse utile enucleare la qualità della percezione del tempo che ne sostanzia le opere. Morigia è attento a ricercare l'origine degli eventi e dei fenomeni perché è convinto che l'atto di nascita di quegli stessi ne riveli la natura originale, ma non è abbacinato dalla mitopoiesi delle origini. Piuttosto, gli interessa stabilire quando, come e perché qualcosa sia nato, in modo da collocarlo in maniera precisa tra l'ascissa di *kronos* e l'ordinata di *kairos*: in altre parole tra la storia dell'uomo e la provvidenza di Dio. Con ciò Morigia non fa teologia della storia, ma più semplicemente vive cristianamente la storia, nel senso che considera l'esistenza della realtà sensibile subordinata e proiettata a un fine, anzi, alla fine dei tempi. Il *tèlos* non è arcano, dal momento che la storia corre in un'unica direzione: il proprio annullamento, che si consumerà quando si annullerà il tempo; arcano resta quando ciò avverrà, non certamente che cosa avverrà. Una simile impalcatura cronologia, sulla quale s'innerva il racconto erudito, sorregge l'*Historia dell'origine di tutte le religioni*, i cui confini temporali coincidono con i confini della Scrittura. La struttura fondante, cioè l'ordine cronologico, è dato dal testo sacro.

L'*Historia* nacque infatti come compilazione didascalica di carattere storico-parenetico dedicata a una pia donna. Il successo del libro, ristampato più volte, rivisto e corretto a più riprese dal Morigia, ha finito

²² Sull'idea quattrocentesca di Riforma permanente cfr. GERHART B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, 1959, e *Id.*, *Religious Renewal and ethnic-social Pressure as Form of Life in Christian History*, «Theology of Renewal», II, 1968, pp. 328-357.

per scilabare la memoria della destinataria dell'opera perché, attraverso emendazioni abbastanza usuali all'epoca, la redazione del testo implicava l'aggiornamento del destinatario, che avveniva trasformando i singoli in plurali ed espungendo le parti troppo esplicite.²⁵ Non è chiaro, almeno allo stato attuale della ricerca, per chi Mongia l'avesse concepita: sappiamo che si trattava di una donna, perché l'autore lo dice esplicitamente nel prologo all'edizione veneziana e perché costruisce il secondo libro dell'opera in guida di galleria di ritratti di «sante» donne. Sceglie, tra tutte le sante possibili, donne provenienti dall'alta aristocrazia, sante regine o duchesse o contesse: ragion per cui sarei propensa a credere che la destinataria dello scritto fosse una nobildonna amica (o forse figlia spirituale) del Mongia.²⁶ L'utilità della compilazione consiste nel ipercorrere l'orbita della «veste» di santa romana Chiesa per consentire al lettore di conoscerne in sintesi l'identità, ma anche di formarvi un'idea relativa al dispiegarsi del piano provvidenziale di Dio nella storia.²⁷ E il modo con cui Mongia tratta la «materia» dello scrivere a suggerire quest'ipotesi.

L'oggetto della dotra disquisizione di Mongia è la genesi e lo sviluppo di tutte le forme di consacrazione a Dio esistenti nell'orbe cattolico al XVI secolo, che egli riduce a due sole, il sacerdozio e la «religione», facendo risalire la fondazione – sebbene in pectore – del sacerdozio e del monachismo all'antico Israele o, per meglio dire, ad Abele e poi ad Abramo. La scelta non è banale: Abele è il primo uomo della storia non edenica perché frutto della «procreazione» e non della creazione, mentre Abramo dispiega la sua parabola esistenziale nel momento della maturazione storica di Dio di Israele. L'autore è consapevole della portata concettuale di quanto sta affermando, tant'è che si affretta a dichiarare:

²⁵ E il destino condiviso da altri testi di grande successo, come per esempio le ristampe cinquecentesche del *Libro d'amor di charita* di Giovanni Dominici, in origine dedicato alla figlia spirituale Bartolomea degli Alberti: cfr. ISABELLA GAGLIARDI, *Il «Libro d'amor di charita» di Giovanni Dominici: alcune tracce per una lettura*, in *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformatori*, pp. 48-81.

²⁶ La dedica alla «reverenda religiosa» figura nella stampa veneziana del 27 aprile 1569: «Non è fuori luogo ipotizzare che si trattasse di qualche «santa donna» appartenente ai circoli religiosi di Ludovica Torelli contessa di Guastalla. Sui legami tra Mongia e l'ambiente della Torelli mi sia concesso di rimandare al mio *I trofei della croce. L'esperienza gesuita a Luca tra medioevo ed età moderna*, in corso di stampa. Le sante donne di cui si parla nell'*Historia*, pp. 439-468, sono «Cunegonda imperatrice», «Ilda badessa», «Radagonda di Francia», «Agusta imperatrice d'Ocidente», «Riccarda imperatrice», «santa Fiorentina», «Amandola duchessa di Sassonia», «Paola e Eustochia», «Aura badessa», «Edimburga badessa», «Salberga badessa», «Milanda duchessa di Boemia», «matrona Nastasia e Eusebia», «Melana badessa». «Baid regina di Francia».

²⁷ L'opera comprende anche un terzo breve libro conclusivo, dedicato ai cavalieri.

rare che la sua è, per così dire, un'interpretazione spirituale, non legata alla sua natura.²⁸ Mongia separa *ab origine* il sacerdozio e la religione: Abramo era stato l'iniziatore della vita religiosa al contempo sacerdotale e monastica, il profeta Elia della vita eremitica, Melchisedec del sacerdozio. Prosegue poi accennando rapidamente all'organizzazione della «Chiesa al tempo della legge».²⁹ Ma siamo ancora alla protostoria dell'umanità; la storia effettiva inizia col Messia, inizia con la grazia. Cristo era stato il fondatore del sacerdozio della grazia e di tutte le «religioni» perché maestro perfetto, la cui perfezione si era riverberata, secondo Mongia, nella Chiesa apostolica da lui istituita. Questo è il cardine dell'interpretazione del gesuita: l'irruzione di Dio nella storia *sub specie humanitatis* ha introdotto un modello di perfezione insuperata che viene consegnato agli uomini affinché vi esemplino la propria esistenza e il proprio agire. Il senso ultimo risiede nella circolazione (vissuta) del modello attraverso le epoche e le realtà contingenti; il valore degli *exempla* si misura sulla maggiore o minore prossimità al modello critico e apostolico, perché allontanarsene significa decadere. Così Mongia insegue lo sviluppo dei fenomeni e delle istituzioni religiose nella storia continuando a puntare l'occhio sulle differenze rispetto allo stadio iniziale.³⁰ Nell'*Historia* i gesuiti sono

²⁶ MORGIA, *Historia dell'origine*, pp. 28-29: «Diciamo che la prima religione della legge antica fu quella de nazarei, i quali promettevano alcuni voti, offrivano sacrifici, non bevevano vino, né altre cose che fosse atto ad inebriare, et non si tagliavano i capelli, non si facevano radere, non andavano sopra i morti, né anche sopra la sepoltura d'alcuno, quantunque fosse parente, non havevano licenza da Dio neppur di mangiare una fesa, né secca né cosa che producesse la vite, tal che possiamo ragionevolmente dire che quelli che hora noi chiamiamo religiosi, egliino chiamassero nazarei. Il grande Heila e Sansone furono nazarei. Al nazarei si erano poi affiancati i farisei, i sadducei e gli esseni, sicuramente tra tutti i più probi.

²⁷ *Ibid.*, pp. 3-4.

²⁸ *Ibid.*, pp. 24-25: «Gli apostoli [...] divisero tra essi le provincie del mondo acciò che il nome di Christo con la sua predicatione fosse conosciuto da tutte le nationi, per il che mandarono Tomaso a i parthi, Matteo in Etiopia, Bartholomeo nell'India di qua, Andrea in Scythia, Giovanni dopo la morte della gloriosa Maria vergine in Asia; Pietro hebbe Galatia, Ponto, Bitinia e Cappadocia. Convertito poi Paolo alla fede, fu dallo Spirito Santo mandato a predicare in Grecia, e Barnaba tutta l'Italia circondò. Mandarono poi Dionigi Areopagita nella Francia, et gli altri settantadue in diverse parti del mondo, cominciòsi a poco a poco diffondere il fervore della vita religiosa habitavano insieme et vivevano in comune delle limosine che gli ve-

collocati tra le congregazioni «apostoliche», ma in posizione privilegiata rispetto ad esse, perché fondati da Cristo in persona. Se infatti i canonici regolari lateranensi potevano vantare la loro fondazione ad opera dell'evangelista Marco, se tutti gli ordini monastici potevano dire di essere seguaci del medesimo evangelista, se i carmelitani avevano preso l'avvio da Elia e gli eremiti da Giovanni il Battista, i gesuati erano stati fondati da Cristo. La fondazione cristica astringeva i gesuati al rifiuto del sacerdozio: vero re e sacerdote, il Messia non aveva riservato a tutti i suoi seguaci il ministero sacerdotale. Ricordiamo che Morigia proponeva simili spiegazioni nell'epoca storica che celebrava il trionfo del sacerdozio medesimo, mentre Carlo Borromeo andava imponendo quell'etica sacerdotale che tanta parte avrebbe avuto nella ristrutturazione della Chiesa in sé e nei suoi rapporti coi fedeli.²⁹

Il racconto dell'origine dei gesuati merita, per la sua complessa articolazione, di essere letto in un altro testo, perché nell'*Historia* esso risulta sacrificato dalla necessità di trattare numerosi altri argomenti. L'opera più adatta allo scopo è il *Paradiso de' gesuati*, il cui quinto libro è interamente consacrato alla spiegazione circostanziata del rifiuto degli ordini canonici. Dopo aver ripercorso la fenomenologia religiosa della cristianità orientale e occidentale usando quale ottica privilegiata il recupero degli *exempla* di chiericia *sine sacerdotio* (da Gesù Cristo e gli apostoli fino ai monaci antichi e ai primi benedettini, ai francescani della prima generazione, agli agostiniani prima del 1256, ai carmelitani), Morigia spiegava:³⁰

Poscia che bastevolmente abbiamo favellato dichiarando come la nostra congregazione non è moderna et che questo modo di vivere non è nuova trovata dagli huomini ma è congregazione antica, ordinata da Giesù Christo et dagli apostoli suoi, [...] hora egli è molto bene ragione che diciamo qualche

nivano date, et in questa maniera perseverarono lungo tempo. Scostandosi poi dalla santità de' suoi maggiori, cominciarono anch'essi di giorno in giorno a mettere la povertà in disparte et appropriarsi ciò che gli veniva dato; di maniera che quelli alla santità de' maggiori erano del tutto dissimili. Ma Giesù capo e fondatore di questa santa religione mai ha permesso che la sua vigna santa sia senza coltivatori. Imperò che col saldo dello spirito santo sempre ha tenuto vivo il fuoco nel petto di molti che già era quasi morto e spento. Per il che sino da principio raffreddato il fervore o per dire più vero la carità, et abbondando la iniquità, infiammò molti a dispregiare quello che 'l mondo più aggradiva, de' quali i primi furono Paolo tebeo, Antonio, Hilarione, li Macarii, Basilio, Girolamo, Agostino, Benedetto et doppio Domenico, Francesco, Giovanni Colombini et molti altri de' quali parlerassi alli suoi luoghi, la vita e la santità de' quali gli fa essere chiamati et illustri nella trionfante e militante Chiesa».

²⁹ Cfr. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di Paolo Prodi, Bologna, 1994.

³⁰ MORIGIA, *Paradiso de' gesuati*, pp. 382-395.

cosa perché noi non diciamo messa; il che facendo haverò soddisfatto a quanto nel principio del mio ragionamento io promisi di fare. Ma prima che cominciamo a favellare di questa cosa, mi fa di mestiero ch'io rammenti al pio lettore (come abbiamo anco detto) che la nostra religione venne da Giesù Christo et dagli apostoli, imitando le loro pedate. Et perché apertamente si legge negli Atti d'essi apostoli che tutti quelli di quel primo et santo collegio che volevano imitare gli ammaestramenti et la vita di Nostro Signore et degli apostoli erano tutti perseveranti nella dottrina apostolica, attendevano quanto dire si può, all'oratione, frequentavano la santa comunione et tutti s'amavano di scambievolmente et perfetta carità, usando tutte le cose in commune, et tutto quello che da' fedeli veniva loro offerto, o casa, o vigna, o possessioni vendevano et dispensavano a ciascuno come faceva bisogno, et ciò che era loro di soverchio lo davano per amore di Dio a' poveri, pigliavano il cibo con allegrezza et semplicità di cuore, né rimanevano di lodare il Signore Iddio, et tutto il numero di quel santo collegio era uno istesso cuore et una medesima anima nel Signore, una medesima fraternità, una medesima volontà et una medesima pace et concordia, né niun di loro diceva esser sua alcuna cosa di ciò ch'ei possedeva, anzi ogni cosa si metteva ad uso commune, et ogni giorno s'adunavano a fare orationi al tempio, et ciò facevano con grande unione et perseveranza et con gran fede et divotione ricevevano i santissimi sacramenti; onde fu adempiuto in essi ciò che disse il Signore per Isaia: «Sederà il mio popolo nella bellezza della pace et nei tabernacoli della fiducia et nelle epulenti regioni». Questo è quel sodo et forte fondamento sopra il quale gli antichi nostri e provatissimi padri fondarono le grandi fabbriche delle religioni; quindi ha avuto origine il vivere in commune et lo sproporsi d'ogni cosa; in questo modo cominciò la vera et perfetta fratellanza; quindi si die' principio a quella vita santa, pura et piena d'ogni soavissimo odore et candidezza di carità et verginità; quindi ebbero principio quei discreti digiuni et l'astinenze, con le quali si tiene in servitù il corpo, s'augmenta la gratia dell'anima, oltre che si vince la gola, si castiga la carne, si scemano li viti et si leva la mente a Dio. Da questa congregazione et santo collegio hanno havuto origine quelle pure et semplici orationi et contemplationi con le quali l'anima si unisce per consolatione et gusto spirituale al suo dolce sposo. Adunque da questo collegio de' chierici religiosi che fu quel primo et santissimo collegio di Giesù Cristo, ordinato et instituito dagli apostoli santi, ebbe origine la nostra congregazione di non celebrar messa. Et però i nostri padri antichi ammaestrati dallo Spirito Santo non volsero a imitatione di quel santo primo collegio che niun frate della nostra congregazione si facesse sacrare, per dotto ch'egli fosse: il che è osservato da tutti sino ad hora; ma hanno solo atteso a imitare realmente le virtù di Christo, degli apostoli et de' suoi discepoli. Adunque la prima cagione perché la nostra religione non dice messam è stata per imitare puramente il primo collegio de' chierici ordinati dagli apostoli nella nascente Chiesa, che non diceva messa.³¹ Appresso, la nostra religio-

³¹ Coerentemente alla tradizione gesuata del XV secolo, il Morigia si riferiva ai primi

doce, perciò che non tutti quelli che sono sacerdoti sono santi, ma ogni santo è sacerdote. Laonde, come dice il medesimo Chrysostomo sopra san Matteo, non sarà lodato l'apostolo dinanzi a Dio perchè egli sia stato apostolo, ma si bene sarà lodato et premiato dalle buone operazioni ch'egli avrà fatte et dalla vita apostolica ch'ara tenuta».

La prima parte della citazione di Chrysostomo, però, non dipende dal testo originale, bensì dalla *Tertia quaestiuicula* dello *Scriptum super Sententis* di san Tommaso;³² e così anche le frasi attribuite al commento al vangelo di Matteo sono la versione volgare della *Catena aurea* tomistica. Tuttavia, nel costruire la citazione (di seconda mano quindi) inserita nel testo, il Montagna decontestualizzava le affermazioni di Chrysostomo (che peraltro nel *De sacerdotio* si era espresso a favore del sacerdozio) e ne modificava il messaggio al fine di incardinare la propria riflessione su una conclamata *antichitas* della tradizione patristica, non solo per renderla accettabile ma anche per richiamare implicitamente i termini di una polemica coeva, su cui ritorneremo a breve. Si consideri poi che la scelta del commento al vangelo di Matteo è molto significativa, dal momento che secondo Chrysostomo quel vangelo offriva la cronaca fedele dell'«evangelicae vitae statum»;³³ si trattava inoltre del vangelo più importante per la dottrina del sacerdozio e della trasmissione del mandato apostolico da Cristo alla Chiesa di Roma, tant'è che l'attacco radicale di Lutero all'interpretazione cattolica del mandato apostolico poggiava proprio sulla lettera agli Ebrei e su Matteo XVI.³⁴ D'altro canto, nello *Scriptum super Sententis* Tommaso disquisiva intorno all'ordinazione sacerdotale e alla professione monastica, vagliando il problema relativo alla sovrapposizione tra le due forme di consacrazione.³⁵ La di-

³² Sancti THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententis*, IV, d. XXIV, q. 1 a. 3, qc 3, arg. 4, *Super Sent.*, lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 1 (Liber IV, a distinctione XXIV ad distinctionem XXV, Quaestiuicula 4).

³³ Sancti THOMAE DE AQUINO, *Catena aurea in quatuor evangelia*, Expositio in *Matthaeum*, prolum., vv. 5-7.

³⁴ *Vollständige Reformations - Acta und Documenta*, hrsg. Valentin E. Löschner, voll. 3, Leipzig, 1720-29, Band II, p. 402. Non casualmente commentava il vangelo di Matteo JUAN DE VALDES, *Lo evangelio di san Matteo*, a cura di Carlo Ossola, testo critico a cura di Anna Maria Cavallarin, Roma, 1985.

³⁵ Sancti THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententis*, IV, d. XXIV-XXV, la citazione vien spiegata ancora da Chrysostomo nella *lectio* IV: «Quia enim ipse dixit Sancti estote, quia ego sanctus sum, id petimus et rogamus, ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse mus dicat super Mat. quod omnis sanctus est sacerdos» (il corsivo è mio). Chi siano, poi, i santi, cantatem. Ergo videtur quod etiam laici possit hoc sacramentum conficere, ut et Chrysostomus docet hoc sacramentum conficere in persona Christi. Sed laici sanctus est unicus Christus per omnia di Chrysostomo ritorna anche in *Summa*, Tertia pars, quaestio LXXXII, art. 4: «Praeterea comunita di Chrysostomo ritorna anche in *Summa*, Tertia pars, quaestio LXXXII, art. 4: «Praeterea

Expositio in *Matthaeum*, cap. VI, lectio 4.

cooperimus perseveremus»; cfr. sancti THOMAE DE AQUINO, *Catena aurea in quatuor evangelia*, Expositio in *Matthaeum*, cap. VI, lectio 4.

ne non fa ordinare nium fratre della congregazione d'ordini sacri né della dignità sacerdotale, perciò che sanno benissimo che quelli che deono ricevere questi sacri ordini fa mestieri, c'abbino molte qualità, si come si prova nel capitolo *Cum in unctis* et nel capitolo *Liceat*, canon. *De Electione*, libro sexto. [...] Adunque l'onore è grande, ma il peso è maggiore. Laonde la vita del sacerdote dee esser molto differente dalla vita commune degli altri huomini, perciò che deve essere ornata di tutte le virtù et specchio al prossimo et tenere vita angelica in terra d'ogni perfectione. Inoltre sappiamo che le turba andarono al nostro signore Gesù Christo per prenderlo et farlo re; ma esso, che conobbe quella cosa, se ne fuggì. Non volle esser fatto re, per darci essemplio che noi dobbiamo fuggire gli honori et non desiderargli, et anco ci mostra la via dell'humilita, et che dobbiamo accettare le fatiche et fuggire l'ambitione. [...] Di molti altri et che potrei raccontare, che non dissero messa né hebbero ordini sacri, ma per non essere rincrescevole voglio tacere. Et dirò solamente, che possiamo conchiudere ciò che afferma san Giovanni Chrysostomo: che la dignità sacerdotale non è quella che faccia l'huomo santo, ma si ben la buona et santa vita fa l'huomo sacerdote, perciò che non tutti quelli che sono sacerdoti sono santi, ma ogni santo è sacerdote. Laonde, come dice il medesimo Chrysostomo sopra san Matteo, non sarà lodato l'apostolo dinanzi a Dio perchè egli sia stato apostolo, ma si bene sarà lodato et premiato dalle buone operazioni ch'egli avrà fatte et dalla vita apostolica ch'ara tenuta. Adunque se lo Spirito Santo ha così disposto nei nostri primi padri di tenere questa via dell'humilita, non per dispregio del santo sacramento, sapendo che questa dignità non dee per ambitione essere ricercata ma si bene per humilita dee essere fuggita, però niumo dee dispregiare questa nostra antica congregazione de' gesuati, essendo cosa certa che la perfectione nostra della vita spirituale sta nel seguitare Christo, cioè imitare la sua humilita, l'ubbidienza, la castità, il dispregio del mondo et l'altre sue virtù.

Nonostante l'articolazione degli argomenti utilizzati da Paolo Morigia, il fulcro concettuale dell'ostinata difesa dell'*antiquitas* gesuata risiede nella traduzione delle parole di Chrysostomo, poiché su quelle converge l'intero ragionamento: «La dignità sacerdotale non è quella che faccia l'huomo santo, ma si ben la buona et santa vita fa l'huomo sacer-

trent'anni di vita di Gesù, vissuti nell'ombra, prima che egli cominciasse a predicare apertamente e a compiere il proprio apostolato dai trenta ai trentatré anni, rivelandosi solo allora pubblicamente come il Messia. I gesuati avevano senza dubbio tratto tale partizione della vita del Redentore tratta dalla *Scala paradisi* di Giovanni Climaco, scandida in trenta scalini (anziché trentatré) perché, come spiega l'autore, durante quel periodo Gesù era diventato perfetto, e quegli anni erano stati gli anni del perfezionamento. I gesuati erano assidui lettori di Climaco, come attestano i codici in loro possesso nel volgarizzamento di Gentile da Foligno: cfr. i manoscritti conservati a Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1393; Ricc. 1351. Sono debitrice alla dottoressa Rosa Maria Partinello di queste notizie sulle fonti della partizione della vita di Cristo circolante tra i gesuati.

stinzione netta operata da Morigia tra l'attività apostolica e l'attività sacerdotale dialogava quindi con Tommaso, con la tradizione benedettina e con gli scritti monastici di carattere ascetico-teologico avallati dalla sentenza di Bruno di Querfurt.³⁶

Con ciò Morigia si inseriva – pur senza dirlo in maniera esplicita – all'interno del dibattito monastico sull'ordinazione sacerdotale: il percorso storiografico che aveva effettuato a proposito del monachesimo primitivo e della conservazione della forma monastica primitiva nella Chiesa coeva mirava dunque a individuare un ben preciso filone speculativo che non poteva sfuggire al lettore più avvertito. Non solo: l'autorappresentazione dei gesuati quali esponenti della *congregatio apostolica* – coerente con la rivendicazione della fondazione da parte di Cristo, semplicemente «restaurata» nell'etere presente da Giovanni Colombini su ispirazione dello Spirito Santo – oltre a non essere di per sé un'eccezione, era un tema di scottante (e in quanto tale omessa) attualità, sia all'esterno della Chiesa cattolica sia al suo interno. Dare alle stampe simili riflessioni implicava il sapersi muovere cautamente lungo un crinale scosceso, là dove i confini tra l'ortodossia e la non ortodossia rischiavano di essere continuamente, perché impercettibilmente, valicati.³⁷

Erede di una ben precisa tradizione precedente, Morigia sceglieva di impostare la difesa dei gesuati non sacerdoti inserendosi all'interno di una questione religiosa, se non culturale, di ampio respiro.³⁸ Riconnettendo l'apostolicità dei gesuati all'apostolicità monastica, si affiancava a quel movimento di salvaguardia dell'identità storica del monachesimo che basava la propria azione sulla difesa della non coincidenza tra sacerdozio e ordinazione monastica. I frutti più maturi di tale annosa *querelle* avrebbero visto le stampe soltanto nel Seicento inoltrato, e in Francia, allorché si sarebbero susseguite le pubblicazioni di commenti

della regola di Benedetto, da quello di Hugo Ménard del 1639,³⁹ fino alla strenua opposizione agli *ordines canonici* dell'abate Jean Armand Le Bouthillier De Rancé.⁴⁰ Morigia insomma spostava il criterio di identificazione dell'apostolicità dei gesuati dal subire le persecuzioni al rifiutare il sacerdozio. Che si trattasse di uno spostamento effettivo del criterio di identificazione dell'apostolicità è chiaro anche in relazione alle fonti prodotte dalla congregazione gesuata nel Quattrocento, delle quali Morigia si era fatto acuto interprete. Tutta la letteratura agiografica congregazionale del XV secolo era infatti concorde nel riconoscere in Colombini e nei primi compagni i «novelli apostoli», perché essi avevano sofferto pazientemente ingiuste persecuzioni.⁴¹ Se, nella fattispecie, i persecutori dei «povari» erano gli uomini del reggimento civile senese, l'esistenza di almeno due gravi processi inquisitoriali a carico dei gesuati nel corso del Quattrocento ben si sarebbe prestata a incarnare – quantunque sul modello cappuccino o gesuita, ovviamente non su quello luterano o propriamente evangelico – la rappresentazione della Chiesa apostolica riproposta dai gesuati.

Evidentemente, invece, Morigia optò per un sistema di identificazione diverso e più vicino alla riflessione teologica ed ecclesiologica di

³⁹ Id., *Concordia regularum, auctore S. Benedicto, Anianae abbate. Nunc primum edita ex Bibliotheca Floriacensis monasterij, notisque & observationibus illustrata. Auctore fr. Hugone Menardo*, Paris, ex officina Hieronymi Drouart, 1638.

⁴⁰ JEAN ARMAND LE BOUTHILLIER DE RANCÉ, *La règle de saint Benoît, traduite et expliquée selon son véritable esprit*, Paris, 1689; Id., *Meditazioni sopra la regola del padre san Benedetto, estratte dal commentario sopra la medesima regola, steso da monsieur Gio. Armando Bouthillier, terza edizione riveduta, corretta et accresciuta di molte elevazioni a Dio, e di una condotta interiore per disporsi ad una buona morte*, Parma, 1708; DAVID N. BELL, *Jean Armand Le Bouthillier de Rancé: A Bibliography of printed Sources*, «Revue Cîteaux – Studia et documenta», LI, 2000, pp. 219-283; ANNA MARIA CANEVA, *Jean Armand Le Bouthillier de Rancé: aspetti del suo insegnamento spirituale, la guida spirituale*, ibid., XL, 1989, pp. 333-353; *Jean Armand Le Bouthillier de Rancé, Correspondance (1642-1700)*, voll. 4, Paris, ed. Alban J. Krillsheimer, 1993.

⁴¹ Cfr. FEO BELCARI, *Vita del Beato Giovanni Colombini*, Roma, 1659, pp. 68-69: «Ma crescendo i detti servi d'Iddio in numero e in merito e moltiplicando dinanzi a Dio e agli huomini in grazia e virtù, il nemico dell'umana natura per invidia di tant'anime quante vedeva nella via della salute entrare, si pose in su le lingue di certi mormoratori, i quali tanto empicamente persuasero i signori dodici di Siena che allora reggevano che, temendo il danno e la depopolazione della città per la moltitudine che abbandonavano il mondo, per la qual cosa si doveano più confidare, a Giovanni Colombini e a Francesco Vincenti, capi de' poveri per Gesù Cristo, dettono bando e confinaronli fuori del lor territorio. E prestamente a pena della vita feciono loro comandare che innanzi che una piccola candela accesa, la quale alla porta feciono porre, fusse consumata dovessero della città uscire. Il qual bando ed esilio i servi d'Iddio con gaudio ricevettero, sapendo secondo il parlar dell'Apostolo che non aveano qui città ferma e permanente, ma che essi cercavano quella patria suprema ed eternale, dalla quale non può essere sbandito, se non chi protervamente da Cristo si ribella. E però rallegrandosi di vedersi perseguitare per la giustizia, cantando e giubilando si partirono, e andarono ad Arezzo».

³⁶ CLETO TUDERTI, *La riforma silvestrina alla luce dei documenti monastici della Chiesa (1215-1248)*, Fabriano, 1977, p. 215.

³⁷ Gli esponenti del dissenso religioso si identificavano con gli apostoli in virtù delle persecuzioni di cui erano fatti oggetto: da Juan de Valdés a Pietro Martire Vermigli, a Bernardino Ochino non v'è, sotto questo profilo, soluzione di continuità; cfr. BERNARDINO OCHINO *I «dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di Ugo Rozzo, Torino, 1985; ALBERTO AUBERT, *Valdesianesimo ed evangelismo italiano. Alcuni studi recenti*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLI, 1987, pp. 164-167.

³⁸ Tra gli anni trenta e gli anni quaranta del '500 anche i cappuccini rivendicavano la riproposizione del modello apostolico, come si evince chiaramente anche dalle lettere di Vittoria Colonna al Contarini in difesa dei frati, V. COLONNA, *Carteggio*, a cura di Ermanno Ferrero-Giuseppe Muller, Torino, Loescher, 1892, p. 292 (lettera del 1545); E. CAMPI, *Petrus Martyr Vermigli (1499-1562). Ein theologisches Profil*, in *Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550*, Zürich, Pano, 1999, pp. 54-66.

ambito monastico. Il linguaggio da lui usato conferma infine la similitudine tra i gesuiti e i benedettini: non è casuale che l'autore ricorra sempre all'uso del termine *monastero* per indicare i luoghi gesuiti, né che altemi la dizione di *monaco* a quella di *frate* per indicare i confratelli, alternanza che ricorre anche nelle fonti monastiche.⁴² Il significato ultimo della costruzione di quella formula identitaria emerge, sia pure in filigrana, dalla scelta del versetto di Isaia (il quinto evangelista secondo Giovanni Climaco) apposto a introdurre la citazione di Climaco sulla quale si è finora riflettuto: «Onde fu adempito in essi ciò che disse il Signore per Isaia: Sederà il mio popolo nella bellezza della pace et nei tabernacoli della fiducia et nelle epulenti regioni».⁴³

Il versetto induce inoltre, sebbene con garbo e discrezione, ad assumere anche una prospettiva di tipo messianico. È bene premettere che le sinaptriche profetiche ed escatologiche del Montgia non erano affatto occulte: egli aveva a più riprese esaltato i campioni del profetismo (e in primo luogo i gesuiti-profeti);⁴⁴ aveva esplicitamente dichiarato i legami dei gesuiti di Milano con Bernardino di Carvajal, committente di un affresco del *Cinquecento* in San Girolamo; aveva infine candidamente ammesso di aver letto e apprezzato — lui, agiografo di Ludovico Torelli e di Veronica di Binasco — l'*Apocalypsis nova* di Amedeo Menez de Sylva.⁴⁵ Insomma, aveva effettuato dichiarazioni significative, ma parcellizzandole in molti scritti ed esponendole con quel periodare un po' di maniera e sull'ante sana dottrina cattolica che finiva per ammorbidirne i concetti, incastorinandoli tra lodi di reliquie insigni ed esortazioni a pregare per le anime dei defunti. Saggiamente, poi, aveva ri-

⁴² Montgia, *Paradiso dei gesuiti*, passim.

⁴³ L. XXXII, 18.

⁴⁴ Montgia, *Paradiso dei gesuiti*, pp. 22, 30, 70, 85, 154, 180, 181, 193, 225, 248, 262, 283, 304, 323, 340, 359.

⁴⁵ Cfr. Montgia, *Historia*, pp. 314-315: «Piacqua molto a questo beato [Amedeo] il darsi a la contemplatione come cosa alta non solo di congiognerli a Dio, ma anco efficacissima di farci gustare la sua soavissima dolcezza. Scostavasi sovente dagli altri et in luogo solitario attendeva ad assaggiare le inenarrabili allegrezze de le cose celesti, et in tal maniera s'uni a Dio per santa contemplatione, che mento dal Signore d'havere molte belle et eccellenti visioni, le quali sono tutte piene di profeta: parlano elleno di molte cose c'hanno a venire, et c'indolano il libro delle rivelationi del beato Amideo et c'assi gran volomme. Io mi ricordo (già dodici anni sono) che la reverenda madre suor Paola Maria Arcorata, nata non solo nobilissima di sangue ma molto più riguardevole di virtù et buoni costumi (la quale già sino ad hora per le sue rare qualità è stata madre overo priora due volte del tanto honorato monasterio di Santa Marta di Milano) m'accomodò d'uno di questi libri, del quale leggendo pigliava molto gusto et consolatione spirituale». Il problema è trattato molto più ampiamente nel mio *La moglie della croce*, cui mi permetto nuovamente di rinviare.

spettato le prescrizioni censorie in materia e non si era «pericolato» in discorsi sospetti, lasciando sullo sfondo il tema dell'attesa, che restava tuttavia sullo sfondo, muto ma imponente scenario sul quale Montgia induceva il lettore a proiettare la storia, non meno che la contemporaneità. Montgia non distingueva perciò tra *Ecclēsia spiritualis* ed *Ecclēsia carnalis*, ma le considerava entrambe assorbite nella medesima *Ecclēsia*, dove il soffio dello Spirito si prestava ad essere individuato attraverso la lente del paradigma apostolico. Paradigma, quest'ultimo, declinato in tempi e modi cattolici, del tutto avulsi da echii dissenzienti, e tali da ricomprendere nel capiente alveo della Chiesa romana e, più precisamente, del monachismo (peraltro fatto oggetto di pesanti attacchi da parte dei riformati) l'esperienza gesuita. In definitiva, il lettore del Montgia diventava consapevole del fatto che la Chiesa cattolica e romana includeva la «vita vere apostolica».

Paolo Montgia, infine, ripeteva spesso che una delle funzioni della sua congregazione era quella di completare il corpo mistico, con ciò evocando il *Prologo* delle costituzioni gesuite del 1425, dove aveva trovato spazio un lungo periodo sulla necessaria «diffonitività» delle esperienze religiose presenti nella «sacrosanta madre Ecclesia». La congregazione gesuita avrebbe onorato una simile funzione finché si fosse mantenuta fedele alla sua veste primigenia.⁴⁶ E se la veste primigenia, come abbiamo cercato di mostrare, consisteva nell'identificazione dei gesuiti con la *congregatio apostolica*, ciò significava che la *congregatio apostolica* (ivi incluso il Gesù del periodo di perfezionamento precedente alla missione pubblica di cui parlava Giovanni Climaco nella *Scala paradisi*) continuava a esistere nel presente. Per mezzo della propria fedeltà alle origini, insomma, i gesuiti invertevano la comunità apostolica nel tempo attuale, dal momento che essa non era un dato storico contingente, bensì un'esperienza di fede e di vita che si riproponeva immutata attraverso i tempi. Se il sacrificio eucaristico riattualizza la «passio Domini» e il «beneficium Christi», la «forma vitae vere apostolicae» attuale Gesù e gli apostoli. Quella di perpetuare il Gesù nascosto, il Gesù che ancora non ha rivelato d'essere il Messia atteso, è la missione gesuita nella storia (oltre che nell'*Ecclēsia*), destinata a durare finché, provvidenzialmente, dovrà durare.

La voce di Paolo Montgia era quella dell'*antiquitas* gesuita, e in quanto tale era destinata a soccombere di fronte all'avanzata della novità: già nel 1596, nonostante le insistenze del cardinal Santoro, il pont-

⁴⁶ Montgia, *Paradiso*, pp. 372-401.

tefice vietò ai gesuati di leggere la Bibbia in volgare, *focus* unico della loro spiritualità, mentre si palesava con rinnovata urgenza l'impossibilità di continuare a vivere secondo gli usi antichi.⁴⁷ Le cautele espressive del Morigia, il suo affannarsi tra storie e devozioni da raccontare, non erano più sufficienti a limitare gli effetti della pericolosità degli atteggiamenti più radicali dei gesuati, dalla negazione del sacerdozio all'esaltazione del lavoro manuale. Morigia morì nel 1604, e con lui l'ideale riformatore antico. Appena un anno più tardi la *congregatio* inaugurava la propria sacerdotalizzazione e, di lì a breve, diventava un ordine a tutti gli effetti.⁴⁸

ELENA BONORA
Università di Parma

I BARNABITI TRA STORIA DELL'ORDINE E STORIA DELLA CHIESA

Proviamo a sfogliare alcuni trattati usciti o ristampati nel primo '600 che promettevano di fare la storia dell'«arsenale delle religioni» – vecchie e nuove – dell'«ecclesiastico firmamento» presentando a un vasto pubblico il mondo dei regolari: l'*Historia dell'origine di tutte le religioni* del gesuato Paolo Morigia, il *Mare oceano di tutte le religioni del mondo* dell'abate Silvestro Maruli, il *Presidio romano della milizia ecclesiastica* del teologo e curiale Giovanni Pietro Crescenzi.¹ Affianchiamo a queste opere le compilazioni erudite sui singoli ordini destinate a un pubblico più circoscritto, come il *Monasticon augustinianum* del Crusenius o il *Lyceum lateranense* del canonico regolare Celso Rosini.² Passiamo infine a un altro genere editoriale, i trattati sulla città e sulla chiesa di Milano, come l'*Historia ecclesiae Mediolanensis* di Giuseppe Ripamonti o l'*Historia delle antichità di Milano* di Paolo Morigia.³ In questa vastissima produzione storiografica di provenienza ecclesiastica, sulle origini della congregazione milanese dei chierici regolari di San Paolo decollato o barnabiti, a oltre un secolo dalla loro fondazione, regnava una grande incertezza: discordanze sulla data di nascita si accompagnavano a contrastanti opinioni su chi fosse il fondatore.

¹ PAOLO MORIGIA, *Historia dell'origine di tutte le religioni*, Venezia, 1569; SILVESTRO MARULI [MAUROLICO], *Historia sacra intitolata Mare Oceano di tutte le religioni del mondo*, Messina, 1613; GIOVANNI PIETRO CRESCENZI, *Presidio romano ovvero della milizia ecclesiastica et delle religioni cavallesche come claustrali [...]* con l'arsenale delle religioni, Piacenza, 1648.

² NICOLAUS CRUSENIUS, *Monasticon augustinianum*, Monachii, 1623; CELSO ROSINI, *Lyceum Lateranense illustrium scriptorum sacri apostolici ordinis clericorum Canoniconum Regularium Salvatoris Lateranensis elogium*, Caesena, 1649.

³ GIUSEPPE RIPAMONTI, *Historia ecclesiae Mediolanensis*, voll. 3, Mediolani, 1617-1628; PAOLO MORIGIA, *Historia dell'antichità di Milano*, Venezia, 1592 (ristampa anastatica Bologna, 1967).

⁴⁷ L'episodio del 1596 è dettagliatamente ricostruito da GIGLIOLA FRAGNITO, «Dichino corone e rosari», *Censura ecclesiastica e libri di devozione*, «Cheiron», XXXIII, 2000, pp. 135-158.

⁴⁸ GAGLIARDI, I «*Pauperes yesuati*», pp. 472-484.

Se nel documentatissimo *Presidio romano* del 1648 il Crescenzi trat-
tava doviziosamente la storia di gesuiti e reatini utilizzando le opere a
stampa prodotte dai due ordini, non altrettanto poteva fare per riempir-
re la sezione dedicata ai barnabiti che, all'approssimarsi della metà del
secolo, non avevano ancora pubblicato alcuna opera di sintesi generale
sulla propria storia. In mancanza di una versione ufficiale, le varie com-
pilazioni sui regolari cercavano di colmare autonomamente questa la-
cuna finendo con l'offrire letture differenti della storia dei primi barna-
biti in gran parte caratterizzate da opportunistiche omissioni, da oculte
selezioni e mezze verità. E ad esempio significativo che nel primo quar-
to del '600 l'*Historia ecclesiae Mediolanensis* del canonico milanese Giu-
seppe Ripamonti indicasse come fondatore dei barnabiti il cardinale
Carlo Borromeo il quale, in effetti, aveva presieduto alla stesura delle
nuove costituzioni della congregazione nel 1579, ma a quasi mezzo se-
colo dalla nascita di questa. Analogamente, alcune delle opere storiche
sopra ricordate proponevano come maestro spirituale dei primi barna-
biti il canonico regolare Serrano da Fermo invece di Battista da Cre-
ma. Serrano da Fermo, in realtà, aveva compendiato e curato per la
stampa i trattati del frate domenicano condannato dall'Inquisizione
ed era a sua volta autore di trattati di argomento spirituale profonda-
mente influenzati da fra Battista: del resto, la sostituzione operata dagli
storici seicenteschi trovava riscontro in una pratica diffusa alla condanna
dell'ordine nel secolo precedente quando, all'indomani della condanna
inquisitoriale degli scritti di Battista da Crema, «se legge[va]no i libri di
don Serrano per leggere ivi la dottrina di fra Battista».

Agli inizi del '700 il barnabita Luigi Barelli nelle *Memorie de' clienti
regolari di San Paolo chiamati volgarmente barnabiti* — prima storia della

⁴ Anche il domenicano spagnolo Luis de Granada, in contatto con Carlo Bascape, considerava questa opinione: cfr. INNOCENZO CHIESA, *Vita di Carlo Bascape barnabita e vescovo di Novara*, a cura di Sergio Pagano, Firenze, 1993, p. 150, con ampia bibliografia (pp. 12-34) e introduzione (pp. 35-81).

⁵ K. Iosif, *Lyceum latravense*, pp. 219, 223-225; *Crecentium, Presidio romano*, parte II, p. 37. Su Scerifano Azzet di Porti da Fermo non mancabile divulgare delle dottrine di Batista da Cremona, anche sotto il proprio nome, mi limito a rinviare a ELENA BONORA, *I conflitti della Controriforma*, e a GIORGIO CARAVATTE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, 2003, pp. 38-49.

1 Francesco Luigi Baretti, *Memorie de' delfini regolati di San Paolo chiamati volgarmente bambini*, vol. 2, Bologna, 1703 e 1707. Precedentemente il bambinella Anacleto Secco (1585-1656) aveva redatto la *Sinopsis*, pubblicata postuma con il titolo *De delfionum regulum congruentium et parentibus sinopsis*, Mediolani, 1682, considerata più una dissertazione sulla storia delle regazioni delfoniche che una ricostruzione storica (cfr. Luigi Maria Uccellini, *Biblioteca scriptorum et con-*

congregazione a stampa — segnalava questa situazione e ne valutava con rammarchio le implicazioni sul piano storiografico: «Gli autori, i quali trattarono del nostro istituto — osservava il Barelli — ne scissero con quel divario che si vede tra loro per cagione del rigoroso contegno con cui la nascente congregazione s'asteneva dal pubblicare con le stampe le sue azioni e dal somministrare agli scrittori estranei le notizie più rimarcabili». Il «rigoroso contegno» della congregazione nell'approntare una versione pubblica della propria storia, senz'altro attribuito dal Barelli alla modestia dei suoi predecessori, aveva pregiudicato la verità storica perché aveva creato una tradizione costellata di errori esterna all'ordine, sottraendo nel contempo agli storici bamabiti l'occasione di apprestare una versione ufficiale sin dai primi anni di vita della congregazione. Per questo motivo le *Memorie* contenevano un lunghissimo *excursus* su «gli errori trascorsi presso vari autori».

Il «rigoroso contegno» degli storici bamabiti e, quindi, la scarsa visibilità della congregazione nel panorama storiografico settecentesco hanno motivazioni che qui richiamerò solo brevemente. Nel 1533 l'ordine riceveva l'approvazione papale: qualche anno prima, a Milano, tre nobili — il cremonese Antonio Maria Zaccaria e i milanesi Giacomo Antonio Mongia e Bartolomeo Ferrari — insieme con la contessa di Guastalla Ludovica Torelli e alcune donne tra cui la futura «divina madre maestra» Paola Antonia Negri si erano raccolti intorno al domenicano Battista da Crema. Ne erano nati due ordini, quello maschile dei bamabiti e quello femminile delle angeliche. Il ruolo di Battista da Crema in relazione alle due comunità religiose è difficilmente sottovalutabile. Al fate domenicano sarebbe stata indirizzata la bolla papale d'approvazione se, per ragioni di opportunità, nella supplica inviata a Roma non si fosse taciuto all'ultimo momento il suo nome, a causa dei contrasti con i superiori e dei sospetti d'eresia sorti proprio all'inizio degli anni trenta nei suoi confronti.¹⁰ Fu lui a fissare per i bamabiti le prime

Storia dei barnabiti nel Seicento, Roma, 1922, p. 365). Sulla stonografia barnabita nel '600 cfr. *ibid.*, pp. 80-83, 430-431, e l'introduzione di Sergio Pagano a Chiesa, *Vita di Carlo Bascape*, pp. 52 e sgg.

⁸ BARELLI, *Memorie*, vol. I, p. 135. *L. excursus* del Barelli (*ibid.*, pp. 135-143) fu ripreso da GIUSEPPE BOFFITO, *Biblioteca barnabita illustrata. Scrittori barnabiti*, voll. 4, Firenze, 1933-1937; cf. vol. II, pp. 488-490, vol. IV, pp. 212-213.

1913.
 L'opera di riferimento sulla storia delle origini prodotta dallo studio di M. Pissolli, *Storia del barnabiti nel Cinquecento*, Roma, 1913.

¹⁰ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, pp. 85-187; il testo della supplica è in PRASOI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 415-417.

costituzioni.¹¹ Era lui il dottore dell'ordine, sue erano le dottrine su cui si costruiva la nuova esperienza spirituale. Le costituzioni proibivano ai confratelli «lo studio delle arti chiamate liberali», in particolare «ogni inane et inutile et verbosa poesia et filosofia», svalutavano il testo delle sacre Scritture, ma raccomandavano di leggere assiduamente e di mettere in pratica i trattati di fra Battista che insegnavano la perfezione cristiana.¹² Il domenicano, insomma, possedeva tutti i requisiti per essere considerato il fondatore dei barnabiti.¹³

Nel 1552, a un ventennio dalla nascita, scomparsi ormai da tempo fra Battista e i tre discepoli Morigia, Ferrari e Zaccaria, le due congregazioni furono sottoposte a un processo inquisitoriale che condusse i capi dell'ordine maschile nelle carceri del Sant'Ufficio, dove vennero rinchiusi e torturati finché non si decisero a collaborare. Al termine del processo i cardinali inquisitori segregarono in un convento di clausura la Negri, figura carismatica erede di fra Battista alla quale entrambe le congregazioni erano sottomesse, «spirito ingannato da Satana»,¹⁴ come la definirono allora i cardinali del Sant'Ufficio, «virilis mulier», come avrebbe precisato più tardi uno dei chierici, riferendosi al fatto che la monaca era solita mimare l'elevazione del santissimo sacramento, «et facendo segni con un dito, desiderava di avere quello che hanno i maschi per poter essere sacerdote et dir messa».¹⁵ Nuove costituzioni furo-

¹¹ Sono pubblicate *ibid.*, pp. 425-455. Sulla stesura di queste costituzioni si veda ora GIUSEPPE CAGNI, *Le costituzioni dei barnabiti*, Firenze, 1976, che sostiene l'ipotesi di una redazione comune dello Zaccaria e di Battista da Crema.

¹² PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, p. 431. «Essi non vantano una scuola ascetica propria, pur avendo espresso stimati autori e maestri spirituali», afferma Achille M. Erba nella voce *Chierici regolari di San Paolo* in *Dizionario italiano degli Istituti di perfezione*, voll. 8, Roma, 1974-1988: vol. II, col. 949. La lettura di «un libro del padre» (cioè di Battista da Crema) era uno dei «remedi» più frequentemente assegnati ai confratelli che dovevano essere guidati lungo la via della perfezione (BONORA, *I conflitti della Controriforma*, pp. 215 e sgg.).

¹³ Nella sua testimonianza al processo di canonizzazione di Antonio Maria Zaccaria istruito nel 1801, il sacerdote milanese Gaetano Bugati (1745-1816) proprefetto della Biblioteca Ambrosiana, così spiegava il ritardo nell'avvio della causa di beatificazione dello Zaccaria: «Si fece un mostruoso accozzamento e del bando di Venezia e della dannata dottrina di fra Battista e, con un incredibile anacronismo, si fece passare il povero fra Battista come un solenne eresiarca e insieme come fondatore, direttore della congregazione di San Paolo»: Archivio Storico dei barnabiti di Roma (d'ora in avanti ASBR), *Copia publica processus auctoritate ordinaria Mediolani constructi super fama sanctitatis, vita, virtutibus et miraculis venerabilis servi Dei Antonii Maria Zaccaria*, tomo II, c. 3875r. Un ampio profilo dell'erudito milanese è tracciato da GIUSEPPE CAGNI, *Gaetano Bugati e le «Attestazioni» del padre Battista Soresina: un importante documento recuperato alla storiografia barnabita*, «Barnabiti studi», XI, 1994, pp. 11-34.

¹⁴ ASBR, *Monumenti gelosi circa la storia dei primi tempi della congregazione*, Mb, n. 39.

¹⁵ ASBR, L.b. II, n. 1, *Apologia di Gian Pietro Besozzi*, p. 48. Sulla figura della Negri cfr. MASSIMO FIRPO, *Paola Antonia Negri monaca angelica (1508-1555)*, in *Rinascimento al femminile*, a

no redatte nel 1552 sotto la vigilanza di un visitatore apostolico domenicano inviato da Roma.¹⁶ Il corpo di Battista da Crema, venerato nel monastero delle angeliche, fu riesumato e posto in una sepoltura comune, mentre ai suoi seguaci veniva proibito di conservarne gli scritti, le reliquie o anche solo di pronunciarne il nome.¹⁷ Le dottrine del frate furono condannate come eretiche e i suoi libri bruciati nelle piazze di Milano:¹⁸ qualche anno dopo, nel 1558, l'*opera omnia* di Battista da Crema fu inclusa nella prima classe dell'Indice di Paolo IV e restò proibita, pur con la clausola *donec emendatur*, per i successivi tre secoli.¹⁹ Anche l'ordine domenicano avrebbe aderito in seguito a questa *damnatio memoriae*: gli autori degli *Scriptores ordinis praedicatorum* neppure menzionano fra Battista, nonostante egli fosse stato uno dei più fortunati autori della trattatistica di argomento spirituale del primo '500.²⁰

Dal punto di vista dei poteri allora prevalenti nella Chiesa, non si trattò solo di reprimere le intemperanze di alcuni indisciplinati. Proprio con esplicito riferimento a quanto accaduto ai barnabiti, nel 1556 Paolo IV nel corso di una congregazione dell'Inquisizione promulgava il de-

cura di Ottavia Niccoli, Roma-Bari, 1991, pp. 35-82; edito anche (con le note) in «Barnabiti studi», VII, 1991, pp. 7-66.

¹⁶ Leonardo Marini, vescovo di Laodicea e suffraganeo di Mantova.

¹⁷ Sulla lettura di queste vicende cinquecentesche elaborata nel '600 all'interno dell'ordine si veda ASBR, *Storici della congregazione, Mazenta*, Me; in particolare, sulla proibizione a barnabiti e angeliche di pronunciare il nome di Battista da Crema, cfr. *ibid.*, n. 15: *Quaestiuicula de origine, probatione et fundatione ordinis*, p. 3.

¹⁸ Cfr. BONORA, *I conflitti della Controriforma*, pp. 539 e sgg. Il breve apostolico del 29 luglio 1552 che istituiva il cardinale protettore dei due ordini nella persona dello spagnolo Juan Alvarez de Toledo, uno dei membri più influenti e temibili del collegio inquisitoriale, prevedeva la condanna del pensiero di Battista da Crema in quanto «doctrina scandalosa in plurimis, in aliis vero temeraria et in multis haeretica» (pubblicato in LUDWIG VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, voll. 16, Roma, 1908-1934; cfr. vol. VI, pp. 603-606).

¹⁹ Le opere di Battista da Crema furono condannate nell'Indice veneziano del 1554, in quelli romani del '57 e del '58 e infine in quello tridentino, dove apparvero con la clausola «quamdiu non prodierint emendata». Nel 1583 i cardinali della congregazione dell'Indice, tra i quali Peretti e Sirleto, alle richieste di chiarimento provenienti dagli inquisitori locali ribadivano che le opere del domenicano non potevano essere stampate senza che fossero prima espurgate (ANTONIO ROTONDO, *Nuovi documenti per la storia dell'«Indice dei libri proibiti» (1572-1638)*, «Rinascimento», XIV, 1963, p. 165). Sulle censure delle opere del domenicano nel 1552 e un tentativo di espurgazione condotto nel 1587-1593, cfr. la documentazione messa in luce da SERGIO PAGANO, *La condanna delle opere di fra Battista da Crema. Tra inedite censure del Sant'Ufficio e della Congregazione dell'Indice*, «Barnabiti studi», XIV, 1997, pp. 221-310. Nel 1603 il cardinale Simone Tagliavia raccomandava ancora all'inquisitore di Bologna l'espurgazione delle opere di fra Battista (ROTONDO, *Nuovi documenti*, p. 178), che restarono all'Indice sino al 1900.

²⁰ JACQUES QUETIF, JACQUES ECHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum*, voll. 2, Lutetiae Parisiorum, 1719-1721.

creto «contra quascunque personas volentes instituire seu instituentes novam religionem», con il quale il papa affidava al Sant'Ufficio l'incarico di procedere contro i fondatori di nuovi ordini nonchè di «revidere et corrigere» i loro privilegi e costituzioni. In questo modo, la lotta contro l'eresia, pur nel pieno dell'emergenza contro i protestanti, si estendeva alle nuove congregazioni di chierici regolari per impedire che queste esperienze religiose e le loro aspirazioni di riforma si sviluppasse in modo autonomo dal controllo delle gerarchie inquisitoriali.²¹ Sulla base di quanto era accaduto alla congregazione milanese, in molti allora — e tra questi il fondatore dei gesuiti e quello degli oratoriani, Ignazio di Loyola e Filippo Neri — impararono ad articolare il rapporto tra santità e obbedienza con maggior cautela di quanto avessero fatto in precedenza.

Per i barnabiti non fu facile assimilare questi eventi. Per tutto il '500, all'elevazione di un nuovo papa al soglio di Pietro, l'ordine milanese fu costretto ogni volta ad attivare con preoccupazione i suoi fratelli canali romani per presentarsi al nuovo pontefice, per raccontargli in modo corretto la propria storia, per sgombrare il campo dal risorgere di vecchi sospetti, comportandosi in modo analogo agli ex imputati dell'inquisizione costretti a esibire dopo l'abitura una patente che ne garantisse la ritrovata ortodossia.²² Solo lentamente, pagando un alto tributo di memoria, l'ordine si riappropriò del passato, impiegando oltre un secolo e mezzo per riuscire a elaborare una versione condivisa delle origini da presentare serenamente all'esterno. La prima storia della congregazione barnabita, come si è detto, fu pubblicata agli inizi del '700,²³ mentre il traguardo della canonizzazione del fondatore Antonio Maria Zaccaria fu tagliato solo nel 1897.²⁴

Alla fine del '500 l'atteggiamento prevalente dei barnabiti verso il proprio recente passato era stato di rimozione. A questa fase va ascritta la breve storia della congregazione, rimasta inedita, redatta nel 1592 da un personaggio dell'autorevolezza di Carlo Bascapè, più volte generale dei barnabiti e poi vescovo di Novara.²⁵ Nel *De spiritualibus trium patrum*

²¹ Cfr. Ludwig von Pastor, *Allgemeine Dekrete der Römischen Inquisition aus den Jahren 1555 bis 1597*, «Historische Jahrbuch», XXXIII, 1912, pp. 497-498.

²² Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 145, 260-261.

²³ Si tratta dell'opera di Francesco Luigi Barelli.

²⁴ Sergio Pavaio, *I processi di beatificazione e canonizzazione di sant'Antonio M. Zaccaria (1802-1897)*, *Appunti per una ricerca*, «Barnabiti studi», XIV, 1997, pp. 7-148.

²⁵ Sul milanese Carlo Bascapè (1550-1615), generale dei barnabiti dal 1586 al 1593, quindi vescovo di Novara, oltre a Boffero, *Biblioteca barnabita*, vol. I, pp. 95-117 e alla voce di Paolo Prodi in DBI, vol. VII, pp. 55-58, si veda l'ampia bibliografia in Chiesa, *Vita di Carlo*

congregationis initis il Bascapè passava sotto silenzio il ruolo della «divina madre» Paola Antonia Negri, attenuava quello della contessa di Crema

stalla Ludovica Torelli, taceva del tutto il nome di Battista da Crema prudentemente indicandoci in san Paolo il maestro spirituale dei primi barnabiti, sviluppava con cautela il ritratto dello Zaccaria particolare mente compromesso con le figure carismatiche femminili ponendo come fondatori tutti e tre i compagni: Mongia, Ferrari e Zaccaria.²⁶ All'origine di questa scelta storiografica non c'era solo la misoginia del collaboratore di Carlo Bortomeo: un'intera generazione di barnabiti precedente alla sua, quella che era entrata nell'ordine negli anni trenta e quaranta del '500, era stata impegnata in un'operazione di dissociazione dalle tensioni spirituali, dalle aspirazioni di riforma interiore e dalle figure carismatiche da cui aveva tratto origine l'esperienza religiosa dei primi barnabiti.²⁷ Quando, nel 1587, i barnabiti o chierici di San Paolo tentarono di essere riammessi nei domini della repubblica di Venezia da cui erano stati banditi nel 1551, sostennero che i «paolini» processati dall'inquisizione tanti anni prima non avevano nulla a che fare con l'ordine dei barnabiti: «Non siamo quei medesimi», scrisse il Bascapè al cardinale veneziano Federico Corner, cancellando con questa argomentazione i primi vent'anni della storia dell'ordine.²⁸ «Bisognerebbe tacere il nome di san Paolo et dire barnabiti», egli suggeriva al procuratore dell'ordine presso la curia romana.²⁹ Di qui avrebbe tratto origine la diffusa convinzione che fondatore della congregazione fosse il cardinale Carlo Bortomeo, arcivescovo di Milano.

Questo silenzio non poteva essere mantenuto a lungo: agli inizi del '600 la rimozione stessa doveva essere rimossa e sostituita da una ridedizione storica. I carteggi barnabiti di questo periodo trasmettono l'urgenza di approntare una versione unica e coerente delle origini al fine

²⁶ La copia del *De spiritualibus trium patrum congregationis initis* di Carlo Bascapè da me consultata è nell'Archivio storico dei barnabiti di Milano (d'ora in avanti ASBM). *Miscellanea* Bascapè, cart. I, fasc. 3.

²⁷ I barnabiti Gian Pietro Besozzi, Alessandro Sauli e Paolo Maria Omodei ne furono i protagonisti, cfr. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 136-274; Bonora, *I conflitti della ControRiforma*, pp. 543 e segg.

²⁸ Premoli, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 338-340; Chiesa, *Vita di Carlo Bascapè*, pp. 53-54, 240-241; si veda anche la testimonianza del barnabita Giovanni Ambrogio Mazenta in ASBR, *Storia della congregazione*, Mazenta, Me, n. 15, p. 21.

²⁹ Bascapè ad Antonio Bonibelli procuratore generale a Roma, 19 ottobre 1587; in Chiesa, *Vita di Carlo Bascapè*, p. 241.

di non essere esclusi dall'imponente lavoro di compilazione agiografica per mezzo del quale ogni singolo ordine andava allora accumulando il capitale simbolico necessario per affermarsi e sopravvivere nella Chiesa della Controriforma. L'8 dicembre 1618 il barnabita Giovanni Antonio Gabuzio – impegnato in incarichi curiali e sino all'anno precedente superiore della casa romana di San Paolo alla Colonna – informava il confratello Agostino Tornielli – all'epoca assistente del generale a Milano – di avere steso una breve nota storica per il gesuita Francisco Suarez «che me la ricercò per farne menzione nel III libro *De religione* che s'aspetta di stampare» e di averne buttata giù un'altra simile «per fra Abramo domenicano che scrive gli *Annali ecclesiastici* dopo il Baronio». ³⁰ Ora i gesuiti gli chiedevano con insistenza altre notizie e una biografia del fondatore «da registrare in un libro che un padre vuole stampare in lingua volgare intitolato le *Vite de' fondatori di tutte le religioni*, et non vi manca altro che la nostra, et la vorrebbe quanto prima, come hier l'altro mi disse uno di loro a nome dello scrittore». Deludere questa richiesta, continuava il Gabuzio, «sarebbe errore et gran vergogna nostra, come si fece col padre Piatti nel libro *De bono statu religionis*, che per colpa nostra non vi siamo nominati». ³¹

C'era anche un altro pericolo, oltre a quello di una posizione secondaria nel gran teatro dei regolari e nel panorama culturale della Controriforma. La venerazione per lo Zaccaria andava crescendo in modo incontrollato: mentre nei collegi si diffondevano i suoi ritratti con aureola, nel 1614 uscivano sotto il suo nome i *Detti notabili*, una raccolta di sentenze spirituali, opera in realtà di Battista da Crema. ³² In sostanza, per dimostrare il primato dello Zaccaria sugli altri due suoi compagni e fare di lui un candidato più autorevole sul piano agiografico, si erano stampati gli scritti di Battista da Crema attribuendoli allo Zaccaria. ³³ Alla vigilia della stretta inquisitoriale sulle proposte di santità

³⁰ FRANCISCO SUAREZ, *Operis de religione*, voll. 4, Lugduni, 1624-1625. L'altro testo cui si riferiva il Gabuzio era la prosecuzione degli *Annales ecclesiastici* di Cesare Baronio a cura del domenicano polacco Abraham Bzowski (voll. 7, Coloniae Agrippinae, 1616-1630).

³¹ AGR, Y b8, *Lettere del padre don Giovan Antonio Gabuzio*, n. 4. Il *De bono statu religionis* del gesuita Girolamo Piatti era uscito a Roma nel 1590.

³² *Detti notabili del padre Antonio Maria Zaccaria fondatore della venerabile congregazione de' chierici regolari di San Paolo*, in Milano, 1614.

³³ Una tenace tradizione storiografica che arriva sino a Giuseppe Boffito continuò per tre secoli ad attribuire allo Zaccaria la raccolta di aforismi che invece rappresentava il distillato delle dottrine dell'eretico Battista da Crema: questo fatto pone il problema storico della riconoscibilità dei contenuti dottrinali e della funzione essenziale del contesto nell'orientare l'interpretazione del testo e la ricezione del messaggio. Sulle diverse edizioni dei *Detti notabili* o *Sentenze spirituali* di Battista da Crema cfr. BOFFITO, *Biblioteca barnabita*, vol. IV, pp. 250 e sgg.

e sui culti locali, la pubblicazione del libro di un frate considerato eretico dalle autorità romane, la falsa attribuzione dell'opera al suo discepolo e la raffigurazione di quest'ultimo in fogli volanti con raggi, nimbi e titolo di beato, non potevano essere ignorate dai superiori barnabiti. ³⁴ La *vox populi* montante intorno al culto dello Zaccaria e una proposta di santità così maldestra andavano affrontate e gestite, specie se ai vertici dell'ordine non mancava chi in modo sotterraneo incoraggiava quelle iniziative. ³⁵

Gli storici barnabiti hanno in seguito steso un velo su questi fermenti, sostenendo la continuità della tradizione storiografica che identificava nel cremonese Antonio Maria Zaccaria il fondatore della congregazione. Una tradizione apparentemente lineare e concorde interrotta soltanto, tra il 1617 e il 1620, dall'inopportuna polemica scatenata dal milanese Giovanni Ambrogio Mazenta che contrappose la sua storia della congregazione a quella redatta dal confratello Giovanni Antonio Gabuzio su incarico ufficiale del capitolo generale. Oggetto del contrasto, l'individuazione del fondatore all'interno di una compiuta storia delle origini. Il prolungarsi di questa controversia e l'ostinazione del Mazenta avrebbero impedito all'ordine, secondo gli storici barnabiti dei secoli successivi, di sviluppare il culto pubblico intorno al fondatore prima della promulgazione del decreto del Sant'Ufficio del 1625 e del successivo breve pontificio del 1634 che vietarono i culti dei defunti con fama di santità non autorizzati dalle autorità centrali a meno che non fossero precedenti al 1525, portando in questo modo la selezione dei santi moderni sotto il rigido controllo dei vertici romani, anzitutto della congregazione dell'Inquisizione. ³⁶

(dove vengono attribuiti allo Zaccaria); BONORA, *I conflitti della Controriforma*, pp. 598-599. Sull'iniziativa editoriale del 1614, seguita dalla pubblicazione di immagini irradiate dello Zaccaria cfr. PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, pp. 79-81.

³⁴ Si vedano su questo aspetto le preoccupazioni espresse dal barnabita Giovanni Ambrogio Mazenta (ASBR, *Storici della congregazione, Mazenta*, Me, n. 8: *An Antonius Maria Zaccaria sit primus et unus auctor congregationis*). Sia Mazenta sia Gabuzio in base agli *Atti capitolari*, fonte cruciale per la storia dei primi barnabiti tuttora conservata, avevano potuto stabilire che l'autore dei *Detti notabili* era Battista da Crema. Sulla stretta inquisitoriale del 1615 nei confronti dei culti tributati ai defunti in odore di santità, in particolare sul controllo della «canonizzazione pittorica», cfr. MIGUEL GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, 2002, pp. 206 e sgg. Sul dibattito interno alla congregazione dei Beati agli inizi del '600 intorno al problema delle immagini irradiate cui aveva preso parte come consultore anche il barnabita Agostino Pallamolla, cfr. *ibid.*, pp. 171 e sgg.

³⁵ PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, p. 81.

³⁶ La valutazione degli storici barnabiti in BOFFITO, *Biblioteca barnabita*, vol. IV, pp. 220, 232. Sui decreti inquisitoriali del 1625 (13 marzo e 2 ottobre) e sul breve pontificio *Caelestis Hierusalem* del 5 luglio 1634, cfr. GOTOR, *I beati del papa*, rispettivamente pp. 285 e sgg., 308 e sgg.

Giovanni Antonio Gabuzio era uno storico dal latino elegante, attento soprattutto ai valori retorici e stilistici del discorso. Per queste sue capacità il Bascape, su richiesta del cardinale Michele Bonelli, l'aveva incaricato di tradurre la vita di Pio V redatta in volgare dal segretario della Consulta Girolamo Catena.³⁹ Il perfetto latino e la patina agiografica-

³⁸ Agostino Tormelli (1543-1622) dei conti di Barengo, nato a Novara, fu generale del
barnabiti in totale per 11 anni (1579-1585, 1593-1596, 1600-1602). Scrisse gli *Annali sacri ab
inve conditi ad ipsius Christum repuratum* (Micheletti, 1609). Sul Tormelli cfr. Ungerer, *Biblio-
theca scriptorum*, pp. 107-126; Premou, *Storia dei barnabiti nel Piemonte*, pp. 296-297; Boffito,
Biblioteca barnabesca, vol. IV, pp. 59-64; ALESSANDRO ROVERTA, *Gli "Annali" di Agostino Tor-
melli e il dibattito sui modelli architettonici biblici tra Cinque e Seicento*, «Barnabiti studi», XIX, 2002,
pp. 55-89; si tratta di un numero monografico intitolato *La piuma centrale nella Controspina e
la Chiesa di Sant'Assandro in Milano* (1602) (Atti del Convegno 6-7 giugno 2002), a cura di
Francesco Repishti e Giuseppe Cagni.

[illegible]

sex, Roma, 1695, fu pubblicato solo dopo molte polemiche con il Catena e all'indomani
della morte di questi. Cfr. PASTOR, *Storia dei papi*, vol. VIII, pp. 627-632; CESARE M. BARZAGHI,
Schizisma intorno alla biografia di san Pio V del padre Giovanni Gabuzio barmata, «Eco del bar-
nabiti. Studi», V, n. 1, 1939, pp. 11-24; CHIESA, *Vita di Carlo Bussape*, pp. 209-210. Nella de-
dica a Sisto V il Catena, ricordando la trentennale carriera curiale al servizio di cardinali tra cui
Michele Bonelli che gli aveva commissionato la biografia dello zio papa, contemporaneamente gli
scriveva che come lui avevano la possibilità di conoscere i «maneggi segreti dei principi» a
un altro tipo ancora di produzione storiografica, ossia a quegli scrittori che, «tratti o da gra-
dugi o da presuntione o da una coale scrittura di huomini vili che gli avvisi a prezzo scetvono
Catena utilizza una documentazione di prima mano sul pontefice dei Ghislini. Sul Catena
Catena e curiale legato alla corte del Collegio e accademico Affidato, cfr. la voce di Cior-
gio Patrizi in DBI, vol. XXII, pp. 323-325.

⁴⁰ «In Roma et fuerit (abstinentia) mi dicono cardinali et alii senza adulazione che la mia historia da tutti e giudicata verace, dico quella della vita di Pio V, et ne processa hora tal-gli della sua santità e mirabili molti cardinali prelati et altre persone d'autorità, e ammirati col-gli-bamo hanno deposto il tutto conforme all' historia stessa senza contradizione» (AGBR, V 188, *Lettere del padre don Giovanni Antonio Gabuzio*, n. 6: Gabuzio al Mazenta assistente generale, Roma 16 febbraio 1619).

41. Giovanni Antonio Gabuzio (1551-1627) originario di Olonago (diocesi di Novara), aveva studiato filosofia e medicina a Pavia dove aveva tenuto lezioni di oratoria. Fattosi barabba fu mandato a Roma nel 1579 per seguirvi i corsi di teologia. Preposto nei collegi di Cremona (1591-1596, 1599-1602), di Castle Montefiano (1596-1599) e di Roma a San Paolo alla Colonna (1602-1608, 1614-1617), assistente del generale a Milano (1608-1612), diede a Paolo Emilio Sfondrati, in seguito al riconoscimento papale di questo oratore di essere esentato da compiti e incarichi nell'ordine (ASBR, Yb8, Vita del padre Gabuzio scritta da lui stesso). Su Gabuzio si vedano: UNICATI, *Bibliotheca scriptorum*, 151-167; PRAECORI, *Storia dei barnabiti*, nel Cinquecento, ad indicem; BONFANTO, *Bibliotheca barnabítica*, vol. II, pp. 102-107, e la voce di Dario Bussolini in DBI, vol. LI, pp. 125-126.

⁴² Giovanni Ambrogio Mazenta (1505-1635) studioso di diritto a Pavia, fu cavaliere gerosolimitano, poi bamiabita; preposito a Pisa (1599-1602), Bologna (1602-1605, 1611), generale della congregazione (1612-1618), assistente, visitatore, vicario generale e, alla sua morte, a capo della provincia romana; fu celebre architetto ed esperto di tecnica idraulica, conteso dai principi e cardinali (cfr. per esempio ASBR, *Registro delle lettere dei papi* gregoriani, vol. XVIII, pp. 50; Mazenta al cardinale Scipione Borghese, 6 maggio 1614), amico di Cossiano Dal Pozzo e padre spirituale del pittore Guido Reni. Su Mazenta si vedano: UNGARELLI, *Bibliographia scriptorum*, pp. 233-240; BORTO, *Bibliographia bamiabica*, vol. II, pp. 451-463; PRAMOU, *Storia dei bamiabiti nel Sacramento, ad indidem*.

Per capire come si fosse arrivati a coinvolgere l'intera congregazione in una contesa solo apparentemente limitata al campo storiografico occorre risalire un po' indietro. Il capitolo generale del 2 maggio 1600 aveva stabilito di far redigere una storia ufficiale: qualche giorno più tardi il generale Agostino Tornielli affidava l'incarico al Gabuzio con una lettera in cui il superiore ricordava di avere scritto «una breve tessera volgare delle cose più antiche» e raccomandava al confratello di servirsene.⁴³ Si trattava del *De' principii della congregazione de' chierici regolari di San Paolo decollato* redatto dal Tornielli nel 1595 e rimasto manoscritto, nel quale l'autore, distaccandosi clamorosamente dalla linea sino allora adottata dal Bascapè, offriva una lettura positiva della figura della «divina madre» Paola Antonia Negri, premessa indispensabile per avanzare la proposta della superiorità dello Zaccaria sugli altri due compagni.⁴⁴ Quando Tornielli scriveva il *De' principii*, del resto, il Bascapè era ormai lontano: nel 1593, allorché era stato nominato vescovo di Novara, egli aveva dovuto abbandonare bruscamente la carica di generale dei barnabiti. Nonostante Clemente VIII all'epoca gli avesse concesso la facoltà di terminare il mandato generalizio previa approvazione dei capitoli provinciali della congregazione, infatti, i barnabiti si erano pronunciati negativamente, con una presa di posizione che non aveva mancato di amareggiare il neo-vescovo.⁴⁵ Significativamente, durante il capitolo generale tenutosi quello stesso anno, la scelta del successore del Bascapè era ricaduta proprio sul potente Agostino Tornielli.

La storia dell'ordine redatta dal Gabuzio con il sostegno del Tornielli fu infine presentata a Milano al capitolo generale del 1617 che incaricò della revisione tre confratelli: uno di questi era il Mazenta, generale uscente della congregazione.⁴⁶ Iniziò allora un duro scontro tra posizioni storiografiche opposte testimoniata dallo scambio epistolare tra Mazenta – all'epoca assistente del generale – e Gabuzio: un carteg-

⁴³ Lettera d'incarico del 13 maggio 1600, cfr. CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*, p. 65.

⁴⁴ ASBR, *Storici della congregazione, Tornielli*, Md, n. 1: *Censura ad libellum patris Augustinii Tornielli*. Cfr. anche CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*, p. 57.

⁴⁵ Cfr. BARELLI, *Memorie*, vol. I, pp. 722-723; PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, pp. 296-297, 346-348; SERGIO PAGANO, *Carlo Bascapè fra romanzo e storia. In margine a «La chimera» di Sebastiano Vassalli*, «Barnabiti studi», VII, 1990, pp. 252-254; CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*, pp. 307-308. Sul potere del Tornielli cfr. BARELLI, *Memorie*, vol. I, pp. 622-623, 633: il Barelli sottolinea che per quarant'anni il Tornielli ricoprì cariche da superiore, come generale, assistente o preposito. Fu eletto generale nel 1579, all'indomani dell'approvazione delle nuove costituzioni da parte di Carlo Borromeo quando, come si vedrà più avanti, emersero le resistenze dell'ordine contro l'attribuzione da parte dell'arcivescovo dell'incarico di approntare le costituzioni al giovane Carlo Bascapè.

⁴⁶ ASBR, *Storici della congregazione, Mazenta*, Me, n. 15, p. 1.

gio tra Milano e Roma consistente in una vasta mole di *quaestiunculae, summulae, glossemata, censurae, examina* sulle rispettive compilazioni storiografiche – l'una rimasta inedita, l'altra pubblicata solo nel 1852 – in cui la preoccupazione nei confronti delle autorità centrali romane è sempre presente sullo sfondo.⁴⁷

Da una parte, il Mazenta prospettava il gran danno e il pericolo che sarebbero derivati per l'intero ordine nel caso che la congregazione dell'Inquisizione e quella dei Riti in futuro avessero scoperto l'inconsistenza della nuova costruzione agiografica intorno allo Zaccaria,⁴⁸ da lui definito senza mezzi termini «imberbem, obscurum, novo iniustoque titulo inane prothotypum sine actionis imitandis accusatum et reprehensum a multis».⁴⁹ Denunciava quindi i servizi prestati dal sacerdote cremonese alla contessa di Guastalla finanziatrice della comunità maschile e di quella femminile («agens et capellanus comitissae Guastallae»); il rapporto spirituale con l'inquietante figura della Negri («filius, socius, conductor et canonizator angelicae Nigrae propter quam tot esilia, quaestiones, carceres et dissidia»); il suo legame con il «falso alchimista spirituale» Battista da Crema («successor in damnato magistero Ioannis Baptistae aurificis et falsus alchimista spiritualis dictus»)⁵⁰.

Dal fronte opposto, il Gabuzio tentava di mettere a tacere l'avversario utilizzando logiche e linguaggi che ben si attagliavano al suo ruolo di consultore della congregazione dell'Indice, ossia di uomo di cultura e di Chiesa al servizio di un'istituzione repressiva centrale. Accusava in-

⁴⁷ Rispettivamente GIOVANNI AMBROGIO MAZENTA, *Historia de origine congregationis tomus I-III* (ASBR, *Storici della congregazione, Mazenta*, Me, n. 9); GIOVANNI ANTONIO GABUZIO, *Historia congregationis clericorum regularium Sancti Pauli ab eius primordiis ad initium saeculi XVII*, Romae, 1853. In questo carteggio l'autorità diocesana non viene mai menzionata: GOTOR, *I beati del papa*, ha ricostruito le tappe del processo di concentrazione del controllo della santità nella sfera di competenza della congregazione dell'Inquisizione avvenuto a scapito di una tradizione plurisecolare ribadita dal concilio di Trento che assegnava ai vescovi l'autorità sui culti particolari.

⁴⁸ «Quia de maioribus nostris post annos 80 ab eorum morte innovata sunt tribus ab hinc annis, magno cum danno totius ordinis et maiori cum periculo in futuro si talia deferrantur et examinentur ab inquisitoribus, a congregatione Sacrorum rituum et ab ipsis pontificibus summis et dammentur tamquam falsae» (ASBR, *Storici della congregazione, Mazenta*, Me, n. 8).

⁴⁹ ASBR, *Storici della congregazione, Mazenta*, Me, n. 12: *Absurda incommoda et damnata tertia opinionis asserentis Zachariam primum fundatorem OCRSP post annum 1530*, p. 2.

⁵⁰ ASBR, *Storici della congregazione, Mazenta*, Me, n. 8. Secondo una tradizione accolta soprattutto dai suoi detrattori, il cognome di Battista da Crema era Orefici (BARTOLOMEO CARARA [CARLO BROMATO], *Storia di Paolo IV pontefice massimo*, voll. 2, 1748-1753: vol. I, p. 201), da cui il riferimento spregiativo all'*aurifex*, *alchimista spirituale*. L'ascrizione di fra Battista alla nobile famiglia cremasca dei Carioni è una scoperta dell'erudizione barnabita settecentesca (ORAZIO M. PREMOLI, *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, «Rivista di scienze storiche», VI, 1909, pp. 5-7 dell'estratto).

quindi, lasciano intravedere l'esistenza di fratture interne alla congregazione riguardanti alcune scelte del governo del Bascapè e la sua eredità spirituale entro l'ordine che, come si vedrà più avanti, raffioreranno vent'anni più tardi all'epoca della pubblicazione della biografia del vescovo di Novara redatta dal barnabita Innocenzo Chiesa.

Un altro aspetto emerge con prepotenza da questa documentazione: la dichiarata consapevolezza che la storia della congregazione doveva essere il risultato di un uso ponderato del passato e di attente valutazioni di carattere politico. In questa prospettiva, Mazenta illustrava all'avversario i vantaggi della propria interpretazione, che permetteva di spostare all'indietro la nascita dell'ordine ai primi anni venti del '500, battezzando sul tempo testati, cappuccini e gesuiti.⁵⁶ Contemporaneamente lo storico barnabita additava l'esempio dei testati che, pur avendo alle proprie origini un pontefice, non avevano designato come fondatore Gian Pietro Carafa, il quale da papa «parum gratus [fuit]», ma Gaetano da Thiene.⁵⁷ E in effetti di lì a poco, nel 1624, il procuratore teatino della causa di canonizzazione del Thiene avrebbe cominciato a portare a Napoli i primi *ex voto* sul sepolcro del sacerdote vicentino al fine di suscitare per imitazione la devozione popolare intorno a quella nuova proposta di santità.⁵⁸

Per meglio comprendere le dimensioni della disputa tra Mazenta e Gabuzio e le ragioni del prolungarsi della polemica sul fondatore in un periodo in cui già erano state avanzate le proposte di santità degli altri ordini di chierici regolari, però, occorre tenere conto di alcuni elementi caratterizzanti la fisionomia del barnabiti: in primo luogo, la struttura non verticistica e scarsamente gerarchizzata della congregazione il cui generale non era eletto a vita, ma ogni tre anni da un capitolo generale

56 Mazenta traeva (posticipandola rispetto al dato storico) l'errata datazione della fondazione della congregazione trinita dalle opere del gesuita milanese Paolo Montja appar-

nenne alla stessa famiglia del bambante Montga, della quale aveva celebrato le glorie nell'*His-
storia dell'antichità di Milano*, pp. 427-429. Oltre a una biografia della contessa di Guasalla, Ber-
gamo, 1592) il frate gesuato pubblicò l'*Historia de' personaggi illustri religiosi* (Bergamo, 1603)
pp. 186): in quella menzava alle donne illustri celebrava come santa Caterina Montga vissuta
nel XV secolo (pp. 302-304) e dell'aveva singoli ritratti di monache della congregazione delle
portugalesi (pp. 263 e segg.). Le opere di Paolo Montga rappresentano un'esperienza religiosa dei primi bamba-
nati.

⁵⁷ ASBR, *Storia della congregazione, Mazenla*, Me, n. 8. Sulla costuzione agiografica relativa ai testi, oltre al contributo di Eleonora Belligini in questo stesso volume, si veda Massimo Fairo, DARIO MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Edizione critica, voll. 6, Roma, 1981-1995: vol. I, *Il Compendium*, pp. 91-172.

⁵⁸ GOTOR, *I beati del papa*, p. 61.

fatti il Mazenta di negare l'«antica et continuata» tradizione che veniva nello Zaccaria il fondatore ostinandosi a comportarsi come un figlio che, dubitando della propria legittimità, non crede alla madre ma ad estranei! «che dicono il contrario». Eppure, «nella Santa Chiesa tanta autorità hanno le tradizioni quanto la sacra Scrittura», ammoniva il Gabuzio lasciando intravedere quanto sottile potesse diventare il confine tra dissenso storiografico e disubbidienza.⁵¹ Quella tradizione, obiettava il Mazenta, si era in realtà formata recentemente e solo dopo che il generale Bascapè era stato nominato al vescovato: a divulgarla era stato nel 1595 il generale e successore del Bascapè, Agostino Tormelli, il cui manoscritto in volgare sulle origini della congregazione era stato diffuso nei collegi senza il consenso degli assistenti.⁵² L'«opinio nova» aveva plasmato un'intera generazione di barmabiti, quella entrata nell'ordine negli ultimi vent'anni, durante i quali era stato pericoloso sostenerne altre tesi a causa del potere e della continuità di governo nelle più alte cariche dell'ordine del Tormelli.⁵³

La necessità per entrambi le parti di confrontarsi con l'interpretazione storiografica del Bascapè dichiarandosene in comunità per poterne sfruttare la forza di legittimazione davano all'ordine emergente midamente in queste lettere.⁵⁴ Nel Gabuzio, tuttavia, a questa consapevolezza si affiancava una valutazione più appiattata e personale della figura del vescovo di Novara. E infatti, il 3 agosto 1619, egli scriveva all'assistente generale Agostino Tormelli: «Ma, si ben l'autorità et giudicio del padre Bascapè di felice memoria merita d'esser molto stimata, non perciò faccio né voglio che questo sia mio principal scudo perché al pari, anzi più, stimo l'autorità di Vostra Reverentia (*absti adultio*) come di quello che è più vecchio, più pratico delle cose nostre oltre l'altre qualità sue».⁵⁵ Opinioni contrastanti e divergenze sul metodo storiografico

51 ASBR, V b8, *Lettere del padre don Giovanni Antonio Gabuzio*, n. 3: Gabuzio al Mazenta assistente generale, Roma 17 giugno 1618.

⁵² *Primus qui evulgavit eam fuit reverendus pater Augustinus Tornilius Carolo suffec-
tus (ASBR, *Storia della congregazione, Mazenta*, Me, n. 15, p. 10).

³³ «Ab eo tempore ab anno scilicet 1595 periculosum fuit aliter enunciare propter auctoris potentiam et contrarios eius magistratus, ideo fere universae congregationis iuniorum mi-

zione.

somma occupazione di "vivi": il loro numero è cresciuto del 70 per cento tra il 1968 e il 1980. I dati sono stati raccolti da un unico fondatore si apprestavano ora a divulgare per mezzo della stampa la loro opi-

54 ASBR, v b8, *Lettre del padre don Giovan Antonio Cabuzio*, n. 3: Cabuzio al Mazenza assistente generale, Roma 17 giugno 1618; n. 4: Cabuzio al Tomielli assistente generale, Roma 8 dicembre 1618; n. 5: Cabuzio al Mazenza assistente generale, Roma 19 gennaio 1619; n. 6: Cabuzio al Mazenza assistente generale, Roma 16 febbraio 1619.

a partecipazione larghissima;⁵⁹ in secondo luogo, il fatto che la casa generalizia aveva sede a Milano da dove, non senza conflitti, fu trasferita a Roma solo nel 1660 per ordine di papa Alessandro VII.⁶⁰ Significativa a questo proposito l'inusuale durezza con cui Orazio M. Premoli commenta le accanite resistenze opposte a metà '600 al trasferimento da Roma a Milano che rischiarono di sfociare in aperta disobbedienza quando i barnabiti, sudditi del re di Spagna, si appellarono a Madrid, all'imperatore e ai principi secolari italiani contro la decisione del pontefice.⁶¹ Questi fattori – larga partecipazione alla gestione del potere entro l'ordine, dislocazione del centro decisionale lontano da Roma e

⁵⁹ Per cogliere i rapporti di potere all'interno dell'ordine, quindi, non basta guardare a chi ricopriva la carica di generale, occorre prestare attenzione anche ai 4 assistenti che lo affiancavano. Il numero dei partecipanti al capitolo generale fu ridotto per volere di papa Alessandro VII nel 1659, anche in questo caso non senza resistenze, allorché la congregazione fu riorganizzata in 4 province: lombarda, romana, franco-piemontese e toscana (PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, pp. 279-281). La consuetudine a una larga partecipazione nel governo della congregazione contribuisce a spiegare come potesse accadere che, nel pieno della polemica storiografica, Mazenta proponesse di organizzare una sorta di concorso sulla storia dell'ordine tra i confratelli più competenti per scegliere infine nel corso di un capitolo generale la migliore. In quell'occasione Gabuzio propose di seguire piuttosto l'esempio dei gesuiti che avevano commissionato a un confratello la biografia del fondatore e poi l'avevano fatta circolare nei diversi collegi e case per le eventuali modifiche (ASBR, Y b8, *Lettere del padre don Giovan Antonio Gabuzio*, n. 6: Gabuzio al Mazenta assistente generale, Roma 16 febbraio 1619).

⁶⁰ PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, pp. 283-287, ricorda che i barnabiti rischiarono lo scisma allorché la sede generalizia fu trasferita a Roma. Nel 1659 le autorità spagnole avevano minacciato di impedire la riunione del capitolo generale vietando ai barnabiti savoiardi e francesi l'ingresso nello Stato di Milano (*ibid.*, p. 279). Nel 1662 il capitolo generale si svolse per la prima volta a Roma in un'atmosfera di grande tensione, presieduto dal cardinale Marcello Santa Croce, che intimò il breve papale di trasferimento del generale (*ibid.*, p. 295). In quello stesso capitolo, a riprova del diffuso malcontento contro i provvedimenti romani, fu eletto generale il milanese Andrea Curtica, che era stato a capo della ribellione contro le decisioni del papa. Sono leggibili come tarde ripercussioni del traumatico spostamento della sede generalizia a Roma gli scontri tra provincia lombarda e romana degli anni settanta (*ibid.*, p. 341) e gli aspri conflitti di una parte dell'ordine, quella legata agli orientamenti curiali, con le autorità spagnole che avevano sequestrato i beni della congregazione posti nello Stato di Milano in opposizione al generale eletto a Roma (*ibid.*, pp. 332 e sgg.). Sotto Innocenzo XI, nel 1677, fu infine raggiunto un compromesso in base al quale i capitoli generali si sarebbero celebrati alternativamente a Milano e Roma con modalità di partecipazione differenti: allargata a Milano, secondo la tradizione dell'ordine, e ristretta a Roma, in base alle disposizioni di Alessandro VII. Sullo spostamento della casa generalizia, in quell'occasione papa Innocenzo XI impose il perpetuo silenzio. Solo dopo questo trasferimento i barnabiti diedero inizio a un'attività missionaria negli orizzonti più vasti della Chiesa universale in stretta dipendenza dalla Santa Sede (*ibid.*, pp. 107 e sgg; cfr. ERBA, *Chierici regolari di San Paolo*, vol. II, col. 953).

⁶¹ «Non si può negare che in quel loro maneggio agissero con animo sincero, ma nel desiderio di giungere dove volevano, non si astennero dal mendicare appoggio alle autorità civili e in ciò ebbero torto» (PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, p. 286).

fuori dello Stato pontificio – non solo contribuiscono a spiegare la scarsa capacità dei barnabiti di porsi per tutto il primo '600 come gruppo di pressione in curia, diversamente da oratoriani e gesuiti,⁶² ma devono indurre anche a non sottovalutare il radicamento milanese della congregazione: un aspetto cruciale che, invece, la proposta agiografica avanzata dal Mazenta aveva ben presente.⁶³

Indicare in Giacomo Antonio Morigia il fondatore dei barnabiti come faceva Mazenta, infatti, significava non solo recidere finalmente il rapporto con la «mulierum genealogia»,⁶⁴ ma permetteva anche di ricordare le origini dell'ordine a una delle famiglie più prestigiose e antiche della nobiltà milanese; di inserirsi nella storia ecclesiastica cittadina proseguendo la teoria di vescovi, martiri e santi dei Morigia; di collegare le ansie di rinnovamento dei primi barnabiti ai fermenti di riforma che avevano percorso la chiesa primitiva milanese nell'imitazione dei santi Paolo, Tecla e Barnaba.⁶⁵ Sulla base di ricerche condotte personalmente negli archivi dei monasteri milanesi e in quello generalizio di San Barnaba, Mazenta aveva riportato alla luce una tradizione lasciata cadere secondo la quale Giacomo Antonio Morigia era stato negli anni venti tra gli affiliati dell'Eterna Sapienza, la confraternita che dal 1500 al 1524, nella Milano posta a intermissioni sotto il dominio francese, si era radunata a Santa Marta,⁶⁶ il monastero agostiniano della visionaria Arcangela Panigarola, frequentato da vescovi francesi e illustri personaggi della corte dei Valois, nella cui chiesa Odet de Lautrec aveva dato

⁶² Sugli ordini regolari come gruppi di pressione in curia, cfr. GOTOR, *I beati del papa*, p. 39. Il primo cardinale barnabita fu nominato solo nel 1683: si trattava di Giacomo Antonio Morigia, arcivescovo di Firenze. Occorre sottolineare che le costituzioni vietavano ai barnabiti di risiedere «in aula principis vel praelati, nisi forte per breve spatium, puta duorum vel trium mensium» (cit. in ERBA, *Chierici regolari di San Paolo*, vol. II, col. 953).

⁶³ In questa prospettiva occorre tener conto anche della provenienza sociale del Mazenta, membro del collegio dei giureconsulti di Milano: Ambrogio Spinola riferisce che quando fu eletto generale dell'ordine il collegio milanese organizzò «fuochi d'allegrezza nella piazza detta de' mercanti» (ASBR, *Storia della congregazione*, Tomielli, Md, n. 7, p. 307).

⁶⁴ Le norme «ad vitanda mulierum consortia» stabilite dalle costituzioni erano state ribadite nel capitolo del 1617 (ASBR, S 17, *Capitulum generale XVII anni MDCXVII*, c. 15r).

⁶⁵ Si vedano le argomentazioni ampiamente sviluppate da Mazenta in ASBR, *Storia della congregazione, Mazenta*, Me, n. 2: *Prolepsis [...] seu brevis informatio de antiquitate et principio nostrae congregationis*, pp. 4-8. Sulla famiglia Morigia: MORIGIA, *Historia dell'antichità di Milano*, pp. 427-429; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, pp. 59-60.

⁶⁶ Mazenta poté consultare ancora intatto l'archivio di Santa Marta: il proproprefetto dell'Ambrosiana Gaetano Bugati avrebbe ripercorso la sua ricerca in occasione del processo per la canonizzazione di Antonio Maria Zaccaria agli inizi dell'800 sulla base del materiale superstite di quell'archivio confluito nella Biblioteca Ambrosiana (ASBR, *Copia publica processus auctoritate ordinaria*, vol. II, cc. 555v e sgg.).

ordine di costruire una regale «montagna di marmo», cioè il mausoleo del giovane nipote Gaston de Foix, comandante dell'esercito del re cristianissimo caduto sul campo di battaglia di Ravenna, le cui esequie attraverso le città padane nel 1512 erano state paragonate al corteo trionfale di un imperatore romano.⁶⁷ Un'eredità di altissimo prestigio, quella legata al nome del Montgia, che stabiliva un rapporto di filiazione diretta del primo nucleo dei barnabiti con la Milano francese e aristocratica degli inizi del '500, con gli autorevoli ecclesiastici che frequentavano il circolo di Santa Marta e le loro ansie di riforma religiosa — «venoscovi poco celebri et assai antichi et non si sa chi siano», obiettava il Gabuzio⁶⁸ —, con le esperienze esoteriche e profetiche di una famosa «santa viva» che aveva previsto il sorgere di un nuovo ordine riformatore: una profezia, quest'ultima, di cui in seguito si sarebbero appropriati i gesuiti.⁶⁹

La proposta dello storico barnabita intrecciava così intorno alla figura del Montgia valori aristocratici e municipali, questi ultimi alimentati da una tenace identità urbana persistente nella penisola italiana che, a Milano, aveva trovato nuove forme d'espressione e spinta propulsiva nelle rivendicazioni autonomistiche sul piano liturgico, storico e giurisdizionale della Chiesa ambrosiana sotto Carlo Borromeo. «Qui de Ecclesia dicit, de civitate tacere non potest», aveva d'altro scitto nell'*Historia ecclesiae Mediolanensis* il Bascapè, collaboratore e biografo dell'arcivescovo di Milano.⁷⁰ Se l'erudito e battagliero vescovo di Novara

⁶⁷ Silvio Levy, «Con pompa mas infulante que funebre», *I funerali milanesi di Gaston de Foix (25 aprile 1512)*, in *Milano e Luzzi XII. Ricerche sul primo dominio francese in Lombardia (1499-1512)*, Milano, 2002, pp. 59-73, in particolare p. 73.

⁶⁸ ASBR, Y b8, *Lettere del padre don Giovan Antonio Gabuzio*, n. 3: Gabuzio al Mazenta assistente generale, Roma 17 giugno 1618. Si trattava di Giovan Antonio Bellotti, abate commendatario dell'abbazia di Sant'Antonio a Crenoble, e di Francesco Landini, vescovo di Laodicea e suffraganeo dell'arcivescovo di Milano Ippolito II d'Este, entrambi confessori nel monastero di agostiniani di Santa Marta. Su questo ambiente si veda Bonora, *I conflitti della Con-*

⁶⁹ «Licet iesuitae male trahant hasce propheticas promissiones beatae Virginis ad propriam societatem nunquam agnitam a prophetessa qua usque ad annum 1524 insumxit et provexit in spiritalibus Montgios duos fratres» (ASBR, *Sioniti della congregazione, Mazenta*, Mc, n. 15, p. 8). A Milano negli anni trenta del '600 rifiorì un altro culto filotracense degli inizi del '500, legato alla figura della benedettina Maria Caterina Brugora del monastero milanese di Santa Margherita, che era stata in rapporto con i primi barnabiti (Bonora, *I conflitti della Contro-*

⁷⁰ Cfr. l'*Historia ecclesiae Mediolanensis* di Carlo Bascapè, apparsa a Novara nel 1615 (citata da Sersio Berruti, Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia bavoca, Firenze, 1973, p. 88). Sul rapporto tra vescovo e città nelle opere storico-antiquarie del Bascapè, cfr. Pier Giorgio Longo, *La «vocazione episcopale» di Carlo Bascapè: studi e testimonianze*, «Barnabiti studi», X, 1993, pp. 53-56 (numero monografico dedicato a Carlo Bascapè). Sul rapporto tra uniformiz-

aveva indicato come strutturale anche sul piano storiografico il nesso tra ruolo episcopale e città, il successivo rigoglioso sviluppo della storiografia dei regolari, al contrario, avverta soprattutto in funzione della salvaguardia e dell'affermazione di privilegi e funzioni trascendenti l'orizzonte urbano, ossia di prerogative e attributi propri di istituzioni ecclesiastiche sovranazionali quali l'ordo o la congregazione. Alla luce di queste considerazioni, vale la pena sottolineare l'altissima funzione di legittimazione che nella polemica sul fondatore dei barnabiti viene ancora accordata alle testimonianze tratte dalla storiografia laica cinquecentesca, al punto da utilizzare le storie patrite cremenonesi e milanesi a supporto delle contrapposte tesi agiografiche.⁷¹ La diatriba tra Mazenta e Gabuzio appartiene al secondo decennio del '600: di lì a un quarto di secolo, le aspre battaglie storiografiche combattute dentro e fuori gli ordini regolari non attingevano più alle pagine nate entro la tradizione civile urbana ma si servivano di compilazioni di provenienza ecclesiastica come quelle del gesuita Francisco Suarez sui regolari o gli *Annales ecclesiastici* dell'oratoriano Cesare Baronio, continuamente citate, precisate, interpretate e incastonate in mitadi di nuovi scritti nei quali si rifletteva lo straordinario sviluppo di una cultura storiografica postidentitaria che, in brevissimo tempo, seppe creare i propri classici per crescere e riprodursi poi con ritmo rapidissimo arrampicandosi sulle loro spalle. Ma quando Mazenta, suddito del re di Spagna, collocava l'origine dei barnabiti nella Milano francese «faventibus regibus Galliae»,⁷² aveva presente anche un obiettivo concorrente il futuro dell'ordine che nel carteggio con il Gabuzio restava tra le righe. Sotto il suo recente geraltale erano state incoraggiate e avviate missioni e fondazioni dei barnabiti in Francia e in Savoia; si erano stabiliti contatti con la corte e con l'alta aristocrazia francese nelle province; si erano intensificate le trattative con la Corona e il Parlamento per insediarsi a Parigi.⁷³ Momento

zione liturgica postidentitaria e sviluppo della storia sacra locale promosso dai vescovi cfr. Simon Ditchfield, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy*, Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular, Cambridge, 1995, in particolare pp. 285-291.

⁷¹ ASBR, *Sioniti della congregazione, Mazenta*, Mc, n. 8; ASBR, Y b8, *Lettere del padre don Giovan Antonio Gabuzio*, n. 2: Gabuzio al Mazenta assistente generale, Roma 25 novembre 1617.

⁷² ASBR, *Sioniti della congregazione, Mazenta*, Mc, n. 15, p. 8.

⁷³ «Del suo tempo la religione nostra cominciò a passar di là dal monte», scrive il Barelli del generale Mazenta (Barelli, *Memorie*, vol. II, p. 382). I barnabiti avevano avviato l'attività missionaria nel Béarn già agli inizi del '600 sotto Enrico IV (Premeau, *Sioniti dei barnabiti nel Set-*

⁷⁴ «Del suo tempo la religione nostra cominciò a passar di là dal monte», scrive il Barelli del generale Mazenta (Barelli, *Memorie*, vol. II, p. 382). I barnabiti avevano avviato l'attività missionaria nel Béarn già agli inizi del '600 sotto Enrico IV (Premeau, *Sioniti dei barnabiti nel Set-*

fondamentale della politica d'espansione che impegnò il generale Mazenta fu la conquista della preziosa mediazione di uomini di Chiesa di grande prestigio a Roma e in Francia quali Henry de Sponde e, soprattutto, il vescovo di Ginevra François de Sales, ospite a San Barnaba durante il suo viaggio a Milano nell'aprile 1612.⁷⁴ Più o meno in quel periodo, in una lettera del 2 giugno indirizzata al cardinal nepote Scipione Borghese, il vescovo savoiano interveniva con autorevolezza nella controversia sulle libertà gallicane che divampava tra Roma e Parigi. Nello scritto, de Sales chiedeva fermamente che «si anneghino ed affoghino quelle dispute nel silenzio» e indicava le linee fondamentali di una strategia missionaria di largo respiro in Francia che avrebbe dovuto comporre i dissidi tra Santa Sede, gesuiti e facoltà teologica di Parigi le cui laceranti divisioni interne erano venute drammaticamente alla luce durante la controversia con le istituzioni civili del Regno.⁷⁵

La nuova direttrice d'espansione indicata alla congregazione dal generale Mazenta non riscosse l'approvazione di tutto l'ordine e fu messa in discussione allo scadere del suo mandato.⁷⁶ Tuttavia, essa ci offre preziosi elementi per valutare le implicazioni politiche della proposta agiografica dello storico barnabita. Basti pensare quali prospettive di svilup-

scovo di Ginevra, cfr. *ibid.*, pp. 43-49, 58-63; ACHILLE M. ERBA, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento*, Roma, 1979, pp. 411-418; MARIO M. REGAZZONI, *Presenza dei barnabiti in Savoia al tempo di san Francesco di Sales*, «Barnabiti studi», XV, 1998, pp. 213-335 (con indice delle lettere riguardanti le missioni barnabite). Sulle missioni sotto il generalato del Mazenta, ulteriori notizie in ASBR, *Registri delle lettere dei padri generali*, t. XVII-XXII.

⁷⁴ Su Henry de Sponde e i barnabiti sotto il generalato del Mazenta cfr. ASBR, *Registri delle lettere dei padri generali*, vol. XVII (in particolare le pp. 379, 398, 401, 417, 448). Sulla visita a Milano del vescovo di Ginevra, si vedano PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, pp. 45-46; REGAZZONI, *Presenza dei barnabiti in Savoia*, pp. 232-233. In una interessante lettera del 1617, François de Sales illustrava il ruolo che la congregazione barnabita poteva svolgere nella conquista spirituale della società francese, caldeggiava la fondazione di una casa barnabita ad Autun e auspicava nel contempo l'insediamento dei gesuiti in tutte le città del regno dove non vi fossero già istituzioni dei gesuiti (cit. da PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, p. 61). Su François de Sales si veda la bibliografia in VIVIANE MELLINGHOFF-BOURGERIE, *François de Sales (1567-1622). Un homme de lettres spirituelles. Culture - Tradition - Epistolarité*, Genève, 1999.

⁷⁵ Sugli scontri intorno alle libertà gallicane, al primato papale e alle dottrine regicide che coinvolsero Roma, i gesuiti, la corona e le istituzioni del regno di Francia nel 1611, si vedano PIETRO SAVIO, *Lettera di san Francesco di Sales sulla controversia delle libertà gallicane*, «Aevum», IX, 1935, pp. 79-136; PIERRE BLET, *Jésuites et libertés gallicanes en 1611*, «Archivum historicum Societatis Jesu», XXIV, 1955, pp. 165-188; ROBERT BIRELEY, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors*, Cambridge, 2003, pp. 11-17.

⁷⁶ Durante il capitolo generale dell'aprile 1617 si propose di revocare le missioni nel Béarn e si discusse, bocciandola, la proposta di aggiungere alle tre esistenti una quarta provincia, la pedemontana, comprendente i collegi di Annecy e Thonon (ASBR, S 17, *Capitulum generale XVII anni MDCXVII*, c. 17r; PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, pp. 68-69).

po poteva dischiudere – contro le resistenze frapposte da altri ordini regolari autoctoni quali la congregazione dell'Oratorio di Pierre Bérulle e all'indomani della controversia sulle libertà gallicane che aveva posto i gesuiti al centro di contrasti gravissimi – il fatto di presentarsi alla corte di Luigi XIII come un ordine regolare di origine francese, sorto nella Milano di Luigi XII.⁷⁷

Il capitolo del 1620 mise fine con una soluzione di compromesso alla polemica storiografica barnabita impostando per il futuro le linee fondamentali delle politiche agiografiche dell'ordine. In quell'occasione, Mazenta non esitò a sfidare apertamente Agostino Tornielli,⁷⁸ costringendo il capitolo a ricorrere a una soluzione arbitrale per mezzo della quale fu sostanzialmente ripristinata, ma questa volta con un decreto ufficiale, la vecchia tesi bascapeana dei tre fondatori Morigia, Ferrari e Zaccaria.⁷⁹

Della sentenza del 17 maggio 1620 sottoscritta dai cinque delegati la storiografia barnabita ha dato nei secoli successivi una lettura forzata, quasi essa sancisse il primato dello Zaccaria.⁸⁰ Tale slittamento seman-

⁷⁷ Sul tentativo nel 1611 dei seguaci di Bérulle di influenzare il Parlamento di Parigi contro l'approvazione della patente regia che accordava ai barnabiti la facoltà di stabilirsi in Francia cfr. *ibid.*, p. 15.

⁷⁸ Nel corso della polemica Tornielli aveva affiancato a quella del Gabuzio una nuova storia della congregazione, questa volta in latino, intitolata *Commentarius de origine congregationis* (ASBR, *Storia della congregazione*, Tornielli, Md, n. 5), dove capovolgeva il precedente giudizio sulla Negri. «Riconoscendo egli stesso di essere incorso in qualche imperfezione di cronologia, perché quanto al resto il suo lavoro è pregevolissimo, volle comporre un *Commentarius* verso l'anno 1620», osserva con sapiente diplomazia PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, p. ix. Su questi aspetti cfr. CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*, pp. 57 e sgg. In vista del capitolo generale Mazenta aveva scritto una *Censura ad libellum patris Augustinii Tornielli* (ASBR, *Storia della congregazione*, Mazenta, Me, n. 1). In seguito alla presentazione dello scritto del Mazenta il capitolo stabilì che i due contendenti Tornielli e Mazenta nominassero ognuno 5 confratelli, in tutto 10, da cui il capitolo trasse i 5 che ebbero l'incarico di dirimere la controversia (CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*, pp. 66-67).

⁷⁹ ASBR, S 18, *Capitulum generale XVIII anni MDCXX*, 17 maggio 1620, c. 47r.

⁸⁰ Il decreto del 1620 stabiliva: «Tres fuerunt nostrae congregationis conditores, Antonius M. Zaccarias, Bartholomeus Ferrarius et Iacobus Antonius Morigia qui divino lumine collustrati de religione clericorum regularium Sancti Pauli instituenda cogitarunt. A Zaccaria regimine et auctoritate pendebant coeteri ante constitutam praeposituram. Ferrarius magno fuit adiumento consiliis et impetratis litteris a Sede Apostolica cum Zaccaria. Morigia aetate provecior, curarum particeps, eximia in nostris munificentia, dexteritate in rebus agendis viguit, primusque praepositus fuit praenunciatus» (*ibid.*). PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, p. 82, si limita a suntuaggiare il decreto, mentre UNGARELLI, *Bibliotheca scriptorum*, p. 20, lo pubblica in nota. A metà '700, nel corso della puntigliosa polemica tra l'oblato Baldassarre Oltrocchi, prefetto dell'Ambrosiana, e il barnabita Onofrio Branda relativa alla valutazione delle biografie del Borromeo rispettivamente dell'oblato Giovan Pietro Giussani e del barnabita Carlo Bascapè, dopo aver letto attentamente il decreto del 1620 l'Oltrocchi osservava che «con tutte le allegate ragioni [...] il ritrovarsi [...] nominato avanti gli altri lo Zaccaria, non fu un primato

tico trova riscontro a livello iconografico nelle effigi dei tre fondatori che il capitolo generale nel 1620 aveva autorizzato fossero esposte nei collegi e nelle quali, da allora, lo Zaccaria andò via sempre più scostandosi dai suoi due compagni guadagnando attraverso piccoli spostamenti spaziali una posizione di preminenza. In Francia, invece, la tesi del Mazenta continuò a diffondersi e a essere strategicamente utilizzata, come dimostra il titolo eloquente di un'opera anonima sulle origini dei barnabiti pubblicata nel 1622, l'*Abregé de la naissance et statuts de la congrégation de clercs réguliers de Saint Paul summonnés les barnabits sous le faueur de Louis XII, roi de France, en le duché de Milan, son établissement par le feu roy Henri le Grand en ce royaume et progrès sous la protection du très chrestien Louis le Just. Parallèlement, anche l'iconografia dei tre fondatori si sviluppò in Francia in modo autonomo, nella scia della proposta agiografica che metteva in risalto il ruolo del Moriglio.⁸¹*

La prima storia di largo respiro della congregazione barnabita, come si è detto, fu pubblicata dal Barelli agli inizi del '700, in un contesto ormai del tutto mutato rispetto a quello in cui erano state elaborate le compilazioni storiche degli altri ordini regolari. Per rendersi conto di questo cambiamento, è sufficiente leggere la *protestatio auctoris* che apriva l'opera, attestante l'ottemperanza ai decreti con i quali nella prima metà del '600 la congregazione dell'Inquisizione aveva accentrato su di sé il controllo di tutti i mezzi di costruzione agiografica dei santi moderni, ossia le orazioni, le immagini, la pietà oggettuale dei culti e, come in questo caso, il libro.⁸² Dell'opera del Barelli molti elementi colpiscono: il fatto che l'eredità imbarazzante sul piano storico non fosse più in queste pagine quella dottrinale dell'ereutico fra Battista, ma quella storiografica del Mazenta ossia l'«errore sul primato del fondatore»;⁸³ la riduzione in-

⁸¹ Cf. Boffito, *Biblioteca barnabita*, vol. IV, pp. 228-250, con ampio excursus sulla tradizione iconografica dello Zaccaria. Al Boffito, oltre alla voce di Ada Alessandrini in DBI, vol. XI, pp. 166-170, è dedicato un numero de «La Bibliofilia», XCIV, 1996, n. 2. Non sono riuscita a trovare l'*Abregé*, che Paeuoli, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, p. 881, dava per esistente nella biblioteca del collegio Zaccaria di Milano.

⁸² Sono i decreti del 13 marzo 1625 e del 5 luglio 1631. Sul primo si veda Gotor, *I beati del papa*, pp. 285 e sgg. Il secondo rafforzava il controllo dei superiori degli ordini religiosi imponendo il rilascio della licenza scritta prima della divulgazione delle opere prodotte al loro interno: ACDF, *Santi Uffizi*, *Decreti*, 1631, ff. 114r-114v; ringrazio Miguel Gotor di questa indicazione. Oltre alla licenza dell'inquisitore di Bologna, il testo riportava in effetti anche quella del vicario generale barnabita rilasciata in seguito alla revisione di due «eruditissimi» della congregazione.

⁸³ Barelli, *Memorie*, vol. I, pp. 134 e sgg.

egregiosa della scomoda figura della «divina madre» spirituale dei primi barnabiti a un problema comportamentale e disciplinare della donna, «pecora infetta»;⁸⁴ la liquidazione della controversia storiografica legata al Mazenta come problema creato dall'eccessivo amor paterno del barnabita milanese;⁸⁵ le appropriazioni attraverso piccole sapienti deformazioni anche di figure ed eventi che non senza contrasti avevano fatto parte della storia barnabita;⁸⁶ le consapevoli forzature della verità storica quali l'attribuzione dei *Defti notabili* allo Zaccaria.⁸⁷ Ma, soprattutto, la grande sistemazione elaborata dal Barelli mancava di una prospettiva di ampio respiro sulla storia generale della Chiesa comparabile all'*Historia Societatis Iesu* di Orlandini (1614) e Sacchini (1620-1661) che presentava la storia della Compagnia come espressione di un vasto disegno di *propaganda fide* e di conquista delle anime in Europa e nelle terre di missione.⁸⁸ Lo storico barnabita non possedeva una visione così strutturata del ruolo e della fisionomia della sua congregazione nella cattolicità e pertanto si richiama a modelli meno trionfali e a compiti non meno ardui ma più circoscritti quali l'imitazione della ricerca di perfezione dei predecessori, adattandosi con fatica a narrare entro l'ormai consolidato modello annalistico organizzato intorno ai generalati la storia di un ordine che da quel-lo schema espositivo debordava continuamente.

Tra '500 e '600, i regolari (e soprattutto i nuovi ordini) erano chiamati ad assorbire traumi e cesure appartenenti alla recente storia della Chiesa e a misurarsi con l'elaborazione agiografica della propria storia per fissare un'identità condivisa che fosse felicemente spendibile nel *magnum* delle religioni. Nel contempo, le procedure e i modelli di santità che avrebbero regolato la scrittura agiografica erano in via di radicale ridefinizione da parte delle autorità romane, prima di tutte la congregazione dell'Inquisizione. A livello degli ordini regolari, la normativa prevedeva anche la censura preventiva sulle opere manoscritte e

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 234-237, 248-249.

⁸⁵ *Ibid.*, vol. II, p. 382.

⁸⁶ Si veda ad esempio quanto scrive dell'apostata Antonio Paganì, che nel 1552 aveva abbandonato l'ordine rifiutando di piegarsi alle trasformazioni imposte dalle autorità inquisitoriali, per farsi poi franciscano osservante (*Ibid.*, vol. I, p. 248). Sul Paganì cfr. Rita Bacchioni, *Mario Antonio Paganì fra Paola Antonia Negri e Daniela Valmorosa*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XIII, 2000, pp. 48-107; Elena Bonora, *Nei labirinti della censura libraria cinquecentesca: Antonio Paganì (1526-1589) e le «Rime spirituali»*, in *Per Martino Berengo, Studi degli allievi*, a cura di Livio Antonelli, Carlo Capra, Mario Intelise, Milano, 2000, pp. 114-136.

⁸⁷ Barelli, *Memorie*, vol. I, pp. 172-174.

⁸⁸ Cf. Franco Motra, *Cercare i volti di un'identità plurale. «Annali di storia dell'esegesi», XIX, 2002 (numero monografico intitolato: Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna, a cura dello stesso Motra), pp. 336-337.*

la loro eventuale espurgazione prima che venissero diffuse oltre i confini dell'ordine.⁸⁹ Scrivere di sé in questa situazione – Gabuzio e Mazzenta ne erano consapevoli – significava rischiare la reputazione della comunità cui si apparteneva e porre pesanti ipoteche sul suo sviluppo futuro. Per tale motivo, nel valutare queste proposte culturali della Chiesa posttridentina si devono prendere in considerazione le vie non percorse, i nomi ricacciati nell'oblio, i silenzi coatti, le opzioni fatte cadere ancor prima di giungere sotto gli occhi di giudici e inquisitori: in altre parole, le autocensure che hanno presieduto alla loro formazione.

Prudentemente, il capitolo del 1623 dispose la compilazione delle biografie di Carlo Bascapè, Alessandro Sauli e Cosimo Dossena, tutti e tre vescovi barnabiti, al fine di approntare proposte di santità meno problematiche da affiancare a quella dello Zaccaria.⁹⁰ Anche questi prodotti della storiografia barnabita restarono inediti a lungo o vennero ritirati dalla circolazione editoriale poco dopo la loro pubblicazione per essere emendati:⁹¹ tra queste vicende censorie, vale la pena soffermarsi su quelle riguardanti la biografia del Bascapè redatta dal barnabita Innocenzo Chiesa (1567-1637). L'opera era stata pubblicata a Milano nel 1636 con licenza dell'inquisitore e del vicario dell'arcivescovo; di lì a poco, fu ritirata dalla circolazione su iniziativa delle autorità romane. Le motivazioni del repentino provvedimento sono state individuate nelle pagine che promuovevano troppo apertamente il culto del vescovo di Novara e, in secondo luogo, in quei durissimi passi in cui il biografo riferiva la disapprovazione del Bascapè nei confronti del cardinale Federico Borromeo criticando energicamente la conduzione del concilio provinciale milanese da parte di questi.⁹² Dalle carte conservate

⁸⁹ Un esempio del modo in cui si organizzava la censura interna alla congregazione barnabita è nella lettera del generale Bascapè del 24 settembre 1586 al preposito di Milano (ASBM, *LPC, Lettere di Carlo Bascapè*, vol. I, p. 130).

⁹⁰ La canonizzazione di Alessandro Sauli (1534-1592) avvenne nel 1904, ma agli inizi del '600 era considerata imminente (PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, pp. 80, 293); la causa di canonizzazione del Bascapè sta giungendo solo ora a compimento.

⁹¹ La vita del Sauli vescovo di Aleria poi di Pavia redatta dal Gabuzio fu pubblicata nel 1748 nonostante lo scritto avesse ottenuto l'imprimatur dell'inquisitore di Pavia già il 29 gennaio 1622 (BOFFITO, *Biblioteca barnabita*, vol. II, p. 105). La biografia del Sauli di Innocenzo Chiesa fu inserita solo molto tempo dopo negli *Acta sanctorum*. Quella di Cosimo Dossena (1548-1620), vescovo di Tortona, commissionata nel 1623 a Bartolomeo Gavanti, uscì nel 1860 (CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*, pp. 44, 67).

⁹² Dell'opera del Chiesa è disponibile ora la ricca edizione critica curata da Sergio Pagano basata sulla prima edizione (CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*). I passi critici verso il cardinale Federico Borromeo si trovano *ibid.*, pp. 540-541, 543, 545. Sulle censure all'opera del Chiesa cfr. anche BOFFITO, *Biblioteca barnabita*, vol. I, p. 461; TIBERIO M. ABBIATI, *Una biografia fondamentale sul venerabile Carlo Bascapè*, «Bollettino storico per la provincia di Novara», XLI, 1951 (estratto).

negli archivi barnabiti emerge come le motivazioni che condussero all'immediato ritiro di ogni copia esistente non si trovassero solo a Roma, ma a Milano, dove i superiori barnabiti giudicarono «fra li maggiori disservigi possibili a farsi alla religione, doversi annoverare il cooperare alla divulgazione di tale historia».⁹³ Sotto accusa erano le pagine in cui il Chiesa narrava la redazione delle costituzioni del 1579, quando il cardinale Carlo Borromeo ne aveva affidata la stesura al giovane Bascapè, ancora novizio dell'ordine, che neppure aveva il diritto di partecipare al capitolo generale.⁹⁴ Su questa base i revisori del testo paventavano «la rovina della reputazione della religione, massime per conto d'essere tutti meno intendenti di Carlo», quasi che i barnabiti fossero tutti «inetti, dappochi e indegni».⁹⁵ Il lettore, infatti, rischiava di «formarsi concetto che per più de 40 anni [la congregazione barnabita] sia stata una radunanza senza stabilimento neanche dello scopo»⁹⁶ e che le costituzioni

⁹³ «E se mai avvenisse ch'alcun gesuita o altri si valesse mediocrement bene di qualche autorità di quel capo contro la religione, all'ora l'abominazione sarebbe in colmo» (ASBM, *Miscellanea Bascapè*, cart. III, fasc. n.n. intitolato da mano posteriore *Correzioni definitive*). La citazione è tratta da alcune carte seicentesche contenenti correzioni e censure indirizzate all'«historico» incaricato di «acconciare» la *Vita di Carlo Bascapè*, che identificare senza altro nel Chiesa. A conferma del fatto che questi si accinse a espurgare la propria opera, cfr. *ibid.*, cart. I, fasc. 2, lettera del generale Fiorenzo Cislago all'assistente Giovenale Falconio, 7 gennaio 1637, in cui il generale dei barnabiti raccomandava di espurgare anche la *Tavola delle cose notabili* e diceva di sperare che l'autore si sottomettesse di buon grado. Il 6 febbraio 1637 il generale commentava l'«esemplare rassegnazione al parere de' superiori» del Chiesa, ringraziando Dio per il providenziale «intoppo esterno dell'opera» (probabilmente la denuncia alla congregazione dell'Indice) che aveva consentito di «rimediare al danno nostro». Nella *Miscellanea Bascapè* (*ibid.*, cart. III) è conservata una copia della prima edizione del 1636 espurgata e pronta per la stampa.

⁹⁴ CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*, p. 150; ma si vedano sull'intera vicenda le pp. 138 e sgg. Sul ruolo del novizio Bascapè nella stesura delle costituzioni dei barnabiti nel 1578, cfr. GIUSEPPE CAGNI, *Carlo Bascapè e le costituzioni dei barnabiti e delle angeliche*, «Barnabiti studi», X, 1993, pp. 137-173.

⁹⁵ «Et chi non sa che la religione è uno stato di molto maggior perfezione che qual si sia allo stato secolare», osservava il medesimo revisore, affrettandosi tuttavia ad aggiungere che lo stato episcopale «se bene è più pericoloso, è anche più perfetto del regolare» (ASBM, *Miscellanea Bascapè*, cart. III, fasc. n.n. intitolato da mano posteriore *Rilievi non gravi*).

⁹⁶ «Il che sarà facilmente abbracciato da' defensori del Suarez nel IV tomo *De religione*» (*ibid.*, fasc. n.n., intitolato da mano posteriore *Gravi obiezioni mosse al Chiesa per la parte da lui assegnata al Bascapè nella stesura delle costituzioni*). Il revisore invitava poi a non «discreditarli da noi medesimi, massime quando dopo un silenzio storico di più di cento anni i benevoli e l'avversari aspettano [...] che parturiant montes». Il censore si riferiva alla pubblicazione, ritenuta prossima, della storia della congregazione del barnabita cremonese Anacleto Secco (1585-1636), uscita postuma solo nel 1682. Al centro delle preoccupazioni dei superiori barnabiti c'era il timore che il testo del Chiesa potesse avvalorare la tesi del gesuita Francisco Suarez che nel IV libro del *De religione* aveva vantato la superiorità delle costituzioni dei gesuiti sugli altri ordini di chierici regolari in quanto queste li esentavano dal coro, dalle messe cantate e da altri obblighi conventuali destinandoli esplicitamente alla propagazione della fede e alle opere di carità.

del 1579, stese da un novizio, «siano state cosa nuova, formata in poco tempo». La biografia del Bascapè ebbe una seconda edizione solo nel 1858, a cura del barnabita innocente Gobio, nel quadro della sua «Collezioni di vite» di barnabiti: il testo pubblicato dal Gobio accolse in toto le espurgazioni imposte al Chiesa nel 1636 in vista di una seconda edizione, a conferma della lunga durata in campo culturale dell'azione repressiva della Controfforma.⁹⁶

Secondo una diversa prospettiva si svolgeva lo scritto con cui nel 1636 Giovanni Paolo Mazzucchelli, vicario dell'arcivescovo di Milano, si giustificava dell'aver concesso licenza di stampa alla biografia redatta dal Chiesa fornendoci così, indirettamente, le motivazioni in base alle quali era avvenuto l'intervento delle autorità romane, quell'«intoppo esterno» considerato provvidenziale dai superiori dell'ordine perché aveva consentito di bloccare la circolazione di un'opera che screditava la congregazione. Il libro era accusato di aver violato il decreto emanato dal Sant'Ufficio il 13 marzo 1625 celebrando come santo il Bascapè: contro tale imputazione il vicario vescovile difendeva energicamente il testo sottolineando che l'intenzione dell'autore era stata esclusivamente quella di narrare la vita «d'un virtuosissimo et esemplatissimo vescovo degno d'esser proposto agli altri». A questo punto della sua vicenda censurata, però, il libro del Chiesa comincia a presentarsi sotto una nuova luce, ossia come la biografia di un vescovo rifiutata da un ordine regolare, e come tale si presta ad alcune considerazioni.⁹⁷

⁹⁷ *Ibid.* Il passo proseguiva richiamandosi al differente caso di Ignazio di Loyola che invece aveva elaborato e sperimentato in un lungo arco di tempo le costituzioni della Compagnia. All'indomani della pubblicazione dell'opera del Chiesa i giovani dei collegi padavano con disprezzo delle costituzioni dell'ordine come di «cose fatte da un novizio» (Floranzo Cislago generale dei barnabiti all'assistente Giovenale Falconio, 26 dicembre 1636, ASBM, Milano, scellinea Bascapè, cart. I, fasc. 2).

⁹⁶ INNOCENZO CHIESA, *Vita del venerabile Carlo Bascapè barnabita, vescovo di Novara*, Milano, 1858. La documentazione relativa alla revisione del testo del Chiesa conservata in ASBM, Milano, scellinea Bascapè, cart. III, reca profonde tracce dell'utilizzazione che il Gobio ne fece per mettere a punto la sua edizione.

⁹⁹ Sulle difficoltà incontrate presso le autorità romane dalla biografia di un altro vescovo, ossia quella di Carlo Bormione redatta da Bascapè (1592), a causa della concezione della funzione episcopale che vi era elaborata, si vedano MARIA FRANKA MILANO, FRANCO MOLINARI, La «Vita di san Carlo del Bascapè: vicende di una pubblicazione», *Ricerche di storia sociale e religiosa*, XXI, XXII, 1982, pp. 125-189; SERGIO PAVANO, *La tribolata redazione della «Vita» di san Carlo del Bascapè, «Studia bormonica»*, VI, 1992, pp. 9-67; MIGUEL GOTOR, *Agiografía e censura libraria: la vida de san Carlo Bormione di C.P. Clusani (1610)*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, a cura di Paolo Gollinelli, Roma, 2000, pp. 193-296. Per una convincente valutazione critica della canonizzazione di Carlo Bormione (1610) nel corso della quale si volle santificare il cardinale, non il vescovo postidentino, cfr. GIUSEPPE ALVAREGO, *Carlo Bormione come modello di vescovo nella chiesa post-identina*, *Rivista storica italiana*, CLXXIX, 1967, pp. 1031-1052.

La guerra dei «santi contro santi»¹⁰⁰ entro la cittadella controfformistica, l'altissimo tasso di conflittualità tra ordini regolari non sono state forse ancora valutate in tutte le loro implicazioni: se, infatti, è vero che la produzione storiografica dei regolari nel '600 ci restituisce un mondo lacerto da antagonismi e rivalità, occorre anche sottolineare come l'immagine complessiva che si ricava da questa produzione non sia di debolezza, ma rifletta il vigore e l'aggressività di una corporazione che anche per mezzo della ricostruzione storico-agiografica andava rafforzandosi a scapito delle altre componenti dell'universo ecclesiastico, in particolare dei vescovi. Nella dedica al cardinale Gaspar Quiroga¹⁰¹ della *Vita del padre Ignazio Loyola* uscita nell'edizione gioliana del 1586, Pedro Ribadeneyra esponente le ragioni per cui i gesuiti erano soliti rifiutare vescovadi offriva un quadro profondamente svalutativo dell'essere vescovo. Nell'opera altrettanto celebre di un altro regolare, il gesuita Antonio Possesino, era possibile leggere una pagina inquietante in cui l'autore sosteneva che il vescovo, unico pastore del suo gregge, poteva più facilmente diventare propagatore dell'eresia tra il popolo di quanto potesse accadere nella controllata realtà ecclesiastica dell'ordo, «ubi plerumque sunt viri docti» e dove vigeva il voto dell'obbedienza.¹⁰²

L'esistenza di un processo di forte affermazione dei regolari è confermata dalla vera e propria esplosione di conflitti riguardanti gli ordini religiosi che verso la metà del '600 furono portati davanti alla congregazione dell'Indice. In base all'ampio orizzonte fruibile dal punto di vista romano, le voci dei regolari che giungevano alla congregazione cardinalizia nella forma della supplica o della denuncia rovesciavano sulle spalle delle autorità censore una mole immensa di compilazioni storico-agiografiche da espurgare non erano quelle di chi rivendicava semplicemente un'identità culturale e religiosa. Si trattava piuttosto di un'offensiva volta — attraverso l'appello alle autorità romane — alla conquista di spazi d'azione, alla conferma di prerogative, all'affermazione di autonomia ed esenzioni, alla ratifica di scelte di governo.

Scontri tra gesuiti e regolari con ripercussioni sino ad Aleppo e nelle missioni d'Oriente;¹⁰³ conflitti interni entro le nazioni spagnola e fran-

¹⁰⁰ Per questa espressione cfr. BERTALLI, Ribelli, libertini e ortodossi, pp. 117-147.

¹⁰¹ Arcivescovo di Toledo e inquisitore generale di Spagna.

¹⁰² ANTONIO POSSESSINO, *Bibliotheca selecta, Coloniae Agrippinae*, 1609, pp. 226-239.

¹⁰³ I regolari si erano rivolti alla congregazione *De propaganda fide*, che nel 1683 incaricò la congregazione dell'Indice di censurare l'opera del gesuita GIOVANNI RHO, *Ad Iohannem Baptistam Castaldum, clericum regularem, interrogationes apologeticae, in quibus sancti Ignatii fundationis So-*

cese degli agostiniani scalzi¹⁰⁴ o dei minimi di san Francesco da Paola;¹⁰⁵ battaglie tra cappuccini e recolletti,¹⁰⁶ tra domenicani e francescani,¹⁰⁷ persino tra ordini antichi come i basiliani e i benedettini;¹⁰⁸ risvegliarsi di «antiche piaghe» cittadine come il conflitto plurisecolare tra i monaci cistercensi e i canonici della collegiata milanese di Sant'Ambrogio;¹⁰⁹ da ogni parte «gravi offese» da sanare, «vindiciae» «certamina» «animadversiones» e apologie pronte a trasformarsi in «incendia»; degenerazioni «dall'istorica disputa ai paragoni odiosi»¹¹⁰ che si trascinavano per anni mentre la mole degli scritti antagonisti aumentava a dismisura, costringendo la congregazione dell'Indice, impegnata in un lavoro immane, a imporre il silenzio perpetuo, a canalizzare e neutralizzare energie distruttive a tal punto da indurre uno dei consultori della Congregazione a osservare sconsolato come questi scritti «pacem et unionem divellunt et piis dolorem, cordatis nauseam, haereticis risum movent».¹¹¹ Un'esplosione di conflitti che si traducevano in liti giudiziarie davanti a istanze diverse — la congregazione dell'Indice ma anche quelle dell'Inquisizione, De propaganda fide, dei Vescovi e regolari, del Concilio, dei Sacri riti e persino la Sacra rota —;¹¹² che attraversavano trasversalmente ambiti istituzionali e giurisdizionali di solito tenuti ben distinti rimbalzando dalle aule dell'Inquisizione spagnola, del Consiglio supremo di Castiglia o dei Parlamenti francesi sino a Roma;¹¹³ che, correndo lungo le maglie della struttura sovranazionale degli ordini, allargavano in modo anomalo il raggio d'azione delle congregazioni cardinalizie.

Questa documentazione oggi disponibile deve essere considerata come il punto di avvio di ricerche extratestuali che permettano di co-

cietatis Iesu cum beato Caietano Thienae colloquentis, atque ab eo theatinorum ordinem postulantis recitatur fabula, pubblicata a Lione nel 1641 (ACDF, *Indice, Protocolli*, s. II, vol. XXVI, f. 269r); lo scontro risaliva agli anni quaranta e aveva coinvolto i gesuiti Giovanni Rho, Francesco Sacchini, Giulio Negrini contro il teatino Giovanni Battista Castaldo autore della biografia di Gaetano da Thiene (*ibid.*, pp. 264r e sgg.). Ringrazio Gigliola Fragnito che con la consueta generosità mi ha indicato questa documentazione.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 114r e sgg., 404r e sgg.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 148r e sgg.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 480r.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 202r.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 395r e sgg.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 543r e sgg.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 266r.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 262r. Si trattava di Lucas Holstein (Holstenius), bibliotecario di Francesco Barberini, della Biblioteca Vaticana e della regina Cristina di Svezia.

¹¹² *Ibid.*, pp. 140r, 268r, 421v, 528r, 543r, 559r.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 148r, 438r, 497r e sgg.

gliere meglio i testi, le logiche che li hanno prodotti, il loro orizzonte di riferimenti e, soprattutto, come lo specchio di rapporti di forza reali entro la Chiesa. Significativamente, il punto di partenza delle denunce è sempre un ordine regolare: un aspetto da non sottovalutare perché rivelatore dello stato di una società ecclesiastica, ancor prima di quello di una *respublica literaria*. Dalle molteplici istanze e proteste riguardanti l'universo del libro presentate dai regolari alle autorità censorie centrali, infatti, emerge intorno alla metà del XVII secolo l'immagine di una grandiosa offensiva degli ordini religiosi gelosi dei propri privilegi e ben decisi a difenderli contro altri soggetti ecclesiastici, fiduciosi di trovare credito presso le supreme autorità romane, capaci di utilizzare con destrezza i canali istituzionali e i mezzi di comunicazione disponibili per farsi ascoltare.

Una eccezionale capacità di mobilitazione non circoscritta alla guerra tra ordini, ma rivolta contro chiunque per mezzo di scritti potesse mettere in discussione le loro concrete prerogative: di qui le denunce contro la raccolta a stampa di bolle papali e di decreti delle congregazioni cardinalizie che fossero discordanti dalla preziosa documentazione conservata negli archivi degli ordini religiosi, denunce alla luce delle quali andrebbe riconsiderato lo sviluppo di questo genere editoriale sul quale pare essersi imposto il monopolio culturale dei regolari;¹¹⁴ di qui lo schierarsi compatto di tutti gli ordini religiosi di Bordeaux — domenicani, agostiniani, recolletti, carmelitani, gesuiti e mercedari — contro l'arcivescovo che aveva tentato di difendere la giurisdizione episcopale per iscritto mettendo in pericolo le loro esenzioni;¹¹⁵ di qui le censure della congregazione dell'Indice ai passi della continuazione degli *Annales ecclesiastici* del Baronio in cui il vescovo Henry de Sponde esaltava la dignità episcopale, correzioni apportate nel timore che quelle affermazioni troppo sbilanciate a favore degli ordinari potessero generare «regularium cum episcopis contentio».¹¹⁶

¹¹⁴ Le proteste dei regolari erano dirette soprattutto contro le raccolte del canonista portoghese Agostino Barbosa quali la *Collectanea bullarum aliarumve summorum pontificum constitutionum necnon praecipuarum decisionum quae ab Apostolica Sede et sacris congregationibus sanctae Romanae Ecclesiae cardinalium Romae celebratis usque ad annum 1633 emanarunt* (Lugduni, 1634). Il Barbosa, celebre giurista, dal 1649 vescovo di Ugento dove morì nello stesso anno, era autore anche della *Pastoralis sollicitudinis, sive de officio et potestate episcopi tripartita descriptio* (Roma, 1621) nonché di antologie e commenti di decreti tridentini già condannati nel 1621 dalla congregazione dell'Indice (ACDF, *Indice, Protocolli*, s. II, vol. XXVI, ff. 140r e sgg.).

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 163r, 497r (si trattava di Henry d'Escoubleau de Sourdis); ma si veda anche la controversia tra i brigidini e il vescovo di Gand (*ibid.*, pp. 284r e sgg.).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 25v; Henry de Sponde era vescovo di Pamiers.

Mezzo secolo prima Carlo Bascape, in procinto di recarsi a Roma per la revisione della biografia di Carlo Borromeo, aveva redatto uno degli scritti più lucidi e incisivi riguardanti la riforma degli ordini religiosi in età posttridentina. Il *Trattato della riforma delle religioni*, composto nell'estate del 1592 e indirizzato a Clemente VIII, analizzava con il senso pratico proprio di un grande uomo di Chiesa e di governo i giganteschi problemi connessi a un complessivo programma di riforma del mondo regolare, una riforma generale non più rinviabile che Bascape riteneva realizzabile per il pontefice a patto di abbandonare soluzioni istituzionali già sperimentate quali la nomina dei cardinali protettori o la creazione di apposite congregazioni cardinalizie, e che l'ex collaboratore del Borromeo giudicava attuabile solo imponendo drastici tagli alle prerogative degli ordini, operando pesantissimi seppur temporanei interventi nelle loro autonomie, calando, infine, in un puntuale progetto politico-religioso affidato al capo supremo della Chiesa romana e al di fuori di ogni astratta mitizzazione, le soluzioni tecniche e disciplinari, le sensibilità e le consapevolezza maturate nell'ultimo trentennio dai vescovi nel concreto utilizzo degli strumenti di governo attribuiti loro dal concilio di Trento.¹¹⁷ La realtà del mondo regolare che mezzo secolo dopo si parava dinanzi alle congregazioni cardinalizie rimane che ho brevemente delineato più sopra, mostra come altre furono le strade percorse dalla Chiesa posttridentina.

¹¹⁷ Su questo eccezionale documento si veda DOMENICO FRUGERO, *Un'opera rinnovata di Carlo Bascape: il trattato sulla riforma dei regolari*, «Barnabiti studi», X, 1993, pp. 77-92 (il testo del trattato è alle pp. 93-135).

1. Lo scopo dei numerosi contributi pubblicati per cinquant'anni dalla rivista dell'ordine dei chierici regolari teatini «Regnum Dei», il cui primo numero uscì nel marzo del 1945,¹ sembra avere molto in comune con l'operazione storiografica in cui numerosi padri furono impegnati tra gli ultimi decenni del Cinquecento e l'inizio del Seicento. Al termine del conflitto mondiale i più assidui collaboratori della rivista, uomini con una certa dimestichezza con la storia e la ricerca archivistica — come i padri Francesco Andreu e Bartolomeo Mas, Gabriel Kaminski, Cleto Linari — trassero stimolo dalla istituzione della sezione storica in seno alla congregazione dei Riti (1930); quella stessa congregazione in cui, qualche secolo prima, aveva prescelto i suoi colti servigi il padre Antonio Caracciolo, biografo di Paolo IV, e in cui i teatini si erano precocemente insediati. Gli autori della rivista «Regnum Dei», prendendo le mosse dai ponderosi lavori di Gennaro Maria Monti su Paolo IV e di Pio Paschini sulle origini dell'ordine,² dichiararono fin dalle prime battute di voler indagare a fondo la leggenda teatina. In una sorta di manifesto programmatico, scritto dal preposito generale dell'ordine Joannes Labrés, essi stabilirono che la pubblicazione «confinerebbe quae ad nostri ordinis regimen, historiam et statum quoquo mo-

¹ Il primo numero di «Regnum Dei. Analecta ordinis clercorum regularium theatinorum» era così suddiviso: due *Litterae praepositi generalis* (Joannes Labrés) in cui si indicavano le finalità della rivista (*De fine et natura periodici*); documenti che riguardavano problemi continui della rivista (*Acta Sanctae Sedis, Acta curiae generalitatis, Vana, Notitia*); una sezione dedicata al richiamo alla vocazione (*Videte vocationem vestram, fratres*) e i *Documenta historica* quattro articoli sulle origini dell'ordine, destinati ad aumentare nei numeri seguenti.

² Cf. GENNARO MARIA MONTI, *Ricerche su Papa Paolo IV Carafa con 108 documenti inediti*, Benevento, 1925; PIO PASCHINI, *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, 1926.

LA STORIOGRAFIA TEATINA

ELEONORA BELLIGNI
Università di Torino

do pertinere videbatur»,³ ma dai numeri successivi risultò chiaro come la storia intendesse essere la loro principale preoccupazione.

Il filo rosso che legava il loro sforzo a quello dei primi padri storici dell'ordine e dei suoi fondatori è individuabile sostanzialmente in una precisa scelta di apologia agiografica, e, *mutatis mutandis*, nella ricerca di aneddoti giustificanti e legittimanti, di tasselli biografici inediti dei teatini più famosi in modo funzionale a delineare un profilo genetico all'insegna della continuità. Per quasi cinquanta anni, ai contributi che miravano a ricostruire la storia spirituale e l'opera dottrinale dei teatini, si accompagnarono su «Regnum Dei» interventi sull'istituzione dell'ordine, sulle prime costituzioni e la peculiarità della regola, sull'opera dei prepositi illustri e la fondazione delle case teatine nelle varie città, sui rapporti tra i chierici e i grandi religiosi dell'epoca, sulla continua dialettica con la Compagnia di Gesù e le altre congregazioni di sacerdoti regolari. Vagliando con accanimento i documenti degli archivi di Sant'Andrea della Valle e di San Paolo di Napoli, i teatini del Novecento tentavano ancora il confronto tra storia e leggenda, nel definire le figure di quegli uomini che avevano tenuto in piedi l'immagine dei chierici regolari come veri iniziatori di una riforma del clero parallela a quella protestante. «Et re quidam vera», dicevano, «vitae patrum nostrorum, in quibus vera perfectio refulsit et religio, innumeris sanctitatis documentis sunt refertae».⁴

Nel XVII come nel XX secolo, la questione della sopravvivenza e della futura longevità dei teatini era prioritaria. Tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento l'ordine dei chierici regolari teatini impegnò notevoli risorse intellettuali – in rapporto, cioè, all'esiguità del numero dei padri – nella ricerca di una legittimazione basata sulla sto-

ria. Tale ricerca, che richiese evidentemente molto più tempo di quanto quei primi scrittori non avessero immaginato, era stata concepita sin dagli inizi come uno sforzo in progressione, che non poteva essere delegato a pochi autori, ma doveva piuttosto coinvolgere a vari livelli tutti i confratelli e tramandare il compito a quelli che sarebbero venuti. Dagli anni immediatamente successivi al concilio di Trento si era imposta la necessità di ricostruire la tradizione di un ordine che, da una parte, mirava a essere riconosciuto quale motore dell'esigenza controriformistica *de propaganda fide* – nelle missioni e in patria⁵ – ma che, dall'altra, aveva alcune tare genetiche con cui era opportuno fare i conti. I conti durarono molto tempo, giacché le polemiche sulle origini della storia teatina non cessarono nemmeno quando, nell'Ottocento, l'ormai percepibile decadenza dei chierici regolari fu assecondata dalle leggi sulla soppressione degli ordini.⁶

Per lunghi secoli, la tara principale era stata rappresentata dalla figura del cardinale Gian Pietro Carafa, colui che in decenni di onorata attività in seno alla Chiesa scossa e divisa dalla Riforma protestante, aveva lasciato ai propri confratelli un'eredità incredibilmente longeva di imbarazzi, vergogne e reticenze. Le accuse a carico del cardinale, pontefice dal 1555 al 1559 con il nome di Paolo IV, sono note fin dalla prima *Vita* di Onofrio Panvinio,⁷ al punto che ancor oggi ne rimbombano echi sinistri in popolari romanzi gialli.⁸ Una guerra improvvida contro

⁵ Cfr. CARMINE DE ROSA, *I teatini e le origini del Collegio urbano di Propaganda Fide*, «Regnum Dei», IV, 1948, pp. 35-49.

⁶ Cfr. FRANCESCO ANDREU, *I teatini dal 1524 al 1974*, «Regnum Dei», XXX, 1974, pp. 46-50; cfr. anche la voce di Andreu, *Chierici regolari teatini*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, voll. 10, a cura di Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, Roma, 1974-2003, vol. II, coll. 998-999.

⁷ Sulla storia editoriale delle vite del Panvinio cfr. soprattutto ALBERTO AUBERT, *Paolo IV. Politica, Inquisizione e storiografia*, Firenze, 1999, pp. 163-186 (prima edizione *Paolo IV Carafa nel giudizio dell'età della Controriforma*, Città di Castello, 1990). C'erano state due edizioni delle vite dei pontefici, intese come un proseguimento delle vite di Bartolomeo Platina, nel 1562: quella di Colonia, BARTHOLOMEI PLATINAE, *Historia de vitis pontificum Romanorum, a domino nostro Iesu Christo usque ad Paulum papam II. Longe quam antea emendatior; cui Onuphrii Panini Veronensis fratris eremitae augustini operum reliquorum quoque pontificum vitae usque ad Pium III, pontificem maximum adiunctae sunt*, Coloniae, 1562, e quella di Venezia, ristampata frettolosamente presso Michele Tramezzino dopo l'assunzione del Panvinio a correttore e revisore della Biblioteca Vaticana. L'edizione veneziana voleva far dimenticare quella di Colonia, che a giudizio del nuovo establishment pontificio non si era soffermata a sufficienza sui meriti di Giovan Angelo de' Medici, e conteneva dunque una dedica al papa retrodatata al 1561. La seconda edizione del 1568 (in realtà la terza), apparsa durante il pontificato di Pio V, aveva subito numerose correzioni e adattamenti rispetto alle prime del 1562, e rinunciava agli aspri giudizi su Carafa e i suoi familiari. Cfr. MASSIMO FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Il Compendium*, vol. I, Roma, 1981, pp. 96-97.

⁸ Cfr. LUTHER BLISSET, *Q*, Torino, 2000.

³ IOHANNES LABRÉS, *De fine et natura periodicis*, «Regnum Dei», I, 1945, p. 1.

⁴ *Ivi*, p. 9. Continua alle pp. 9-10: «Ut, namque, alia virtutis exempla praeteremus, nobis imitanda proponitur ardentissima sancti Caietani patris in Deum proximumque charitas ac benevolentia necnon summa eius omnium rerum fides quam Deo habuit, quamque Clemens papa VII miratus numquam se tantam fidem invenisse in Israel coactus est confiteri. Qui tanti patris spiritus quantum hodie praesertim imitatione sit dignus, nemo est qui non videat, cum multi reperiantur quorum fides ac spes, tot aerumnis calamitatibusque percussae, periclitari videntur nisi ad bona superna erigantur. Et quid de sancto Andreae Avellini in proficiendo studio, quod arduo illo firmaverat voto, in quo nec primum sibi nec sequentem habere visus est? Quid de beato Iohanne Marimonii pietate, quid de eius poenitentiae spiritu et animarum zelo? Quid de beato Paulo Buralis eximia prudentia; quid de eius in pauperum amore deque eiusdem in saecularium moribus reformandis opera? Quis tandem de beati Iohannis Mariae Thomasi in sacris scientiis addiscendis edocendisque diligentia, quidve de eius simplicitate animique candore, cum in eo dignitatum fulgori sui despectus mire sit copulatus? Haec primis labris attigisse sufficiat ut praeteremus plurimos nostri ordinis fratres quorum nomina scripta sunt in libro vitae et quorum adhuc memoria in benedictione est».

la Spagna volta alla conquista del regno di Napoli, preceduta da anni di ancor più improvvisa, per chiamarla così, diplomazia antispagnola culminata in un ridicolo processo contro Filippo II: guerra che si era conclusa, in seguito all'invasione dello Stato della Chiesa da parte delle truppe del duca d'Alba, con una pace infamante, seguita alla distanza francese a San Quintino.⁹ E ancora, una politica nepotistica strategica mente discutibile, che aveva chiamato al governo della curia trapi per-sonaggi come i parenti Carlo, Giovanni e Antonio Carafa e che, infine, se ne era sbarazzata in modo altrettanto indecoroso, privandoli di qualsiasi privilegio e preparando il terreno a una inevitabile condanna a morte sotto Pio IV.¹⁰

Era difficile, soprattutto, passare sotto silenzio il suo atteggiamento persecutorio verso alcuni dei maggiori esponenti della politica ecclesiastica dell'intero secolo: "quello zelo quasi isterico volto all'estirpazione violenta dell'eresia d'ogni genere e forma, con nessun riguardo ai danni diplomatici e morali – per tacere di quelli intellettuali – che l'epurazione di un intero *establishment* di matrice umanistica poteva comportare. E chi, come i gesuiti fino a Pietro Storza Pallavicino,¹² avesse mostrato una certa simpatia per l'eredità morale e culturale di quei grandi disgraziati cardinali, da Reginald Pole a Giovanni Morone, non avrebbe

⁹ Cfr. Auerer, *Paolo IV*, pp. 163-223, sui primi critici della guerra contro la Spagna: Alessandro D'Andrea, *Dalla guerra di campagna di Roma al del regno di Napoli nel pontificato di Paolo IV* (anno 1556 e 1557. *The ragionamenti nuovamente mandati in luce da Girolamo Ruscelli, Venezia, 1560*); Giovanni Taracornova, *Del sito et lodi della città di Napoli con una breve historia de gli re suoi e delle cose più degne altrove ne medesimi tempi avvenute*, Napoli, 1566; il medico e filosofo (1560): *Colloquio*, Napoli, 1563. Durante il pontificato di Clemente VIII, Pietro Nares, *Storia della guerra di Paolo IV* (inedito e dopo due secoli pubblicato in «Archivio storico italiano», serie I, XII, 1847), aveva tentato un giudizio equilibrato sulle ragioni della guerra, che il Caracciolo e Pietro Storza Pallavicino sembravano aver apprezzato, ma che avrebbe scitato l'indignazione di Francesco Maria Magno qualche decennio dopo: cfr. Auerer, *Paolo IV*, pp. 217-223; René Ancel, *La question de Stienne et la politique du card. C. Carafa*, Maredsous, 1905 (estratto da «Revue bénédictine», XXII, 1905) e Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. 16, Roma, 1908-1934; cfr. vol. VI, pp. 395-409.

¹⁰ Sul processo e la riabilitazione del Carafa sotto Pio V cfr. Ancel, *La disgrazia et le procès de Camilla d'après des documents inédits (1559-1567)*, Maredsous, 1909 (estratto da «Revue bénédictine», XXVI, 1909), e recentemente Auerer, *Paolo IV*, pp. 13-107.

¹¹ Questi fatti, descritti sinteticamente, erano le «molte cose gelose [...] degne più d'ar-chivo che di stampa» che Caracciolo segnalava minuziosamente nella nota apposta alla copia del suo manoscritto della *Vita (et gesti) di Paolo IV*, consegnato all'archivio dei padri teatini napoletani di San Paolo Maggiore, con la raccomandazione ai confratelli di non volerle rendere pubbliche nell'eventualità di una nuova biografia sul Carafa: cfr. Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 148-149.

¹² Cfr. Pietro Storza Pallavicino, *Dell'istoria del Consiglio di Trento*, II ed., Roma, 1664, pp. 486-527.

mancato di mettere in conto anche gli anni precedenti alla sua elezione al soglio pontificio, a partire dal vescovato chietino. Anni intensi, cioè, di scritti e azioni facilmente interpretabili come un'assenza di volontà di riconciliazione e di superamento di quei conflitti che travagliavano la cristianità e che, in certi momenti, altri avevano cercato di ricomporre.¹³ Questo ultimo fatto, certo, doveva preoccupare assai meno i suoi biografi del primo Seicento, che potevano contare su una tradizione ormai pluridecennale di tolleranza zero nei confronti dell'eterodosso: tradizione consolidata dalle felici memorie di Pio V e Sisto V e che godeva della discreta approvazione di Paolo V Borghese. Con una certa soddisfazione i padri teatini eredi del Carafa, fino agli autori di «Regnum Dei», amavano ricordare come tributario del rigore già espresso nel memoriale a Clemente VII¹⁴ fosse anche il *Consilium de emendanda Ecclesia*: in quelle parti, cioè, dove la penna del chietino più si era imposta su quelle dei co-autori, mostrando l'anima severa e non conciliante della Chiesa di Roma.¹⁵ Il padre Giovan Battista Castaldo, nella sua popolare *Vita del santissimo pontefice Paolo IV fondatore della religione de' chietni regolari*, nell'indicare tra le sue fonti la già famosa biografia scritta da Antonio Caracciolo,¹⁶ aveva letto come una sorta di manifesto

¹³ Cfr. Massimo Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma*, Bologna, 1992, pp. 7-28.

¹⁴ E il celebre memoriale «Instructione» o «Informazione mandata a papa Clemente dal vescovo teatino», vero manifesto in luce della politica della Controriforma. Il Caracciolo lo riportò per intero, con qualche prudente modifica (cfr. Firpo, *Il Compendium*, p. 130). Nella sua vita manoscritta di Paolo IV; Carlo Bromato [Bartolomeo Caravara], *Storia di Paolo IV*, 2 voll., Ravenna, 1748-1753, lo ritenne in un ampio estratto e la storiografia successiva, da Giuseppe Siles (*Historia deorum regum in congregatione condita*, 3 voll., Roma, 1650-1666) a Pastor e Leopold von Ranke, in compendio. Per l'edizione critica cfr. Monti, *Ricerche su papa Paolo IV*, pp. 57-77.

¹⁵ Su fronti dottrinali opposti, da un lato Pier Paolo Vergio nella sua edizione postuma (*Consilium de emendanda Ecclesia*, autore loquente *Petro Carapha Neapolitano olim cardinali Titiano Caracciolo e Carlo Bromato*, voliere attribuire l'intero *Consilium* al solo Giampietre Carafa: cfr. Monti, *Ricerche su papa Paolo IV*, p. 44).

¹⁶ Cfr. Giovan Battista Castaldo, *Vita del santissimo pontefice Paolo IV, fondatore della religione de' chietni regolari e memore d'altri cinquanta celebri padri che in essa fiorirono il secolo passato M.D. et hora riposano in pace*, Roma, 1615, p. 43. Castaldo, del resto, aveva avuto parte attiva nell'informare la sua stessa fonte, giacché nel 1610, in qualità di preposito dei teatini di Firenze aveva inviato a Caracciolo il testo degli *Antichi contra Moronum* da allegare al *Compendium* (cfr. Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, p. 23). Inoltre con lui, Gio-van Battista De Turo, *Historia della religione de' padri chietni regolari*, in cui si contiene la fondamento e progresso di lei infino a quest'anno 1609, Roma, 1609, e poi Giuseppe Siles, *Historia deorum regum regnantium*, fecero direttamente riferimento alla vita manoscritta (cfr. Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 153-154). Anche Carlo Bromato si ispirò dichiaratamente a Caracciolo, ma soprattutto alla biografia latina edita (*Collectanea historica de vita Pauli IV pontificis maximi*, Coloniae Ubiorum, 1612).

teatino proprio quel *Consilium* voluto dal cardinal Contarini «per rimediare efficacemente agli abusi della corte romana e serrare la bocca a i mormoratori e agli eretici».¹⁷ In effetti, la necessità di serrare bocche continuava a esistere sotto Paolo V, per esempio nelle vesti del veneziano Paolo Sarpi o degli scrittori gallicani. Ma perfino uomini fedeli al Carafa, come era Antonio Caracciolo, dovevano malinconicamente ammettere come, con papa Borghese – ben diverso da un Peretti o da un Ghislieri –, si fosse chiusa in modo definitivo una stagione della Controriforma: quella in cui la pervicacia antieretica poteva avere diritto di precedenza sopra ogni questione politica e anzi, in molti casi, era di per sé una politica autosufficiente.

Anche altri ordini di nascita recente, come i gesuiti e i barnabiti, avevano alcuni peccati e svariati peccatori da far dimenticare. E tuttavia il problema dei teatini era duplice e forse più spinoso, perché non riguardava direttamente l'ortodossia dottrinale. Non solo, come aveva dimostrato Caracciolo, essi dovevano in qualche modo affrontare l'imbarazzante eredità religiosa, diplomatica e morale di Paolo IV, che era stato tra i quattro fondatori dell'ordine nel lontano 1524; ma soprattutto toccava loro combattere, pesante come un macigno, l'anonimità sconcertante degli altri protagonisti della primissima storia teatina. Da una parte, insomma, stava una bestia nera di rinomanza eccessiva su cui la storiografia cinquecentesca si era già scatenata con varie modalità; dall'altra uno stuolo di indistinguibili colombe il cui timido tubare non era sufficiente agli scopi di propaganda dei teatini. I quali ben sapevano, grazie alla rigidità con cui applicavano la regola, di rischiare a cadenze regolari la morte dell'ordine o l'assorbimento da parte di altri, più numerosi e carismatici: un'estinzione paventata che pendeva sul loro capo come una spada di Damocle e che, peraltro, nel 1945 non aveva certo smesso di minacciarli.

2. Il problema dell'eredità chietina, come è stato fatto notare dalla storiografia più recente,¹⁸ non venne semplicemente risolto nell'espediente retorico della reticenza. Evidentemente, c'erano molti teatini ed eredi effettivi o spirituali della forte volontà di Gian Pietro Carafa che intendevano spostare la linea del conflitto dalla difesa all'attacco. Fin dai tempi della disgrazia che aveva travolto i Carafa alla morte dello zio e alla successione di Pio IV, come ha dimostrato Romeo De

¹⁷ CASTALDO, *Vita del santissimo pontefice Paolo IV*, p. 33. Miguel Gotor mi ha gentilmente prestato i suoi appunti durante il restauro del testo alla Biblioteca Vaticana.

¹⁸ Cfr. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 91-172.

Maio,¹⁹ intorno alla famiglia e ai suoi *clientes* si era levata l'intenzione di procedere immediatamente, contro la storiografia inaugurata dal Panvinio, a un restauro d'immagine, che avrebbe giovato non solo all'infelice memoria del pontefice, ma anche a tutti quelli che ne erano stati svantaggiati. Il più eclatante era stato appunto il tentativo di coinvolgere Francesco Robortello: uno sforzo compiuto invano da Flaminio Filonardi, figlio del segretario del cardinale di Napoli, quel giovinetto Alfonso Carafa che già dalla tenera età aveva manifestato la propensione a emulare, con i suoi costumi ascetici e la sua severità di moti e modi, lo zio Gian Pietro. Mentre la testa del proprio genitore giaceva sotto una taglia cospicua per ordine di Pio IV, Flaminio Filonardi, dall'esilio padovano, aveva scelto per il Robortello non quel metodo annalistico che lo storico prediligeva, ma una biografia secondo il modello di Svetonio. Fu poi Antonio Caracciolo – il primo a portare a termine una *Vita* italiana di Paolo IV, inedita e con pochi veli, e una vita latina, corretta da infinite cautele – a testimoniare che almeno tre scrittori, Gian Paolo Flavio, Oberto Foglietta e Francesco Robortello, avevano meditato di riscrivere la controversa storia di Paolo IV proprio sotto questa specie.²⁰ Il progetto di Robortello era naufragato alla morte di Alfonso

¹⁹ I rapporti tra gli esuli Antonio e Alfonso Carafa e gli intellettuali *clientes* della famiglia in seguito all'avvento di Pio IV si concentrarono nel tentativo di conservare la memoria dello zio Gian Pietro: centrale fu in questi anni il ruolo di raccordo compiuto da Filonardi. Cfr. AUBERT, *Paolo IV*, pp. 109-132, e ROMEO DE MAIO, *La mancata biografia di Paolo IV di Francesco Robortello*, «Archivum historiae pontificiae», III, 1965, pp. 339-352, ripreso in *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, 1973, pp. 121-139.

²⁰ Cfr. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 96-103, e AUBERT, *Paolo IV*, pp. 163-223. Caracciolo si proponeva di sconfiggere le narrazioni di autori italiani come Onofrio Panvinio (la prima edizione, cfr. *supra* n. 7) e Mambrino Roseo, di cui contestava il *Delle historie del mondo. Parte terza. Aggiunta alla notabile historia di messer Giovanni Turchagnola*, Venezia, 1573. Ma, per ciò che riguardava i rapporti tra Carafa e i cardinali «spirituali», riconosceva i suoi avversari storiografici soprattutto in Andrea Dudith, *Vita Reginaldi Poli Britanni sanctae Romanae Ecclesiae cardinalis et Cantuariensis archiepiscopi*, in *Epistolae Reginaldi Poli sanctae Romanae Ecclesiae cardinalis et aliorum ad ipsum*, ed. Angelo Maria Quirini, voll. 5, Brixiae, 1744-1757, vol. I, pp. 1-65, e JACQUES-AUGUSTE DE THOU, *Historiae sui temporis*, Londini, 1733. Era costretto però a considerare anche i documenti che, pur non essendo opere storiche, avevano avuto ampia circolazione manoscritta: soprattutto le relazioni al Senato e ai capi dei Dieci degli ambasciatori veneti, Bernardo Navagero e Alvise Mocenigo, redatte ai tempi del pontificato Carafa e non esattamente simpatetiche nei confronti del vecchio pontefice. A tali relazioni si era proposto di rispondere polemicamente il giovinetto Antonio Carafa in una *Apologia alla relatione fatta dal Navagero alla Repubblica veneta di papa Paolo III* (manoscritto conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli, ms X.F.35): cfr. AUBERT, *Paolo IV*, pp. 109-118. Per una bibliografia completa delle nunziature di Navagero, Mocenigo e Marcantonio Da Mula cfr. DANIELE SANTARELLI, *I dispacci degli ambasciatori veneti da Roma come fonte per la storia di Paolo IV e i Carafa*. Note su *Bernardo Navagero e Marcantonio da Mula*, «Storiadelmondo», n. 10, 2 giugno 2003, www.storiadelmondo.com.

Carafa. Senza saperlo, però, il Filonardi aveva imposto in qualche modo quello che sarebbe stato l'indirizzo non solo del Caracciolo, ma di qualche secolo di biografie di santi. Delle tre vie della storia biografica — l'orazione, la narrazione della vita, il metodo annalistico — la scelta sarebbe ricaduta su quel metodo svertoniano che era servito da modello ai primi agiografi della storia della cristianità: Atanasio con la sua vita di Sant'Antonio, Sulpicio Severo con san Martino di Tours, Possidio con sant'Agostino, Geronzio con Santa Melania.²¹ L'apologia teatina sarebbe stata per sempre una vera e propria agiografia che, in assenza della topica levitazione del santo, si proponeva di sguinzagliare testimoni viventi e defunti sulle tracce dell'odore di santità.²²

La questione se le biografie dell'ordine fossero state inizialmente concepite in vista di una causa di beatificazione di Paolo IV non è forse prioritaria. La risposta, quella che evidentemente doveva darsi Caracciolo nei tortuosi percorsi della sua coscienza di biografo,²³ è che il numero delle prove a carico del Carafa surclassava quello dei suoi meriti, che pure sembravano ai confratelli così ponderosi e evidenti. Caracciolo non aveva dubbi, né aveva mai considerato seriamente l'ipotesi che vi fossero stati fondatori dell'ordine oltre al vescovo di Chieti: le figure di Paolo Consiglieri, Bonifacio de' Colli e perfino di Gaetano da Thiene gli parevano del tutto sussidiarie all'impresa carafiana, al punto da meritare poche pagine al termine dei suoi *Collectedanea*.²⁴ Ma nelle vite di Paolo IV contemporanee a quelle del Caracciolo o di poco successive, prima fra tutti quella di Giovan Battista Castaldo Pescara, sembra piuttosto che la necessità riconosciuta dagli autori fosse quella di rinunciare all'attacco e annegare i demeriti in un' linea di difesa sostenuta, ma consapevole della difficoltà del compito. Di qui, si sa, la scarsa vivacità del ritratto di Paolo IV, ma anche alcune indicazioni preziose per quelli dei suoi tre colleghi fondatori. Si era deciso, per esempio, di lasciare in

²¹ Cfr. la voce *Agiografia*, in *Enciclopedia cattolica*, voll. 12, Città del Vaticano, 1949-1954, vol. I, p. 450; la fattura avvenne sostanzialmente con i *Dialoghi* di Gregorio Magno, che molto concedevano all'elemento leggendario e popolare.
²² Sotto Pio V i Medici sostituiscono i Carafa nella disgregazione di cui le numerose revisioni della edizione del 1568 del Panvinio; cfr. soprattutto AUBERT, *Paolo IV*, pp. 163-186, e anche Pastor, *Storia dei papi*, vol. VII, pp. 656-664.
²³ Le reticenze e i ripensamenti di Caracciolo sul tipo di biografia da consegnare alla stampa o agli archivi teatini sono testimoniate dalle correzioni per mano dell'autore alla *Vita* di Caracciolo conservata alla Biblioteca Nazionale di Torino e dal confronto con la *Vita* manoscritta: cfr. FAVRO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 105-154.
²⁴ CARACCIOLO, *Collectedanea*. Sulle figure di Paolo Consiglieri e Bonifacio de' Colli, cfr. ANTONIO CASTALDI, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948, pp. 284-286.

secondo piano il *topos* del rigore contro gli eretici, che pure la tradizione della linea Pio V-Sisto V avrebbe legittimato. Se Caracciolo non piangeva i papi inquisitori che avevano raccolto l'eredità del Carafa, i suoi confratelli meno fantasiosi e colti, come Giovan Battista Del Tufo e lo stesso Castaldo Pescara, erano stati però più realisti: la lotta all'eresia aveva avuto risvolti a dir poco inquietanti. Tali risvolti erano stati stigmatizzati nelle quattro famose regole che il chietino aveva messo in pratica in modo quasi letterale. Il Castaldo le aveva elencate rapidamente — riassumendo le lunghe e sofferite pagine del Caracciolo — a guisa di giustificazione delle purghe "intransigenti".²⁵

Prima che in materia di fede non bisognava aspettare punto, ma subito che vi è qualche sospetto o indizio di peste heretica far ogni sforzo e violenza per estirparla. La seconda che non si debba haver rispetto a niuno gran signore e simile contra coloro che cercano occultarsi o difendersi con mezzi e favori po- gran prelati che sia. La terza che nell'inquisire bisogna esser severissimo, massime contra coloro che nell'inquisire bisogna usare molta autorità e severità, e non allettargli con carezze e avvilirsi verso di loro con tolleranza e promesse. Tutte queste quattro regole o vero afortismi cattolici (che possono bene così chiamarsi) haveva egli con sodissime autorità e ragioni e vivi esempi tratti dall'antichità, fondate in tal maniera che quasi quattro femissime colonne si resero atte a sostenere immobile l'edificio di molte decisioni che si fecero e si fanno tuttavvia contra eretici.

A complemento del manifesto del primato del papa inquisitore, occorreva poi notare che il Santo Ufficio era stato istituito «accioché non havessero più ardire [...] i principii secolari di determinar punti di fede nelle loro diete nazionali si come havevano fatto in molti luoghi per l'innanzi».²⁶

Ma se il «non avere rispetto a niuno» poteva significare che lo zelo di Paolo IV aveva preso di mira non tanto i poveri e gli eterodossi di umili origini, quanto le grandi famiglie che altri, per timore, avrebbero lasciato indisturbate, era difficile negare i nessi tra il furore anti-asburgico del papa e la persecuzione inquisitoriale rivolta proprio a quei nobili, intellettuali o grandi prelati che avevano rappresentato all'epoca il partito imperiale. Il rigore morale del riformatore cattolico aveva assunto le tinte del più bieco realismo politico in funzione anti-asburgica. Caracciolo aveva ben presente questa aporia, che il *Compendium* del

²⁵ CASTALDO, *Vita del santissimo pontefice Paolo IV*, p. 44.
²⁶ *Ibid.*, p. 43.

processo moroniano gli sottoponeva senza veli, ma nella vita manoscritta in volgare aveva preferito ignorarla: anche perché, inizialmente, la sua strategia storiografica prevedeva di scaricare sui nipoti Carafa molte delle colpe – la guerra anzitutto – che, altrimenti, sarebbero pesate inevitabilmente o sulle spalle dello zio o su quelle, ancora intoccabili, degli Asburgo di Spagna.²⁷ Al termine di questa *Vita* italiana si era però accorto che una linea di difesa basata principalmente sulla fonte giudiziaria fornita dal *Compendium* era in qualche modo inadeguata al compito apologetico. Troppi paradossi si intrecciavano a rendere imbarazzante la narrazione: la linea intransigente di Pio V rappresentava la prima seria apertura a una difesa postuma di Gian Pietro Carafa, ma la prospettiva di Caracciolo non si conciliava affatto con la riabilitazione dei nipoti Carafa voluta dallo stesso Pio V, riabilitazione di cui Marcantonio Borghese, padre del nuovo papa Paolo V, era stato il principale incaricato. E nemmeno era facile ignorare che lo stesso genitore di Paolo V Borghese fosse stato uno degli avvocati difensori nella causa di Giovanni Morone, a cui il *Compendium* si riferiva: dunque l'odiato nome del cardinale milanese, uno dei principali autori di tanto scempio ereticale dei decenni passati, doveva ancora essere taciuto.²⁸ A Caracciolo, insomma, poteva non garbare di dover applicare un forzato relativismo alle nozioni di eresia, da un lato, e di malgoverno, dall'altro, ma l'analisi della storia e della attualità gli mostrava come anche l'intransigenza dei papi potesse avere mille sconcertanti sfumature e come il suo esercizio non fosse privo di rischi e ripensamenti: un'argomentata difesa di Paolo IV avrebbe finito per risultare un vero insulto ai danni di Pio V, o peggio ancora di Paolo V. Memore delle difficoltà del suo illustre confratello, senza far quei nomi ancora incandescenti che il Caracciolo aveva inserito nel suo primo progetto, Giovan Battista Castaldo aveva preferito liquidare in poche righe sincere molte spinose faccende, così come, a suo tempo, il Carafa aveva cercato di liquidare dalla scena politico-religiosa cardinali, nobildonne, imperatori e re. Il modello dei nuovi *Acta Carafae* non poteva più essere quel *Compendium* del processo di Morone che da Giulio Antonio Santoro era passato nelle mani di Caracciolo dannandogli l'anima di storico: è difficile, vedeva bene, costruire un santo con le spoglie dei suoi martiri. A conti fatti, in

²⁷ Cfr. la lettera di Antonio Caracciolo al confratello Valerio Pagano (Roma, 27 maggio 1611) citata da AUBERT, *Paolo IV*, p. 205, nota. Per la stessa ragione l'*Apologia* di Antonio Carafa aveva molto irritato lo storico teatino, il quale era contrario alla difesa dell'operato dei nipoti Carafa.

²⁸ Cfr. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, p. 95.

gloria della stirpe teatina, era d'uopo passare sotto silenzio quella frenetica attività persecutoria e la sua natura squisitamente politica, e concentrarsi sul resto.

Partendo da queste realistiche riflessioni la strategia propagandistica dei padri teatini era stata articolata su due piani ben distinti: una linea difensiva nei confronti di Paolo IV, portata avanti con estrema prudenza da Giovan Battista Del Tufo, Castaldo Pescara e Giuseppe Silos, e una linea di attacco, i cui primi pianificatori furono lo stesso Castaldo e Giacomo Dentice,²⁹ che sarebbe valsa a definire il santo della Controriforma. Il santo, sia chiaro, non *more gesuitico*, ma così come piaceva ai teatini, come lo avevano prefigurato i quattro fondatori quando l'umor nero dell'inquisitore non si faceva sentire. In questo campo fu il Castaldo, postulatore della causa di beatificazione del Thiene, a fare scuola ai successori: inaugurando, cioè, una corrente letteraria di stampo agiografico che, per la fantasia nelle variazioni, proseguiva su binari autonomi rispetto alle vite dei santi mistici barocchi ricordate da De Maio³⁰ e che giunse pressoché intatta fino a «Regnum Dei».

A difesa del Carafa si tentò di riscoprire una versione intima e affettuosa. Dal momento che, se molti nomi illustri dovevano essere taciuti, altri potevano essere pronunciati in tutta libertà, la storiografia teatina si fregiò dei ricordi inoffensivi di Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli, una coppia che nessuno si sarebbe azzardato a difendere, con pochi ammiccanti cenni al Valdés e alla sua mesfetica setta, i cui membri però non venivano ricordati. L'Ochino, soprattutto, serviva a un duplice scopo, perché la sua vicenda dava modo di dimostrare l'istinto antiereticale e al contempo la grande carità conciliatrice del Carafa e del Thiene, che avevano tentato con qualche missiva di farlo rinsavire. Non solo, cioè, il cuore d'oro del teatino aveva tentato di ricoverarlo nelle «carceri, che a spese dell'istesso Caraffa subito si munirono» ma a lui

doppo che si scoprì lupo sotto pelle d'agnello scrisse il cardinal Teatino una bella e lunga lettera latina tutta composta di parole della sacra Scrittura, nella quale parte allettandolo (perché v'era rimasto ancora speranza di lui), parte rimproverandogli l'apostasia e il pericolo dell'anima sua, e di tant'altre da

²⁹ Cfr. GIACOMO DENTICE, *Vita e miracoli del glorioso san Gaetano Thiene*, Napoli, 1655. Il Dentice, preposito dei teatini genovesi, nel 1632 aveva condiviso con il Caracciolo il timore che la *Vita* manoscritta di Paolo IV fosse data alle stampe: cfr. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 151-152.

³⁰ Cfr. DE MAIO, *Riforme e miti*, pp. 253-274.

Beccadelli aveva attribuito all'eterodosso Reginald Pole, provocando l'indignazione di Antonio Caracciolo.³⁴ Flaminio nel 1533 aveva tentato di essere ammesso nella casa teatina di Venezia per intercessione del nobile veronese Francesco Capello, ma era stato duramente scoraggiato dalle parole di san Gaetano, come credeva Gian Battista Castaldo, o più probabilmente dai toni inconfondibili del Carafa.³⁵ In virtù di questo e di voci diffuse su sue letture e frequentazioni poco ortodosse che lo avevano condotto a una frattura con il protettore Gian Matteo Giberti,³⁶ solo sei mesi più tardi Flaminio era diventato bersaglio — secondo Caracciolo, Castaldo e più recentemente Kaminski — delle affettuose sollecitudini del futuro pontefice. Il teatrino lo avrebbe sorretto negli anni di tenebra dell'eresia pregando la croce, spiccava Kaminski ignorando le secolari proteste di Caracciolo, che proprio il Pole provvedesse a salvargli l'anima. Le sue lettere, che suonano in realtà come orribili minacce per questo e l'altro mondo, rivelano secondo i biografi dell'ordine l'incondizionato amore del teatrino per l'amico in errore. In fine, proprio Carafa aveva assicurato al Flaminio una buona e cattolicissima morte, dopo essersi accettato con un piccolo *escamotage* — «conoscendo il mei polli»³⁷ — che il moribondo fosse pronto a recitare correttamente l'articolo della transustanziazione.

Il primo grande confutatore di questi affettuosi quadretti era stato lo stonico Panvino, negando che fosse esistita un'anima privata del Carafa divisa da quella pubblica e volta a una affabile e tollerante carità: «E per concluderla in poche parole questo ch'io dirò è per una certa e pubblica fama assai chiaro, ch'egli avanti al pontificato vivesse con grande opinione di buona vita e dottrina: ma di troppo severa e aspra

³⁴ Cfr. FURRO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 109-110. «Faltur igitur episcopus Beccacellus, et simul fallitur cum ait in Vita cardinalis Poli a Polo fuisse conversum ad catholicam fidem Flaminium»: era la conclusione di Caracciolo, che nelle note apposte di sua mano all'edizione latina della *Vita* conservata nella Biblioteca Nazionale di Torino si scagliava contro l'eresia del Pole e della sua setta, appresa dal manoscritto del *Compendium*, che a tutti sarebbe stata evidente «si liceret ea scribere quae in manuscriptis antiquis leguntur». Se Caracciolo, poi, dubitasse dell'apporto di Pole o dell'effettiva conversione del Flaminio, non è dato saperlo.

³⁵ GABRIEL KAMINSKI, *Marcantonio Flaminio e i chierici regolari*, «Regnum Dei», II, 1946, pp. 5-18. Sulla devozione di Francesco Capello per Battista da Crema, di cui Carafa era stato informato da Gaetano da Thiene che gli aveva mostrato una lettera del primo, cfr. ORA-ZIO M. PARMONIA, *San Gaetano Thiene e fra Battista da Crema*, «Rivista di scienze storiche», VII, fasc. 7-8, 1910, pp. 37-42. E lectio dunque sospettare che Carafa fosse costretto a vagliare con particolare attenzione le referenze che gli venivano da Capello sul conto di Flaminio.

³⁶ Cfr. MORINI, *Ricerche su Papa Paolo IV*, p. 255.

³⁷ Dal *Memoriale*; cfr. *ibid.*, p. 69.

L'ostinato non si era fatto convincere a farsi ospitare nelle prigioni di Ripetta, ma a Carafa si poteva attribuire un atto di clemenza che aveva tanto più valore quanto più intransigente era l'uomo che l'aveva concepito.³² La famosa lettera di Carafa a cui l'Ochino aveva risposto con una vera e propria «cartello di sfida», come ha indicato Gotor,³³ venne letta da Castaldo come necessaria carità verso un membro, se pur lupo sotto mentite spoglie d'agnello, del gregge napoletano. I modelli di quest'*actus* erano i padri della Chiesa, tanto quanto Francesco

Secondo il Castaldo e i suoi successori, tale manifestazione non era stata l'unica in quella vita di irrepressibile severità. Nel 1946 Gabriel Kaminski scriveva a sostegno della condotta del Carafa, conscio di una storiografia avversa al teatrino che evidentemente non considerava ancora morta. Riportava in auge una vecchia tesi: che Gian Pietro avesse sostenuto nelle infermità del corpo e della fede proprio quel Marcantonio Flaminio la cui conversione a fervente cattolico Ludovico

³¹ GIOVANNI BATTISTA CASTALDO, *Vita del beato Gaetano Thiene, fondatore della religione dei chierici regolari*, Modena, 1612, pp. 44-45.

³² Castaldo non aveva però voluto privare del tutto il Thiene dei suoi meriti antieretici; cfr. *ibid.*, pp. 95-96: «Hora lo stesso fuoco andando nel suo petto sempre più crescendo venne finalmente a dargli morte e ad incenerirlo: il che si cagionò particolarmente per esseri interrotto il sacro concilio di Trento, nel quale aveva riposte tutte le sue speranze di veder rimedio all'heresie e altri travagli gravissimi della Chiesa di Dio, e per esseri commossi in Napoli, dov'egli in quel tempo habitava, fastidiosissimi tumulti, per cagione di non volersi dal popolo ricevere il feno della Inquisitione»; e pp. 96-97: «Predicando quell'anno nella chiesa cattedrale di quella città quel detestabile hypocrita Bernardino Ochino e tenendo a sé innumerate audienze con quegli artifici di parole, di grida, d'asprissimo habito e di libertà di dire, che sogliono incasare la minima picche, porgeva destramente il veleno dell'heresie alle più incaute genti. Ma il nostro Gaetano nell'udirlo alcuna volta incominciò a scoprire che in alcuni punti pizzicava del luterano, del che più si chiamò osservandolo poi a bello studio: così tosto ne diede ragguaglio al cardinal Teatino, che appreso di Paolo III stava appunto ordinando le cose del sommo tribunale dell'Inquisitione: e quindi ne venne tal provvigione, che smascheratosi l'empio e lasciata la veste d'agnello, si dichiarò rapacissimo lupo e fuggendo in paesi d'heretici, lascio libera da quella mortal peste la città di Napoli».

³³ La missiva del Carafa non aveva carattere privato, ma era stata destinata alla diffusione: Gotor, *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa: un cartello di sfida di Bernardino Ochino ai cardinali Campeggio e Cinquini*, estratto da «Archivio italiano per la storia della pietà», XII, Roma, 1999.

natura e d'un animo troppo nel suo parere ostinato. Per la qual maniera di natura intrattabile non sapeva egli con gl'altri, né gli altri con esso lui accomodarsi». ³⁸

3. Ma i biografi avevano un altro argomento con cui dimostrare l'intima dolcezza del teatino: il rapporto di tenace amicizia con san Gaetano, conosciuto molto giovane tra i proseliti e i frequentatori della confraternita del Divino Amore. Secondo il Castaldo, Gaetano aveva espresso all'amico Bonifacio de' Colli la propria volontà di fondare un ordine religioso e, poco dopo, Gian Pietro Carafa «acceso di voglia d'esser anch'egli nel numero di questi promotori d'opera così santa, andò a ritrovare il beato Gaetano, approvando la determinazione fatta, e dolcemente dolendosi con esso lui che non gli avesse comunicato il suo pensiero, essendo ch'egli ancora l'aveva tale; e perciò se gli offeriva nell'istessa vocazione». ³⁹ Alle difficoltà postegli dal giovinetto, che credeva fosse necessario per l'amico rinunciare al vescovato di Chieti, il già maturo Carafa s'era arrestato una frazione di secondo, ma non di più, «perché gli si gettò innanzi in ginocchioni, protestandogli quasi con minacce che se non cedeva al suo desiderio gli avrebbe il giorno del giudizio dimandato conto dell'anima sua». ⁴⁰ Dal momento che il chietino raramente minacciava invano, Gaetano s'era persuaso a farlo partecipe del progetto, e insieme come quarto compagno essi avevano scelto «Paolo Consigliero fratello del già cardinale Battista Consigliero; la qual famiglia romana è la medesima che la Ghisiliera, da cui ha il mondo havuto un papa Pio V»: la cui ortodossia, vale a dire, godeva di brillanti referenze in ambito inquisitoriale. A differenza del Caracciolo, il Castaldo teneva a sfumare la manifesta inferiorità di Gaetano e la sua sottomissione alla ferrea volontà del teatino nell'impresa della fondazione dell'ordine. Era più conveniente che ad avere l'idea del concepimento fosse stato il dolce e devoto giovane di buona famiglia che si era segnalato nelle pratiche di carità in ben tre città, da Vicenza a Venezia e infine a Roma, e in tre analoghe confraternite e che, successivamente, era stato luogotenente delle azioni riformatrici ideate dal Carafa senza mai prendere parte diretta all'attività repressiva. Gaetano era asceta sublime, anoressico per vocazione divina, le mani perenne-

³⁸ ONOFRIO PANVINIO, *Paolo IV pontefice CCXXII creato del 1555 a 13 di Maggio, in Le vite de' pontefici di Bartolomeo Platina cremonese parte seconda, da Sisto IV sino al presente pontefice Benedetto XIII descritte da Onofrio Panvinio*, Venezia, 1730, p. 547.

³⁹ CASTALDO, *Vita del beato Gaetano da Thiene*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 25-26.

mente infilate nelle piaghe degli incurabili, madido delle lacrime che la contemplazione del crocifisso gli procurava. La sua virtù aveva plasmato le regole dell'ordine secondo quelle clausole aggiuntive che non lo rendevano molto appetibile: che cioè la povertà dei teatini dovesse essere estrema agli occhi del mondo e nel privato della cella. Dopo qualche pericoloso avvicinamento a fra Battista da Crema, errori giovanili estirpati e cancellati dalla vigile sollecitudine del Carafa, qualsiasi tentazione di sapore mistico-esoterico, che non fosse una generica tensione a quell'«odio di se stesso» che gli riusciva così bene, gli era estranea. ⁴¹ La preoccupazione degli eretici, che pure faceva parte del costume teatino, non aveva turbato più del dovuto la sua cristallina percezione del mondo. Se qualche tentazione eterodossa gravava sulla coscienza di Gaetano da Thiene, fatti che risalivano ai primi anni venti, il secolo non ne era più a conoscenza. La sottomissione vera o presunta a una tale autorità devozionale – doveva aver pensato il Castaldo – finiva con il giovare molto all'immagine stessa del vescovo di Chieti.

Sugli stessi argomenti, qualche decennio dopo, si era fondata la rabbiosa difesa di Francesco Maria Maggio contro gli attacchi del gesuita Sforza Pallavicino alla memoria di Paolo IV. ⁴² L'*Inculcata vita* era una estenuante biografia costruita di citazioni di padri gesuiti a cui il parco commento dell'autore giungeva quasi superfluo: ancora una volta venivano trovate le illustre origini dei teatini nel divino amore di Carafa

⁴¹ In realtà il rapporto che legava Battista da Crema a Gaetano era stato inizialmente molto intenso e risaliva ai tempi del sodalizio di San Girolamo a Vicenza, quando il giovane Gaetano aveva eletto Battista come «constantem vitae moderatorem». Secondo GIOVANNI BATTISTA CARACCILO, *Vita Caietani Tienis*, Pisis, 1738, pp. 17-20, i primi spostamenti del giovane a Verona, Vicenza, Venezia e infine Roma avevano assecondato i desideri di Battista. Addirittura, l'edizione veneziana del 1542 della *Via della aperta verità* (la prima edizione era del 1525) conterrebbe una lunga lettera senza data al Thiene, una sorta di sintesi dei precetti miranti all'«odio di se stesso» mediante gradi successivi di ascesi e consapevolezza del divino: cfr. PREMOLI, *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Roma, 1910, e *Id.*, *San Gaetano Thiene e fra Battista da Crema*, pp. 41-66. Carrara riferiva la lettera con cui, il 18 gennaio 1534, Gian Pietro Carafa aveva commentato a Gaetano Thiene il decesso di fra Battista: poche parole tra l'infastidito e il sarcastico – ma anche, forse, una velata ammonizione al confratello – per definirne la morte «extra gremium religionis»: cfr. *ivi*, p. 39 (anche se Premoli nega ogni riferimento all'eterodossia di fra Battista), e il capitolo dedicato alle origini dei barnabiti e a Paola Antonia Negri da MASSIMO FIRPO, «Disputar di cose pertinenti alla fede». *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, 2003, pp. 67-120.

⁴² Cfr. FRANCESCO MARIA MAGGIO, *De sanctissimi pontificis Pauli IV inculcata vita disquisitiones historicae [...] clarorum scriptorum e Societate Iesu testimoniis ac elogiis explicatae*, vol. I, Neapoli, 1672. Cfr. anche la precedente *Difesa del gloriosissimo pontefice Paolo IV dalle nuove calunnie del moderno scrittore, ovvero Sommario d'una più lunga risposta all'autore della lettera scritta al signor Gianluca Durazzo*, dato in luce da Francesco Velli (pseudonimo del Maggio) a Torino nel 1658.

per Gaetano e negli amichevoli rapporti con personaggi di nota fama e carità, come lo stesso sant'Ignazio, come Girolamo Miami, fondatore dei Somaschi. A titolo cautelativo, lo stesso Sforza Pallavicino era citato a testimonianza della purezza e della somma utilità dell'edificio della Santa Inquisizione. A che valeva criticarne gli effetti secondari quando tale era stato il beneficio che la cristianità intera ne aveva ricevuto?

Se non era facile trasformare in miele gli umori velenosi del Carafa, la definizione del santo teatino pareva, per certi versi, ancora più ardua. I padri si trovavano nella non agevole situazione di dover togliere molto snialto al corrusco cardinal chietino e a doverne aggiungere a inspidi personaggi, stimabili per condotta ma poco noti: Gaetano da Thiene, Bonifacio de' Colli, Paolo Consighien. C'era poi quella altra tema di perfetti, in verità perfetti sconosciuti: Andrea Avellino, Paolo Burali d'Arezzo e Giovanni Mannoni.⁴³ Restava, un poco in disparte, il cardinale numero cinque, il cardinal di Trani Bernardino Scotti: in effetti, la legazione presso Carlo V a seguito dell'*Interim* (1548), la rapida carriera in curia sotto Paolo IV, il suo zelo di inquisitore e i suoi successi rivolgenti nella fase finale del concilio e nell'indice tridentino, lo rendevano un personaggio politico di estremo interesse per il secolo, ma un santo poco appetibile.⁴⁴ Dagli ultimi anni del Cinquecento, scomparsa ormai per intero questa prima generazione di prepositi e vescovi teatini, i confratelli avevano deciso di farne una piccola schiera di venerabili e beati da avviare alle cause di canonizzazione. Questa tendenza era stata assecondata dai mutati umori della curia in materia di culti nei primi anni del pontificato di Paolo V, quando, per una decina d'anni, il rigore della congregazione dei Beati in merito alle devozioni che gli ordini rinnovavano per i propri aspiranti santi si era attenuato.⁴⁵ I teatini avevano colto l'occasione e si erano impegnati in una vicenda-vole e mutua beatificazione: mentre gli stonici dell'ordine raccoglieva-

⁴³ Per una bibliografia su Giovanni Mannoni cfr. soprattutto Silvio Tramontin, *Beato Giovanni Mannoni, in Santi e beati veneziani. Quamanta profili*, a cura di Giovanni Musolino, Antonio Niero, Silvio Tramontin, Venezia, 1963; Bernardino Lavagni, *Beato Giovanni Mannoni teatino, grande apostolo e insigne benefattore*, Napoli, 1963; Ciro Linau, *Il beato Giovanni Mannoni noni nel quarto centenario della sua morte (1562-1962)*, «Regnum Dei» (numero speciale monografico), Roma, 1963.

⁴⁴ Cf. Bartolomeo Mas, *El padre Bernardino Scotti y la legación de Paulo III a Carlos V en 1548*, «Regnum Dei», III, 1947, pp. 182-195. In particolare, il Caracciolo chiedeva ai confratelli di usare prudenza nel divulgare le parti della sua vita manoscritte che riguardavano la partecipazione di Bernardino Scotti alla spinosa vicenda dell'*Interim* di Carlo V: cfr. Fiapo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, p. 150.

⁴⁵ Cf. Miguel Gotor, *I beati del papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, 2002, pp. 203-253.

no voci sulla santità di Andrea Avellino, quest'ultimo era stato spronato a cercare testimonianze del beato Mannoni,⁴⁶ e ai decrepiti e ciechi Erasmo Danese e Giovanni Antonio Prato era stata cacciata in mano la penna perché scrivessero dell'ardente zelo di quell'adolescente Gaetano che avevano conosciuto, e la cui memoria si andava perdendo.⁴⁷ Durante gli anni della svolta capitanata da Paolo V e Roberto Bellarmino, l'inquisizione era stata costretta a derogare al rigoroso controllo sulla devozione attribuita ai santi presunti e lo stesso pontefice si era mosso in difesa del culto di Gaetano. Alla luce di questo chiaro di luna, di colpo, gli ottuagenari teatini che potevano risultare, in un processo informativo, testimoni diretti o indiretti — *de auditu a videntibus*, come si diceva per la generazione successiva al canonizzando — erano stati reclusi spietatamente per fissare sulla carta tutti gli odori di santità. Occorreva narrare la leggenda biografica di uomini che quasi mai avevano accompagnato un notevole profilo intellettuale con una spirituale feconda, una vita moralmente ineccepibile con sottigliezza dottrinale o volontà di riflessione ecclesiologica. Pochi i miracoli, rare e insibili le visioni. Questo poteva servire a tener buono il Sant'Uffizio, ma l'impressione sconcertante doveva essere che, anche presi tutti assieme, costoro non bastassero a fare un vero santo: un Juan de la Cruz, per intendersi. Ma ciò non valse, fino agli anni quaranta del XX secolo, a scoraggiare l'assiduità dei biografi. I santi presunti, quando anche avessero avuto qualche spessore intellettuale e qualche passione teologico-dottrinale, vennero ridotti dallo zelo dei confratelli e da una operazione propagandistica di rara efficienza, a delle melesse statuite da prespete barocco, gli occhi e le mani rivolte al cielo. L'esatto contrario del Carafa, immortalato d'ufficio con lo sguardo ben fisso innanzi a sé e il dito indice puntato verso immaginari eretici.⁴⁸ Quest'orda celestiale era stata destinata a una devozione povera e incolta, a raccogliere i baci e le carezze dei lazzari, i sospiri delle popolane, i fioretti dei plebei veneziani.⁴⁹

⁴⁶ Cf. FRANCESCO ANDREU, *Sant'Andrea Avellino primo biografo del beato Giovanni Mannoni*, «Regnum Dei», XVIII, 1962, pp. 164-170.

⁴⁷ Cf. Ib., *La relazione di don Erasmo Danese su san Gaetano Thiene*, «Regnum Dei», I, 1945, pp. 8-17, 60-72; e Ib., *La relazione del padre don Giovanni Antonio Prato su san Gaetano Thiene*, *ibid.*, pp. 116-132.

⁴⁸ GIOVANNI BATTISTA CASTALDO, *Icones sanctorum et illustrium virorum qui ab Ecclesiae nascentis exordio usque ad supernos saeculi tempora in variis oribus partibus Clericorum regulantium institutum omnium primum fundaverunt restituerunt*, Romae, 1620.

⁴⁹ Era esattamente il tipo di devozione contro la quale si era schierato Gian Pietro Carafa quando aveva scritto a Gian Matteo Giberti in merito alla necessità di eliminare dal breviario le letture delle vite dei santi, chiedendo retoricamente: «Quale stomaco deve sopportare tante

Era stato lo stesso Castaldo a portare le prime tavolette di *ex voto* al sepolcro di Gaetano, segnalandolo inequivocabilmente alla devozione popolare: ignaro, certo, che di lì a poco le spoglie dell'anoressico asceta sarebbero state seppellite dallo zelo dei fedeli di polli e maiali, conigli, asini vivi e cavalli, tome e soppressate, perfide sfide ai digiuni dei teatini di San Paolo. In un lasso di tempo sorprendentemente breve, quasi incredibile in quella stagione inaugurata dalla severità dei cosiddetti «decreti di Urbano VIII» in materia di santità, Gaetano da Thiene (1629) e Andrea Avellino (1624) erano stati beatificati dal papa – incontrando meno difficoltà di Pio V⁵⁰ –, mentre a Giovanni Marinoni, che non ce l'aveva fatta, il culto di beato sarebbe stato tributato dal suo stesso ordine.⁵¹ Più di un secolo avrebbe fatto attendere invece la beatificazione di Paolo Burali, grande ispiratore di Giulio Antonio Santoro, forse per le sue passioni giurisdizionaliste: e questo nonostante il processo fosse stato aperto da Decio Carafa due mesi prima della beatificazione dell'Avellino.⁵²

4. L'operazione apologetica, a differenza di quelle condotte dai gesuiti nei confronti del proprio ordine, fu volutamente dispiegata su un unico livello, e cioè nella costruzione di una santità contrapposta al modello del religioso umanista ma anche sostanzialmente estranea alle virtù eroiche dei santi moderni e debitrice, invece, dei paradigmi delle agiografie medioevali. Seguaci dei consigli evangelici, confessori e semi-martiri, asceti e nemici della *superba sapientia*, dispensatori di virtù miracolose di immediata fruizione, innamorati dell'*officium*, i quattro fondatori erano stati la quintessenza di tali paradigmi.

Svetonio era, si è detto, il modello storiografico che aveva imposto agli storici post-conciliari un altro tipo di Inquisizione: la raccolta dei

sciocchezze e sogni di libri apocrifi e tante bugie e tante indegnità?»; cfr. SILVIO TRAMONTIN, *I teatini a l'oratorio del Divino Amore a Venezia*, in *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica*, a cura di Giuseppe Gullino, Venezia, 1990, p. 10.

⁵⁰ Cfr. MIGUEL GOTOR, *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio, in L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, 2000, pp. 282-287. Sullo zelo dell'arcivescovo di Napoli Decio Carafa per i processi di beatificazione dei primi «servi» teatini cfr. DE MAIO, *Riforme e miti*, pp. 283-293.

⁵¹ Cfr. GABRIEL LLOMPART, *Los testimonios para la beatificación del padre Giovanni Marinoni*, «Regnum Dei», XXX, 1974, pp. 112-206.

⁵² Le tesi di Paolo Burali, illustrate soprattutto nel rapporto epistolare con Carlo Borromeo erano centrate sulla difesa dei privilegi della Chiesa, intesi come i diritti del papa, cfr. DE MAIO, *Riforme e miti*, p. 267. Sulla beatificazione di Paolo Burali cfr. GIOVANNI PAPA, *Una complessa causa di beatificazione. Il beato Paolo Burali d'Arezzo*, «Regnum Dei», XXXIII, 1977, pp. 391-444. Sulla figura del Burali cfr. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, p. 40, e FRANCO MOLINARI, *Epistolario del beato Paolo Burali*, «Regnum Dei», XXXII, 1976, pp. 3-23.

meriti, delle prove a favore, l'interrogazione dei testimoni in vista delle cause che avrebbero fatto dei primi teatini santi e beati. I primi agiografi della Chiesa avevano dato però più precise coordinate per definire una vita in odore di santità. E soprattutto nelle biografie del Castaldo che appare in bell'ordine, rispolverato e un poco riattato, il catalogo di quei *topoi* agiografici che avevano costituito le vite dei santi medioevali: prima fra tutte la vita di sant'Antonio scritta da Atanasio che, non a caso, assecondava la logica teatina identificando la perfezione⁵³ con l'esempio della comunità pentecostale.⁵⁴ Le vite di Andrea Avellino, quelle di Gaetano da Thiene e quelle di Giovanni Marinoni sono sostanzialmente costruite sulla base di queste indicazioni. Una nascita da illustre e nobile casata e il dispiegarsi di precoci virtù prettamente teatine. A seguire, studi secolari: diritto, nel caso di molti teatini. Finalmente, la fuga dal mondo e la rinuncia a tutti i privilegi della loro condizione nella scelta della vita regolare.⁵⁵ Lo spiegamento totale della provvidenza divina nelle prime meritevoli azioni e nell'incessante pratica di devozione. Un'incrollabile fede controriformistica nella infallibilità papale e nella eroicità dell'obbedienza incondizionata.⁵⁶ Una maturità trascorsa nell'esercizio delle virtù comunitarie teatine: il superamento di prove cruciali e l'elargizione di qualche miracolo non troppo vistoso. L'approssimarsi della fine con l'accentuarsi dei miracoli. La buona e preziosa morte, così com'era stata definita dai canoni medioevali, come corollario di una buona vita.

Mentre dalla seconda metà del Cinquecento i martirologi e gli *Acta sanctorum* tendevano a venir sottoposti alle armi della critica,⁵⁷ le virtù

⁵³ In senso tecnico: perfezione nella vita religiosa.

⁵⁴ Cfr. la recente edizione di ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio. Detti, lettere di Antonio abate*, a cura di Lisa Cremaschi, Milano, 1995, lib. I.

⁵⁵ I biografi raccontano che il più mondano tra i santi teatini, Andrea Avellino, si era convertito alla perfezione della vita religiosa quando, principe del foro ancorché prete, si era trovato costretto a mentire in tribunale per favorire un amico. Cfr. R. LECHAT, *La «conversion» de saint André Avellin*, «Regnum Dei», III, 1947, pp. 204-211.

⁵⁶ Sul rapporto dei santi della Controriforma con l'infalibilità papale, nella *translatio* del concetto di «gloria della Chiesa», cfr. DE MAIO, *Riforme e miti*, pp. 266-268.

⁵⁷ ANTONIO P. FRUTAZ, *Sirleto e la riforma del Messale romano di San Pio V*, «Regnum Dei», XXX, 1974, pp. 84-111. La riforma del *Martyrologium Romanum* fu affidata nel 1580 a una commissione presieduta da Guglielmo Sirleto, alla quale venne chiamato a collaborare Cesare Baronio. Le *Annotationes* di Baronio seguirono nel 1586 in seguito alle polemiche. Poco più tardi, Jean Bolland fu iniziatore ufficiale degli *Acta sanctorum* (la prima edizione del 1643, con i santi di gennaio, apparve ad Anversa). Gesuita, trasferitosi ad Anversa nel 1630, raccolse l'eredità di Enberto Rosweide di Utrecht, che aveva raccolto per anni documenti sui santi senza arrivare a una pubblicazione sistematica di vite di santi emartiri e dei misteri di Gesù e della Ma-

eroiche e individualiste dei santi gesuiti barocchi sembravano doverci imporre come chiave di volta dell'agiografia controriformista. Ai teatini l'individualismo era estraneo, così come la mistica e l'anacoretismo; in aggiunta, fino alla morte di Andrea Avellino le fosse comuni preludevano, almeno in teoria, il culto del cadavere.⁵⁸ A supposito del santo *more theatino* stava però il fatto che lo zelo di Paolo IV e della generazione di «intransigenti» avesse stravolto i parametri per la valutazione di un grande uomo di Chiesa, del vescovo e del cardinale perfetto: erano elementi diversi da prima quelli che servivano a creare le origini illustri di un religioso. Se i delin mistici erano deplorati con sempre maggior negore o addomesticati nel processo di canonizzazione,⁵⁹ la cultura e la sottigliezza speculativa, la volontà di ricerca e discussione sui grandi temi della dottrina cristiana potevano ancora essere tollerate, sebbene in forme ben diverse da quelle che erano in auge ai tempi del Contarini o del Pole: ma nulla esse potevano se paragonate a una lunga pratica di mortificazione della carne e dello spirito, all'incessante applicazione della carità. I teatini, si intenda, erano uomini di cultura e maestri severissimi delle giovani reclute dei Collegi, che erano obbligati ad eccellere nella loro peculiare e impervia *ratio studiorum*, a sapere di greco e di ebraico. Ma quella che governava l'immagine del grande religioso della Controriforma era una logica, potremmo dire, privata e sottrante, anziché additiva: il giusto, nella sfera privata ma di riflesso in quella pubblica, tra le mura di una casa dell'ordine come nel governo episcopale del suo gregge, tornava a essere l'asceta o il santo della letteratura agiografica medioevale, tanto più santo quanto più capace di privarsi del mondo, delle cose corporali, dell'orgoglio e della identità propria del mondo, delle cose corporali, dell'orgoglio e della identità di essere umano e della sapienza umanistica. Tutto questo si sposava a meraviglia, ovviamente, con la regola quasi spietata dei chierici regolari teatini, stabilita tra mille stupori curiali l'anno della fondazione dell'ordine: quella che imponeva di sopravvivere *de alian et evangelio*, che il

donna, così come si era prefissato. Accolse dopo poco la collaborazione di Goffredo Fenschen, che affiancò ai soli problemi filologici con cui l'opera era intenzionalmente partita (collezioni e completamento degli *incompleti*) altre questioni sollevate dalla natura dei documenti studiati: storia, cronologia, topografia, fonti e paralleli letterari. Altri si aggiunsero. In quest'ottica, compilando le vite dei santi di aprite essi andarono a toccare la veridicità di sant'Alberto Raperoch, fu condannato dall'*Inquisitione* spagnola. Ma, a differenza dei carmelitani, su questo piano i teatini erano poco attaccabili, grazie anche alle origini meno remote. Cfr. la voce *Marinologi*, in *Enciclopedia cattolica*, vol. VIII, pp. 1783-1786.

⁵⁸ Cfr. De Maio, *Riforme e miti*, pp. 253-274 e 275-282.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 271-274. Cfr. Firpo, «*Disputar di cose pertinenti alla fede*», pp. 67-120.

volleva spogli di qualsiasi proprietà privata e comune, privi persino della possibilità di mendicare o di questuare donazioni, votati al perenne servizio dei poveri, degli incurabili e degli ultimi della terra, e dunque impossibilitati a trovare generosi sovventori; condannati a pane, acqua e quasi null'altro, ma che potevano sostituire la nutrizione con un'essenziale adorazione della croce, come lo stesso Gaetano da Thiene aveva entusiasmamente proposto e ottenuto. Il giusto vivrà per fame, sembravano aver sancito i padri fondatori. Nel 1524, nel chiedere al papa il permesso di consacrarsi al servizio della riforma del clero secondo i consigli evangelici, i quattro erano stati guardati come reditivi e poverelli di Francesco.⁶⁰ L'agiografia teatina rileva ancor oggi le reazioni di Clemente VII, che aveva dichiarato di non aver mai visto nulla di più santo di quegli illustri straccioni, e che con il breve *Exponi Nobis* del 24 giugno 1524 aveva loro concesso l'esercizio della riforma cattolica, l'esenzione canonica,⁶¹ libertà illimitata nello stabilire statuti e costituzioni e nella celebrazione degli uffici,⁶² il godimento dei privilegi riservati ai canonici regolari lateranensi.⁶³

⁶⁰ La lettera, riportata da Martin Sannudo e inviata da Gian Maria Cortesi a Francesco de Trazzillo, descriveva così i teatini nel primo periodo romano anteriore al sacco del 1527: «*poverti de robba, nudi di ogni facoltà propria, se vive amore Dei [...] come al tempo di Pietro [...] a confessar Christo cum il efficit et non cum parole [...] Tutte le opere pie, monasteri, conventi, hospitali, derelicti, passano per le mani di sti padri [...] Ogni di di questi padri se vanno a reformando meglio in Christo che del viver, costumi, vita, religion, devoto, obediencia, humilitation, contemplation et oration*»: cfr. TRAMONTIN, *I teatini*, p. 81. In René A. M. De Mauro-Lavigne, *Giulio Savanore, San Gaetano Thiene e la riforma cattolica italiana*, Roma, 1911, pp. 264-266, è riportato il breve di Clemente VII, redatto da Jacopo Sadoleto. I consigli evangelici si differenziano dai precetti: segue il precetto evangelico chi voglia conseguire la vita eterna, mentre i consigli sono riservati a chi cerchi non solo la salvezza ma la perfezione (propria degli istituti religiosi). I consigli non coincidono con i tre voti degli ordini religiosi, ma i voti ne sono in effetti una causa diretta e l'estrema sintesi: cfr. la voce *Consigli evangelici*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. II, coll. 1634-1635.

⁶¹ L'esenzione canonica è l'esenzione dal subire l'autorità dell'ordinario del luogo di appartenenza, per dipendere in prima battuta dall'abate o dal preposito: nel caso dei teatini, dall'autorità pontificia.

⁶² I teatini inizialmente non avevano statuti scritti di loro pugno dai fondatori. Le *Constitutiones congregationis Clementinum regulatum* vennero pubblicate a ottanta anni dalla fondazione, nel 1604, con un breve di approvazione di Clemente VIII (28 luglio): esse contenevano le regole ispirate dal fondatore e gli statuti e regolamenti elaborati nei capitoli generali. Ma gli statuti teatini sostengono che si trovassero in nuce in una famosa lettera di Bonifacio de' Colli a Gian Matteo Giberti: cfr. FRANCESCO ANDREU, *La regola dei Chierici regolari nella lettera di Bonifacio de' Colli a Gian Matteo Giberti*, «*Regnum Dei*», II, 1946, pp. 38-53.

⁶³ Cfr. la voce *Canonici regolari*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. II, coll. 46-63. È l'ordine canoniale della basilica lateranense, stabilito dal sinodo Lateranense negli anni 1059 e 1063, che nel XV secolo scelse di ispirarsi alla *Devoto Modestia*. In origine i canonici erano solo i chierici iscritti nell'elenco locale di un chiesa o presbiterio del vescovo: furono detti «cano-

L'aspetto dimesso, le cotte di panno grezzo e il berrettino a croce avevano fatto ammutolire di ammirazione un po' livida la Roma dei chierici gaudenti. Ma l'astinenza è spesso nemica della notorietà e della pubblicità: a meno che, ovviamente, non sia adeguatamente propagandata. Meno morigerati e spesso più elitisti, alla fine del secolo XVI gesuiti, oratoriani e cappuccini sembravano essere stati più bravi nelle loro campagne di promozione. La rimonta dei teatini non si sarebbe però fatta attendere. L'ordine era destinato a non avere grandi teologi e una sola opera devozionale paragonabile agli *Esercizi*, il *Combattimento spirituale* dello Scupoli.⁶⁴ Ma le peculiarità del sobrio santo teatino, un santo confessore appena tinto (contro il santo gesuita) dei colori del santo martire – secondo le ripartizioni classiche dell'agiografia – avevano un grande potenziale di seduzione e, non ultimo, un notevole effetto tranquillizzante nei confronti della curia. L'operazione funzionava: nonostante gli interventi inquisitoriali su altri candidati, il culto di Gaetano e Andrea Avellino era proseguito senza grossi intoppi e lo stesso Urbano VIII aveva beatificato il Thiene con il breve del 1629.⁶⁵

La vita di Andrea Avellino del Castaldo, tributaria della faconda spudoratezza della *Legenda* di Iacopo da Varazze e della *Legenda maior* e *minor* di san Bonaventura, mostra forse l'unico tentativo di un biografo teatino di mescolare le virtù teatine a quelle gesuite. Andrea era stato, suo malgrado, più mondano dei confratelli, e occorreva che in lui si spiegasse tutto il dramma liturgico di santa Teresa o Juan de la Cruz, in cui il bene e il demonio si fronteggiavano nelle vesti di attori protagonisti. La sua singolare sepoltura (il «sepolcro glorioso» di Isaia XI, 10), lontana dalle fosse comuni teatine, meritava d'essere segnalata come gran teatro di devozione e di meraviglie.⁶⁶ A dispetto delle ansie del

nici regolari» quando sant'Agostino li rese «monaci cittadini», imponendo loro di assumere le regole monastiche.

⁶⁴ Il *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli ricalcava il modello del *miles christianus* tanto caro ai gesuiti, ma il riferimento esplicito era alla spiritualità di Andrea Avellino: cfr. BARTOLOMEO MAS, *La espiritualidad de san Andrés Avellino*, «Regnum Dei», XIV, 1958, pp. 155-156. Sulla storia delle edizioni dello Scupoli cfr. gli studi dello stesso MAS, *Le edizioni del «Combattimento spirituale» dal 1589 al 1610, vivente il suo autore*, *ibid.*, LI, 1996, pp. 159-194; *La atribución del «Combate espiritual» a Juan de Castañiza*, O.S.B. (f. 1599), *ibid.*, XIII, 1957, pp. 24-38; *Fondamenti teologici del Combattimento spirituale*, *ibid.*, VIII, 1952, pp. 21-40; e *Lorenzo Scupoli e il «Combattimento spirituale»*, *ibid.*, XLVI, 1990, pp. 3-30.

⁶⁵ Già nel 1615, grazie al diretto intervento di Paolo V e Bellarmino, l'Inquisizione si era pronunciata favorevolmente sul proseguimento della devozione tributata a Gaetano: cfr. GOTOR, *I beati del papa*, pp. 244-246.

⁶⁶ Cfr. la *Nota delli voti et offerte che sono venuti al sepolcro del beato Andrea Avellino chierico*

Sant'Uffizio, a un cinquantennio dalla morte del Carafa e dall'assalto popolare al carcere di Ripetta, i teatini potevano finalmente permettersi la consapevolezza di una morte degna di menzione. Andrea, secondo il Castaldo, «nasce, s'alleva e in giovinezza dimostra virtù eroica»: vale a dire una capacità di resistenza alle femmine superiore a quelle dei santi medioevali, giacché «essendogli [...] tese più volte insidie dalle donne per rubbargli il tesoro della sua castità, sempre, col divin aiuto, seppe liberarsi da quei pericoli e mantenere il candore della sua purità illibato». Se per i padri fondatori, forse meno avvenenti, resistere era stato più facile, tale inespugnata castità meritava pagine di dettagli sui turbamenti che la bellezza di Andrea causava alle malcapitate, giovani o più mature. A costoro il santo, chietinamente, prometteva di concedersi, per poi lasciarle attendere invano nella sua cella mentre si dava a una dignitosa fuga.⁶⁷ Il teatino Castaldo doveva essere convinto che, per parafrasare l'illustre predecessore Carafa, gli erotici si voleno trattare da erotici.⁶⁸

A tali resistenze si era accompagnata la fuga dalla mondanità culturale (il foro); la pratica di mortificazione del suo bel corpo; l'assunzione degli ordini sotto la guida dei teatini; l'umiltà nel far fronte ai suoi doveri di novizio (la cura caritatevole prestata a un vecchio pazzo, che lo aveva poi malmenato per tutto ringraziamento). Nell'ottenere la prepositura di San Paolo di Napoli e il trasferimento in Lombardia, egli aveva dimostrato grandi capacità pedagogiche con i novizi a lui affidati, che aveva tenuti lontani dalle tentazioni che sappiamo. La grande cura dei suoi confitenti era sfociata nel persuaderne alcuni a lasciare il mondo: mentre, parallelamente, i miracoli di guarigione e le profezie avveratesi lo avevano rivelato ai più come vero santo. Ai numerosi attentati contro la sua vita aveva saputo sfuggire, una volta usando l'astuzia, altre per il rispetto evocato dalla sua santità. Aveva perdonato senza riserve chi gli aveva ucciso un nipote, rinunciando alla legittima vendetta. Nella preghiera aveva avuto visioni di Cristo, mentre nella malattia era stato visitato nientemeno che dai santi Agostino e Tommaso. Tale sfoggio di virtù stoiche non aveva eguale nelle biografie di Paolo IV,

regolare dal dì 11 novembre del 1612 giorno anniversario del suo felice passaggio, 4 anni dopo la sua morte, con una *Nota delle persone e dei giorni nei quali sono state dette cose offerte*, conservata nell'Archivio di Stato di Napoli, *Monasteri soppressi*, n. 1180, citata da DE MAIO, *Riforme e miti*, p. 269.

⁶⁷ Cfr. GIOVAN BATTISTA CASTALDO, *Della vita del padre don Andrea Avellino chierico regolare. Breve relatione*, Napoli, 1613 [ma 1614], p. 2.

⁶⁸ Cfr. MONTI, *Ricerche su papa Paolo IV*, p. 59.

che pure, si riconosceva, aveva affrontato grandi prove: non solo, se-
condo il Castaldo, il desiderio spasmodico e irrealizzato di veder naper-
to il concilio; ma quel vero martirio che aveva subito durante le per-
secuzioni attuate dai soldati luterani a danno dei quattro fondatori, l'an-
no funesto del sacco di Roma.

Per il Castaldo l'atto finale della buona morte di Andrea poteva es-

sere narrato a imitazione di un altro genere medioevale, il dramma
liturgico, che invece veniva smorzato nelle morti sobrie dei beati Gae-
tano e Giovanni Marimoni.⁷⁰ Negli ultimi momenti il santo aveva resi-
stito al demonio che gli si era fatto innanzi nelle vesti di uomo brutti-
simo per rapirgli l'anima e si era illuminato di splendidi raggi nella
vittoria sul maligno. Il santo cadavere non solo non si era corrotto ra-
pidamente, come aveva testimoniato la diagnosi del medico Giulio la-
solino,⁷¹ ma aveva continuato a lungo a sanguinare, mentre il sangue
raccolto in ampolle ribolliva spontaneamente, somministrando guan-
dioni. Numerose e miracolose, le apparizioni dopo la sua morte aveva-
no confortato i suoi proseliti. Ben diversa, ma più naturalmente teatin-
a era stata per Castaldo la morte di Gaetano, il cui cadavere si era prodot-
to nel sobrio miracolo della cessazione dei tumulti popolari, sollevatisi a
Napoli al tentativo di introdurre l'Inquisizione. L'idea che Gaetano si
fosse sacrificato a Dio per amore della lotta antiereticale era in effetti
alquanto farraginosa, e a Napoli rischiò di essere accolta in modo un
po' tiepido per numerosi motivi, alcuni prettamente giusdizionalistici.
Del resto, il biografo sapeva benissimo, e per esperienza personale, che
si dovevano ancora spendere non poche energie (e apparati agiografici
e catere di *ex-voto*) per far sì che Gaetano divenisse un santo popolare e
un santo prettamente napoletano.⁷² Ma la differenza tra la biografia di
Avellino e le vite del Carafa era ancor più evidente, giacché la preziosa
morte del cardinal chietino era stata risolta da tutti i biografi in modo a
dir poco sbrigativo: forse il repentino assalto popolare al carcere di Ri-
petta e il disastro conseguito all'incendio non avevano reso opportuno
insistere sul fattore miracolo.

⁶⁹ Nell'opera di Giovan Battista Castaldo, *Vita del beato Giovanni venediano dei chierici re-
golari*, Modena, 1614, sono attestati i miracoli compiuti da Giovanni Marimoni in occasione
della sua «buona morte», narrata però dal Castaldo in forma breve e poco accurata rispetto alla
analoga narrazione della morte preziosa di Andrea Avellino.
⁷⁰ Cf. De MAIO, *Riforme e miti*, p. 268.
⁷¹ Sul caso di Gaetano patrono di Napoli e su «come si crea un mito agiografico», cfr.
ibid., pp. 275-282.

5. La memoria funzionale all'imitazione assumeva, con Castaldo, un
ruolo preponderante. L'autore era convinto che, privati di una storia, i
teatini avrebbero perso lentamente il calore e poi lo scopo delle proprie
azioni. Posto di fronte al dilemma tra azione e memoria, tra la pura
imitazione dei grandi o il recupero del loro ricordo, lo storico aveva
confessato che emulare i suoi modelli
sarebbe stato anche a me a cuore, se abbatteandomi una volta a leggere con
più attenzione del solito la *Vita* del scrafico san Francesco scritta da san Bo-
naventura, non avessi nel premio di quella osservato il motivo ch'indusse
questo santo a accorre insieme la vita del fondatore della sua religione: che
fu (dic'egli) perché non si smarrissero e non perdessero affatto quelle reliquie,
e fragmenti delle parole, virtù e azioni di lui.⁷³

Castaldo era ben consapevole, del resto, che l'operazione agiografi-
ca rimetteva in discussione il problema del pubblico a cui i teatini di li-
ce, cercando il precedente illustre nelle precoci versioni volgari di la-
cupo da Varazze, nei *Fioretti di san Francesco*, e nel latino semplice di san
Bonaventura,⁷⁴ piuttosto che nelle agiografie più colte di Atanasio. «Al
divoto lettore» scriveva infatti:

E se bene quasi la stessa fatica ha preso a fare il nostro padre don Antonio
Caracciolo nelle vite ch'ha descritte de' quattro primi padri di questa religio-
ne, tuttavia per haver egli scritto in grave e compendioso stile latino, seguen-
do un continuato filo d'istoria, e adducendo sempre veraci testimonii del suo
racconto, non credè di dover esser'io degno di biasimo se ad esempio di san
Bonaventura [...] farò sì col mio dire basso, volgare e semplice, che anche le
semplici, volgari e basse persone possano godere dell'esempio vivo di questo
grand'uomo.

Perché, spiegava, «si conoscerà che non si devono privar le persone
semplici della cognizione e visione di questo specchio [le vite dei santi],

si come in cielo sono ammesse a quel sublime, increato e divino». ⁷⁴ Inutile e dannoso emulare le virtù eroicamente elitarie e ancora umanistiche dei santi gesuiti: la perfezione teatina doveva rivolgersi alle classi popolari.

Castaldo era immune dal dramma del confratello Caracciolo, messo a dura prova dalla lettura del *Compendium* del processo moroniano e da tutte quelle verità sul secolo di Carafa che ancora era necessario tacere. Ma le sue riflessioni storiografiche mostrano una consapevolezza e un'intenzionalità nella pianificazione della memoria che erano state forse sottovalutate da Pietro Sforza Pallavicino nella sua critica alle apologetiche teatine, poiché il gesuita aveva certo in mente un altro tipo di storia e un altro tipo di lettore. ⁷⁵ Lungi dall'essere semplicemente reticenti o sprovveduti, i biografi teatini avevano un'idea straordinariamente precisa della missione del proprio ordine e della sua collocazione spazio-temporale all'interno della storia e del presente della Chiesa. Il sonetto di Gian Battista Strozzi, apposto alla prima edizione mantovana della *Vita del beato Gaetano Thiene* del Castaldo, indicava in che cosa, di fatto, consistesse il mito dei padri fondatori, che si identificavano *tout court* con l'essenza della riforma cattolica: ⁷⁶

Da quel sovra le stelle eccelso tempio, / il re ch'in pace eterna si riposa / vide nel rimir l'unica sposa, / che 'l temerario la schermiva, e l'empio; / a lei che minacciava acerbo scempio, / e chi seguirla per viltà non osa: / quand'eco la possente man pietosa / de' buon seguaci suoi formò l'esempio. / Quattro guerrieri elesse a voi per guida, / e 'l nobil Gaetan s'armò 'l primiero, / e fasto, e pompa a guerra, a morte sfida; / prende di povertà l'humil sentiero, / e 'n cella angusta posseder confida / l'ampie ricchezze del supremo impero.

Giuseppe Silos riconosceva invece che i tentativi di riforma del clero, e soprattutto di quello secolare, erano già stati avviati dai papi con provvedimenti circostanziati che però, a causa della malefica sinergia tra Lutero e il Turco, non erano riusciti ad avere successo. ⁷⁷ Ma la tesi era sostanzialmente la stessa per Del Tufo, Castaldo e Silos, ed è quella tuttora sostenuta dagli autori di «Regnum Dei». L'esperienza della confraternita del Divino Amore, cioè, aveva dato la stura a una riforma dei chierici che giaceva compressa e frustrata da secoli: di qui i padri fon-

datori si erano votati alla povertà evangelica e all'esercizio della carità, ma anche alla ristrutturazione dell'apparato devozionale, alla cura dei sacramenti, «meditazioni, sermoni et orazioni», che da tempo aveva assunto aspetti preoccupanti. L'esatto contrario di quello che finivano con il proporre i modelli di santo mistico barocco, un Juan de la Cruz o una santa Teresa. ⁷⁸

Gli agiografi teatini cinque-secenteschi, dunque, furono i primi entusiasti sostenitori dell'idea che vi fosse stata una Riforma cattolica che aveva preceduto e poi accompagnato la Riforma di Lutero. Tale riforma s'era generata sostanzialmente nel grembo dell'oratorio del Divino Amore, per venire alla luce in modo definitivo grazie ai padri fondatori, rinnovatori del clero e della Chiesa tutta. Lutero non era stato che un incidente di percorso nella storia di una cristianità che, dopo decenni di malcostumi ed eresie, aveva conosciuto la luce dei santi teatini, secondo una logica che vedeva i fioretti di Gaetano da Thiene a metà strada tra la creazione e il giudizio universale. La nuova eresia era sorta, in qualche modo, a maggior gloria dei chierici regolari.

In tutto questo, occorre lasciare qualche spazio alla presenza talvolta disturbante degli altri ordini della Controriforma. Era più semplice dimostrare la superiorità sui minori, i somaschi, i barnabiti, che erano venuti dopo e dunque meritavano d'essere stati in qualche modo preconizzati, inventati o favoriti in modo sostanziale dai padri fondatori teatini: appena più complicato sostenere, fino a Cleto Linari, che fossero stati i chierici regolari a dare il via alle grandi riforme degli ordini mendicanti e degli altri regolari. Ma mentre vennero trascurati, in proporzione, i rapporti con gli ordini non direttamente dipendenti dal pontefice, l'insistenza sulla affinità intima con i gesuiti fu un grande *topos* di tutte le storie teatine fino al culmine dell'improbabile nell'opera

⁷⁸ Cfr. PIERO CHIMINELLI, *San Gaetano Thiene cuore della riforma cattolica*, Vicenza, 1948, soprattutto pp. 94-109. La tesi è enunciata in numerosi articoli della rivista teatina dal 1945 a oggi. Ma soprattutto cfr. FRANCESCO MAZZIA, *Aspetti della riforma pretridentina e Giampaolo Carafa, vescovo di Chieti (1506-1524)*, «Regnum Dei», XXXIV, 1978, pp. 3-50, dove Hubert Jedin è scelto come modello storiografico a scapito di Pietro Tacchi Venturi, Pio Paschini, Orazio Premoli, di cui peraltro lo Jedin «non riconosce i grandi meriti, [...] ma giustamente pensa che vi sarebbe un notevole progresso negli studi delle origini della riforma cattolica, qualora si allargasse il campo della ricerca all'attività del clero secolare nelle singole diocesi e parrocchie. Il nesso Oratorio del Divino Amore-teatini ha offerto la possibilità di parlare di un movimento in seno alla Chiesa cattolica come "pura restaurazione di valori" senza alcun rapporto con la riforma protestante; si veda in tal senso l'impostazione del problema e il conseguente superamento storiografico, in A. PROSPERI, *Tra evangelismo e Controriforma*, G.M. Giberti (1495-1543), Roma, 1969, p. XIX» (p. 3).

⁷⁴ CASTALDO, *Vita del beato Gaetano Thiene*, Al divoto lettore, n. p.

⁷⁵ FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 159-171.

⁷⁶ GIOVAN BATTISTA STROZZI, *In lode del beato Gaetano Thiene, fondatore della religione de' reverendi padri Chierici regolari*, in Castaldo, *Vita del beato Gaetano Thiene*, n. p.

⁷⁷ Cfr. SILOS, *Historia della religione de' padri chierici regolari*, p. 3.

di Francesco Maria Maggio.⁷⁹ In assenza di una figura di fondatore posente e carismatica come quella di Ignazio e di virtù eroiche alle quali, fatto salvo l'Avellino, erano sostanzialmente estranei, consci che non fossero paragonabili i precoci sospetti suscitati dalla Compagnia di Gesù con il disastro diplomatico su scala europea del pontificato Carafa, i teatini dovevano gestire un giustificato complesso di inferiorità. Ovunque, perfino nelle missioni, c'era il rischio di un confronto umiliante con gli ignaziani, più audaci e perfino più fortunati nel cogliere l'occasione del martirio. Ma l'invidia non era l'unica spinta a millantare un rapporto intimo fra i due ordini. I teatini sentivano sulle loro spalle la responsabilità dell'edificio controriformistico: e dunque, nelle vesti di rinfonditori dell'istituto dei chierici regolari, erano obbligati a sostenere la logica dell'armonia contro quella della frattura. L'elitismo gesuitico era l'unico degno contraltare della *simplicitas* popolare teatina. Tra le narrazioni di Castaldo — per cui sant'Ignazio avrebbe tentato invano di farsi teatino — e le esternazioni analoghe di alcuni articoli di «Regnum Dei», risulta chiaro il tentativo di leggere la storia dell'intera Controriforma alla luce del paradigma della continuità e della concorrenza armoniosa tra tutti i nuovi chierici della sposa di Cristo. Una preoccupazione rivolta al piano diacronico come a quello sincronico, restimone dell'estrema consapevolezza che è stata finora presa a modello delle «private istorie de' padri teatini», come le avrebbe poi definite il cardinale gesuita Pietro Sforza Pallavicino.⁸⁰

⁷⁹ La tesi era ancora sostenuta negli anni cinquanta del XX secolo dai padri di «Regnum Dei»: cfr. ANTONIO VENEY BALLESTER, *San Ignacio de Loyola y el retorno de los Clérigos regulares a Roma*, «Regnum Dei», IX, 1953, pp. 19-25.
⁸⁰ PIETRO SFORZA PALLAVICINO, *Lettere*, raccolte da Giambattista Galli Pavarelli, Venezia, 1678, p. 612.

Guido Mongini
 Università di Torino

CENSURA E IDENTITÀ

NELLA PRIMA STORIOGRAFIA GESUITICA (1547-1572)

Tra i molti stereotipi che ancora avvolgono gli studi sulla storia dei primi tempi della Compagnia di Gesù uno appare particolarmente interessante: quello che riguarda il vero e proprio mito della storiografia gesuitica antica, della sua completezza documentaria e della sua affidabilità per la ricostruzione sia del profilo storico del fondatore Ignazio di Loyola sia delle diverse tappe che scandirono la nascita e la prima espansione dell'ordine. Un mito apologetico e agiografico, incessantemente alimentato lungo i secoli dai suoi stessi membri, lucidamente consapevole dell'importanza della storiografia nella costruzione dell'immagine della Compagnia verso l'esterno e della sua autocoscienza in tema. Non desta quindi alcuna sorpresa che anche gli storici gesuiti più recenti (da Leturia a Iparreguirre, da García Villoslada a Dalmasas e a O'Malley,¹ per non citare che alcuni fra i più significativi) non abbiano sostanzialmente mai sottoposto a convincenti analisi critiche i principali documenti della ricca produzione storiografica della Compa-

¹ PEDRO DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, revisados por Ignacio Iparreguirre, voll. 2, Roma, 1957; si veda anche lo, *El gentilhomine frayo López de Loyola en su patria y en su siglo*, Barcellona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro, 1949; IGNACIO IPARREGUIRRE, *Introducción general a San Ignacio de Loyola*, *Obras completas*, Madrid, 1952, in particolare, pp. 7*-48*, il paragrafo sulla *Historiografía ignaciana*; RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, Cinisello Balsamo, 1990 (1 ed. Madrid, 1986), in particolare l'introduzione, pp. 11-30; CANDIDO DE DALMASAS e l'editore di PEDRO DE RIMAPENARUA, *Vita ignati Loyolae, nei Monumenta Historica Societatis Iesu* (d'ora in avanti MHSI), *Fontes narrativi de sancto Ignatio et de Societate Iesu*, vol. IV, Roma, 1965, e se ne veda la lunga introduzione (*Prolegomena*, pp. 3-54); JOHN W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, 1999 (1 ed. Harvard, 1993), pp. 5-27, e in particolare pp. 6-16. Una recente panoramica descrittiva sull'evoluzione della storiografia gesuitica è offerta da lo, *The History of the Society of Jesus*, in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, edited by John W. O'Malley, Gavin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto-Buffalo-London, 2000, pp. 3-37.

gnia,² ponendo, al contrario, gli strumenti di una ampia erudizione al servizio della difesa e della celebrazione dei propri e più antichi «monumenta historica».³ Da tutt'altra prospettiva risultano altrettanto significativi gli elogiati giudizi di alcuni storici esterni alla Compagnia, come ad esempio il Fueter,⁴ che ha messo in rilievo l'ampio e in un certo senso moderno utilizzo della critica storica, la finezza psicologica e il forte senso della storia che caratterizzavano gli scritti del Ribadeneira, dell'Orlandini e dello stesso Loyola.⁵ Giudizi che, se per un verso conducevano l'autore a sottolineare la maggiore «onestà»⁶ delle ricostruzioni

² Dálmases è in sostanza l'unico ad aver condotto studi approfonditi su una singola opera (in questo caso, la *Vita Ignatii Loyolae* del Ribadeneira), anche se nella sua introduzione molti sono gli aspetti lasciati in ombra e i problemi elusi, soprattutto in rapporto alla valenza politica e identitaria delle scelte storiografiche operate dal Ribadeneira, e di conseguenza in merito alle fratture e alle discontinuità da questi introdotte nella tradizione storiografica e memoriale della Compagnia. Fratture e discontinuità che, tra l'altro, sollevarono molte discussioni e contrasti in seno all'ordine, come risulta anche dalle molte censure di gesuiti autorevoli che chiedevano rettifiche, aggiunte, precisazioni (cfr. RIBADENEIRA, *Vita Ignatii Loyolae*, pp. 933-998), e talora sottolineavano perfidamente che l'autore «se ipsum commendat».

³ È noto che la grande collezione che riunisce le principali fonti prodotte dalla Compagnia di Gesù nel corso del XVI secolo, giunta fino ad oggi a oltre cento volumi, è denominata appunto *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Molti indizi lasciano supporre che, al di là delle proclamate finalità storico-critiche, un intento sostanzialmente apologetico abbia ispirato i criteri di scelta, di edizione e di presentazione dei diversi documenti che hanno via via visto la luce nella serie dei «MHSI»: tale orientamento provoca importanti ripercussioni sia in termini di approccio storiografico alle fonti gesuitiche sia sul piano metodologico, poiché tende ad accreditare fortemente il presupposto che non vi siano altre fonti realmente rilevanti per la ricostruzione della storia delle origini dell'ordine gesuitico se non quelle edite appunto negli stessi *Monumenta*, e che — se qualcosa è tuttavia rimasto inedito — nessun documento significativo ne sia stato escluso. L'effetto di simili presupposti è verificabile ad esempio nel fatto che l'insieme delle fonti pubblicate nei *Monumenta* è stato assunto come principale base documentaria per le numerose storie istituzionali e ufficiali della Compagnia di Gesù nelle sue diverse Assistenze, promosse dall'ordine stesso nei primi decenni del Novecento, che offrono ancora oggi un irrinunciabile quadro di riferimento e nelle quali storia, agiografia e apologia si sovrappongono in modo quasi inestricabile. Cfr. ANTONIO ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, voll. 7, Madrid, 1912-1925; FRANCISCO RODRIGUES, *Historia da Companhia de Jesús na Assistência de Portugal*, voll. 7, Oporto, 1931-1950; BERNARD DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, Freiburg, 1907; HENRY FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, voll. 5, Paris, 1910-1925; PIETRO TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, voll. 2, Roma, 1922, riedita e ampliata nel 1950. Significativa, per le considerazioni svolte in queste pagine, è l'introduzione del Tacchi Venturi *Sulle precipue fonti delle due parti di questo volume* (*ibid.*, vol. I, pp. xv-xli).

⁴ Cfr. EDUARD FUETER, *Storia della storiografia moderna*, Napoli, 1943, pp. 334-345.

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 338-339, per l'*Autobiografia* o *Acta patris Ignatii* (1553-1555) del Loyola; pp. 339-340, per la *Vita Ignatii Loyolae* (1572) del Ribadeneira; e pp. 342-344, per l'*Historia Societatis Iesu* (1614) dell'Orlandini; cfr. anche pp. 340-341, un accenno all'opera di Giovan Pietro Maffei, *De vita et moribus Ignatii Loyolae* (1585).

⁶ Sulla «relativa onestà della storiografia gesuitica» cfr. *ibid.*, pp. 337-338.

ni offerte dalla storiografia gesuitica rispetto alla storiografia umanistica, cui pure si ispirava, e quindi a mettere in evidenza la sua importanza, per un altro verso hanno finito con il corroborare le apologetiche certezze degli storici dell'ordine.

Celebrata dunque da studiosi gesuiti e da studiosi laici, disponibile in edizioni ufficiali accompagnate da commenti eruditi⁷ e largamente nota — grazie anche a contributi molto recenti come quello di O'Malley appena ricordato⁸ — nel suo sviluppo cronologico e nelle sue caratteristiche generali, la storiografia antica della Compagnia non sembra offrire spunti per nuove indagini che non siano limitate alla descrizione dei testi dei diversi autori, o all'individuazione dei ritratti, più o meno sovrapponibili, del fondatore dell'ordine.⁹ Eppure, non solo cruciali problemi filologici, ma interne contraddizioni ed evidenti reticenze, quando non pure e semplici omissioni, caratterizzano le più antiche fonti storiografiche della Compagnia e costituiscono altrettanti problemi che ancora attendono qualche soluzione. Tanto più rilevanti, infine, sono gli interrogativi finora elusi dagli storici se si pensa che le fonti storiografiche più antiche della Compagnia di Gesù sono rimaste, con qualche rara eccezione, del tutto inedite per secoli,¹⁰ e al tempo stesso hanno costituito la premessa ideologica e la base documentaria delle più note opere a stampa, come la *Vita Ignatii Loyolae* del Ribadeneira (1572), il *De vita et moribus Ignatii Loyolae* di Giovan Pietro Maffei (1585), o la *Historiae Societatis Iesu prima pars* di Niccolò Orlandini (1614), fino al *Della vita e dell'Istituto di sant'Ignazio* di Daniello Bartoli in pieno Seicento (1650). È dunque a partire da queste considerazioni

⁷ Le fonti storiografiche più antiche della Compagnia di Gesù sono edite in MHSI, *Fontes narrativi de sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. I, *Narrationes scriptae ante annum 1557*, ediderunt Fernandez Zapico et Candidus de Dalmases, Roma, 1943, (MHSI, 66); vol. II, *Narrationes scriptae annis 1557-1574*, edidit Candidus de Dalmases, Roma, 1951 (MHSI, 73); vol. III, *Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVII*, edidit Candidus de Dalmases, Roma, 1960 (MHSI, 85). A questi volumi occorre aggiungere PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vita Ignatii Loyolae*, e l'importante JUAN ALFONSO POLANCO, *Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Iesu historia* (= *Chronicon Societatis Iesu*), voll. 6, Madrid, 1894-1898.

⁸ O'MALLEY, *I primi gesuiti*.

⁹ In questa prospettiva sono orientate le recenti ricerche di FRANÇOISE DURAND, *La première historiographie ignatienne*, in *Ignacio de Loyola y su tiempo*, a cura di Juan Plazaola, Bilbao, 1992, pp. 23-36; e di JOS E. VERCRUYSE, *L'historiographie ignatienne aux XVII-XVIII siècles*, *ibid.*, pp. 37-54.

¹⁰ Quasi tutte le fonti pubblicate nei tre volumi dei *Fontes narrativi* sono state edite per la prima volta tra il 1943 e il 1960, o tratte da precedenti volumi dei MHSI. Tra esse figurano documenti di assoluto rilievo sul piano storico e ideologico, rimasti ai margini o sostanzialmente sconosciuti al dibattito storiografico, come — per fare un solo esempio — il prezioso *Summarium Hispanum* del Polanco, cui si accennerà più avanti.

che occorre ritornare a interrogarsi su quali erano e quali caratteristiche avevano i documenti storiografici su cui si erano fondate le biografie ufficiali del Loyola e le storie istituzionali della Compagnia uscite a stampa a partire da oltre trent'anni dopo la nascita dell'ordine, ormai scomparso il fondatore e profondamente mutati i contesti storici nei quali si era radicata la sua vita e aveva preso avvio la vicenda della nuova congregatio. Soprattutto, è necessario guardare a quelle fonti sulla base di nuovi interrogativi, grazie ai quali divenga possibile far emergere i problemi storici di fondo che costituivano la ragione essenziale della storiografia gesuitica e ai quali essa aveva inteso rispondere.

1. LA STORIOGRAFIA GESUITICA TRA PROBLEMI STORICI E QUESTIONI DI METODO

Per riaprire il problema della storiografia antica della Compagnia di Gesù — intendendo con questa denominazione il corpus dei documenti biografici del fondatore e le relazioni sulla storia dell'ordine scritte fino agli anni sessanta-settanta del Cinquecento¹¹ — è utile prendere spunto da un giudizio del Fucier sul fatto che la Compagnia «poteva lasciare ai suoi storiografi mano (relativamente) libera tanto più facilmente in quanto nei primi tempi non aveva alcun motivo di nascondere o abbellire i suoi fini»: fini che l'autore individuava nella «lotta contro l'eresia e la sua distruzione»,¹² finendo così con l'accogliere in modo acritico proprio l'immagine apologetica e in parte anacronistica diffusa dai membri dell'ordine.¹³ Colpisce, piuttosto, che un giudizio analogo venisse espresso alcuni decenni dopo da uno storico del valore di Marcel Bataillon che, introducendo nel 1945 un importante corso al Collège de

¹¹ Come si è accennato, le fonti in oggetto sono raccolte nei volumi del *Fontes narrativi*, citati sopra alla nota 7, soprattutto nel vol. I.
¹² Fucier, *Storia della storiografia*, p. 337, a giudizio del quale era questa la «principale aspirazione» dei gesuiti, che dunque non avevano alcun motivo di «vergognarsi di confessare».
¹³ Di fatto, le fonti antiche chiariscono senza ombra di dubbio che il mito della Compagnia di Gesù come ordine profeso alla lotta contro l'eresia fu costruito, sotto la pressione di eventi complessi, soprattutto da Jeronimo Nadal e dallo stesso Ribadeneyra non prima degli anni cinquanta del XVI secolo, quando con la bolla *Expositi debium* di Giulio III del 1550 fu parallelamente introdotta nella «carta di fondazione» della Compagnia, la *Formula instituti nem et protectum animarum* (come in precedenza) ma «ad fidei defensionem et propagationem in un ruolo millitante nella fede della Compagnia in un ruolo millitante nella fede della Compagnia e delle precedenti formule dell'istituto gesuitico» cfr. *Monumenta Ignatiana*, Series I, sancti Ignatii de Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu*, vol. I, Monumenta constitutionum praevia, Roma, 1934 (MHSI, 63); la citazione qui riportata è a p. 376.

France dedicato alle origini della Compagnia di Gesù, dopo aver passato in rassegna le fonti antiche dell'ordine affermava: «Per ciò che riguarda il periodo delle origini, io ho l'impressione che essi [i gesuiti contemporanei] non abbiano niente da nascondere». E concludeva: «Non solo i primi gesuiti non hanno avuto, per riprendere le parole di Voltaire, un progetto compiuto di corrompere gli uomini, ma hanno perseguito dei fini di apostolato molto alti e molto donchiscotteschi». «Per consapevoli, in misura diversa, delle omissioni e delle reticenze che segnavano la storiografia gesuitica delle origini, a entrambi gli autori sfuggivano in fondo le ragioni storiche e teologiche di quei travestimenti operati, fin dagli inizi dell'ordine, sulla tradizione menomale e identitaria della Compagnia. Senza potersi soffermare in questa sede su un'analisi dettagliata di tali deformazioni,¹⁴ comunque non imputabili a mancanza di fonti o di testimonianze, ciò che interessa è rintracciare la natura e le modalità generali di attuazione, ossia le proce-

¹⁴ MARCEL BATAILLON, *Les commencements de la Compagnie de Jésus en Espagne*, ms. del corso tenuto nell'incontro del Collège de France, fondo Marcel Bataillon (non inventariato), bote bien n. 28, *Introduction*. *Objet de la recherche*. *Sources*, p. 30; alcune pagine prima Bataillon aveva sottolineato, con molta lucidità, la centralità dell'apostolato alle origini della Compagnia: «Les premiers jésuites ont voulu être des apôtres dans le sens fort et primitif du terme» (p. 13). Una rapida sintesi degli argomenti del Corso è in «Annuaire du Collège de France» 1946, pp. 164-168. Bataillon ha dedicato al gesuiti e al Loyola una costante attenzione, dalla preziosa saggi *D'Erasme à la Compagnie de Jésus*. *Protestation et incipit dans la Réforme catholique au XVI^e siècle*, «Archives de sociologie des religions», XII, 1967, pp. 57-81, ora anche nella nuova edizione di *Erasme et l'Espagne*, vol. III, pp. 279-303; altre osservazioni compaiono in *Id.*, *De Savonarole à Louis de Grenade*, «Revue de littérature comparée», XVI, 1936, pp. 23-39, e *Id.*, *Jean d'Avila retourne la propos des publications récentes de d. Luis Sala Badoya*, «Bulletin hispanique», LVII, 1955, pp. 5-44.

¹⁵ Si pensi, per ricordare rapidamente solo due esempi, alla sistematica omissioni degli strettamente del Loyola con l'ambiente degli *alumni* al tempo della sua permanenza in Alcalá de Henares, che gli costarono i primi processi inquisitoriali (cfr. soprattutto, in una ampia bibliografia, MIGUEL ORTEGA COSTA, *San Ignacio de Loyola en el «Libro de alumnados»*: *nuevos datos sobre su primer proceso*, «Arbor», CVII, 1980, pp. 163-174, e Luis FERNÁNDEZ MARTÍN, *El libro de Loyola y los alumnados*, «Hispania sacra», XXXV, 1983, pp. 585-680), contatti sui quali sua proprio lo stesso Ignazio a fornire qualche minimo indizio nella sua *Autobiografía* (cfr. MHSI, *Fontes narrativi*, vol. I, pp. 442 e sgg.); e al completo oblio in cui cadde (nella storiografia, ma non nelle tradizioni memoriali interne alla Compagnia, come mostrava ad esempio Pedro de Ribadeneyra nelle sue censure al *De vita et moribus Ignatii Loyolae* del Mattei: cfr. MHSI, *Fontes narrativi*, vol. III, p. 217 e sgg.) le vicende dei primi trent'anni del Loyola, precedenti la sua conversione, e in particolare la sua lunga permanenza in Arévalo nella casa del comendador mayor Juan Velásquez de Cuellar, che si ribellò al futuro Carlo V e morì in disgrazia della corte (si vedano su questa vicenda soprattutto le ricerche di Luis FERNÁNDEZ MARTÍN, *Los años juveniles de Iñigo de Loyola*, *San Ignacio de Loyola*, Valladolid, 1981, e *Nuevas aportaciones a la historia acerca de la juventud de Loyola*, in *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Congreso Internacional de Historia, Madrid, 19-21 nov. de 1991, ed. Quintán Aldea, Bilbao s.d., pp. 119-142).

ture e le strategie, al fine di definire i caratteri originari di una intera tradizione storiografica.

Un primo equivoco da affrontare riguarda dunque il fatto che, come sostenevano Fueter e Bataillon, l'ordine «nei suoi primi tempi» non avesse nulla da nascondere.¹⁷ Merita infatti sottolineare che sul piano storico la Compagnia di Gesù e prima ancora il suo fondatore avevano attirato non solo consensi ma anche, e in misura forse maggiore, opposizioni e contrasti, erano stati fatti segno di sospetti e accuse, e infine sottoposti a numerose indagini e processi inquisitoriali, in Spagna, in Francia e in Italia.¹⁸ In rapporto a queste vicende, note nei loro aspetti generali, il dato significativo non è tanto costituito, come ovviamente fin da subito si premurarono di sottolineare gli storici e apologeti dell'ordine, dal fatto che non furono inflitte condanne per eresia né al

¹⁶ EDUARD FUETER, *Storia della storiografia*, p. 337.

¹⁷ In modo peraltro contraddittorio con l'affermazione che i gesuiti non avessero «alcun motivo di nascondere o abbellire» i propri «fini», il Fueter tuttavia rilevava che gli storici della Compagnia, «come tutti gli storici officiosi [...], hanno soppresso nelle loro esposizioni casi aggravanti che avrebbero potuto portar danno al loro ordine, ed hanno comunicato solo in forma mutilata molte cose che avrebbero potuto dar luogo a conclusioni preoccupanti» (*ibid.*, p. 338; corsivo aggiunto). Purtroppo, questi importanti rilievi generali, formulati senza alcun rinvio a fonti specifiche, non innescavano alcun approfondimento né alcuno sviluppo nelle riflessioni dell'autore, che anzi ingenuamente concludeva che i gesuiti «non han mai voluto [...] svegliar l'apparenza di un ricorso da parte loro a semplici misure difensive per la tutela dell'innocenza contro il cattivo vicino» (p. 338). Si vedrà più avanti che, invece, una fondamentale esigenza di difesa e di preservazione costituiva il presupposto originario della storiografia gesuitica (e, ancor più, della storia della Compagnia di Gesù nei suoi primi decenni), e che il loro «cattivo vicino» era particolarmente temibile anche se in parte inatteso: la stessa Chiesa cattolica nella persona di molti suoi importanti esponenti o di membri di altri ordini religiosi. Di certo, gli storici gesuiti sono riusciti nell'intento di «non [...] svegliar l'apparenza» che i loro scritti rispondessero a precise esigenze difensive e di autolegittimazione proprio di fronte alle istituzioni cattoliche, cui pure intendevano restare fedeli.

¹⁸ Si tratta di un aspetto della storia della Compagnia che, pur ricostruito in modo anche dettagliato dagli storici gesuiti, non è stato tuttavia sufficientemente sottolineato sul piano della valutazione complessiva della storia delle origini dell'ordine, e che invece costituisce la principale chiave di accesso per comprendere non solo la concreta realtà storica, politica e istituzionale della Compagnia di Gesù nei suoi primi decenni, ma anche molte delle sue essenziali caratteristiche sul piano religioso, ideologico e organizzativo. È inoltre necessario segnalare, come si accennerà anche più avanti, che le prime generazioni di gesuiti e soprattutto quelli tra essi più vicini al Loyola, avevano una coscienza vivissima dei gravi pericoli per la sopravvivenza della Compagnia costituiti dalle continue accuse, dagli incessanti sospetti, dalle ricorrenti diffidenze e opposizioni che l'ordine gesuitico incontrava in Italia come in Francia, in Spagna come in Portogallo; mentre nella storiografia ufficiale di tutto ciò non restavano, per più motivi, che scarse tracce, queste si facevano sempre più abbondanti, invece, quanto più le fonti erano destinate a restare all'interno della Compagnia, custodite dai suoi stessi vertici, come ad esempio Nadal, Ribadeneira, Salmérón. Una panoramica delle difficoltà incontrate dall'ordine gesuitico si ricava ovviamente dalle principali storie della Compagnia citate *supra*, nota 3.

Loyola né alla Compagnia, quanto invece la nascita e la diffusione di una oscura «fama» di eresia,¹⁹ di una tenace e sempre risorgente cortina di diffidenze e di sospetti che le diverse assoluzioni e gli attestati di ortodossia che lo stesso Ignazio si fece in più occasioni rilasciare non riuscirono a fugare per lungo tempo. A tutto ciò si aggiungeva poi la intrinseca novità della proposta religiosa della prima Compagnia, con l'insistenza su un apostolato itinerante e gratuito, effettuato in povertà e non condizionato da usanze monastiche e conventuali come la recitazione corale del breviario, l'uniformità d'abito, il canto liturgico, secondo una peculiare *forma vitae* contrassegnata anche dall'assenza di pratiche penitenziali corporali obbligatorie²⁰ e dall'utilizzo di uno strumento religioso controverso quale gli *Esercizi spirituali* del Loyola, sottoposti a indagini e a censure quasi quanto il fondatore dell'ordine.²¹

Infine, molte ombre pesavano sullo stesso passato di Ignazio, prima della drastica conversione che aveva trasformato un soldato pronto alla rissa, spesso per questioni di donne o di gioco, in un pellegrino illuminato e visionario, e poi, dopo un lungo percorso, nel fondatore di un nuovo ordine religioso. Non poche erano le contraddizioni, le ambiguità, le circostanze oscure, che avevano accompagnato la nascita della Compagnia e segnato in precedenza la peculiare esperienza religiosa di Ignazio sullo sfondo della Spagna degli *alumbrados* e degli *erasmistas*,²²

¹⁹ Che una tenace fama di eretico accompagnasse Ignazio risulta, ad esempio, dalla importante e ambigua lettera che egli stesso scrisse il 15 marzo 1545 al re di Portogallo Giovanni III, nella quale si sforzava di fugare ogni sospetto sul suo conto e negava qualsiasi rapporto e contatto con «cismáticos», «lutheranos» e «alumbrados», ripercorrendo nel contempo la lunga vicenda dei suoi «ocho procesos» (sancti IGNATII DE LOYOLA, *Epistolae et Instructiones*, vol. I, Roma, 1964 (MHSI, 22), pp. 296-298). Del tutto convinto dell'eresia di Ignazio e dei gesuiti era il teologo domenicano Melchor Cano, come risulta da varie lettere (cfr. FERMIN CABALLERO, *Conquenses ilustres*, vol. II, Melchor Cano, Madrid, 1871, pp. 499-501, 526) e soprattutto dalla sua *Censura alla Compagnia* (*Censura y parecer que dió el padre maestro fray Melchor Cano contra el instituto de los padres jesuitas*, London, British Library, Egerton 453, ff. 91-105; un'edizione di questo importante scritto, a lungo considerato perduto, è stata pubblicata dall'ex-gesuita MIGUEL MIR, nella sua polemica *Historia interna documentada de la Compania de Jesus*, voll. 2, Madrid, 1913, vol. II, pp. 621-631).

²⁰ La *Forma vitae* della Compagnia di Gesù è racchiusa nel documento fondamentale dell'ordine, la *Formula instituti* del 1539, che specifica tutte le caratteristiche distintive qui ricordate della nuova congregatio, approvata da Paolo III solo nel settembre dell'anno successivo; la *Formula*, detta anche *Summa instituti*, è in sancti IGNATII DE LOYOLA, *Constitutiones Societatis Jesu*, vol. I, *Monumenta constitutionum praevia*, pp. 14-21.

²¹ Sulle critiche e le censure agli *Esercizi spirituali* del Loyola cfr. IGNACIO IPARRAGUIRRE, *Practica de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Bilbao-Roma, 1946, pp. 83-115, che andrebbe interamente riconsiderato alla luce delle acquisizioni della storiografia più recente; il testo delle importanti censure agli *Esercizi* del domenicano Tomás de Pedroche è in POLANCO, *Vita Ignatii Loiolae*, vol. III, pp. 503-524.

²² Su questi aspetti della biografia di Ignazio cfr. almeno LUIS FERNANDEZ MARTÍN, *Íñigo de*

comprendere le istanze primordiali della storiografia gesuitica e i suoi moventi originari.

Non si può qui che limitarsi ad accennare a quei decisivi contrasti, conflitti e scontri che segnarono le prime vicende storiche della Compagnia e che inostrano come tra la fine degli anni trenta e gli anni sessanta del Cinquecento l'ordine avesse nutrito la viva consapevolezza di essere in pericolo, circondato da oppositori e da nemici che, si badi, erano sostanzialmente tutti cattolici.²⁷ Da questa precisa coscienza storica, unita ad altre esigenze, aveva preso forma, ad esempio, una prassi volta a regolamentare il modo di scrivere le lettere con cui i membri dispersi comunicavano con i vertici dell'ordine, tracciando una accurata distinzione tra ciò che poteva essere divulgato all'interno e all'esterno del «corpo» della Compagnia e ciò che invece doveva restare riservato.²⁸ Ma, ben più in profondità, era stato elaborato — da Ignazio stesso e in seguito dai gesuiti a lui più vicini, come Jerónimo Nadal e Juan Alfonso Polanco, ma anche da uno dei primi compagni di Ignazio come me Pierre Favre — un preciso, cauto e fianco dissimulato «modo de hablar», particolarmente «in rebus theologis»,²⁹ insegnato e scrupolosamente osservato all'interno dell'ordine al dichiarato scopo di non attirare sospetti, critiche o vere e proprie persecuzioni, e incentrato sul rigoroso controllo di tutte le forme espressive. Tale «modo de hablar», su cui gli storici non si sono finora soffermati, da un lato mirava a differenziare la predicazione dei membri della Compagnia dagli eretici luterani e dagli *alumbados* toletani,³⁰ ma dall'altro lato era rivolto a diffondere tra i membri dell'ordine l'uso di espressioni ortodosse improntate

così come della Francia degli anni trenta in cui fermamente l'evangelismo di Lefèvre d'Étaples, si diffondeva il messaggio luterano e si formava il giovane Calvino.³¹ In ognuno di quei contesti, e anche nell'Italia della fine degli anni trenta, Ignazio era apparso molto simile a quelli che iniziavano ad essere individuati e perseguiti come eretici.³² E proprio in relazione a questi problemi e su questo complesso sfondo storico, segnato in profondità dalla crisi religiosa del Cinquecento e dai suoi laceranti conflitti,³³ che si collocava la prima storiografia gesuitica, a pochi anni dalla fondazione della stessa Compagnia.³⁴ Ma occorre sottolineare con forza, sottraendosi ad ancor sovente inavvertiti anacronismi, che proprio in quei primi anni ciò che era veramente in gioco non erano solo alcuni aspetti del modello religioso gesuitico ma l'esistenza stessa dell'ordine, la sua integrale sopravvivenza. Soltanto recuperando appieno questa prospettiva storica diviene possibile

²⁷ Sul periodo francese di Ignazio e dei suoi primi soci, cfr. soprattutto gli studi di Henry Bernad-Marre, *Aux origines françaises de la Compagnie de Jésus. L'Apologie de Guillaume Pöstel à la fin de l'année 1552*, «Recherches de sciences religieuses», XXXVIII, 1952, pp. 211-223; *Calvin et Loyola*, «Bulletin de l'Association Guillaume Bude», troisième série, II, 1953, pp. 74-85; *Les fondateurs de Jésus et l'Humanisme parisien de la Renaissance (1525-1536)*, «Nouvelle revue théologique», LXXII, 1950, pp. 811-833; François Le Pénat *docteur de Paris? culte de théologie de Paris et les débuts de la Compagnie de Jésus (1534-1556)*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», XLIX, 1954, pp. 90-117; *Ignace de Loyola, étudiant de théologie à Paris?*, «Revue de l'histoire de l'église de France», XLV, 1959, pp. 72-76. Sul contesto storico-religioso parigino e Lefèvre d'Étaples cfr. almeno Augustin Ravaud, *Père Ignace et l'Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie, 1494-1517*, vol. 2, Paris, 1916; Thierry Wambaere, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, 1997; Denis Croquet, *La genèse de la Régime janséniste, 1520-1560*, Paris, 1996.

²⁸ Si vedano a questo proposito le numerose istruzioni impartite dallo stesso Ignazio e poi dal segretario Polanco sulle «reglas acerca del escribir»: cfr. ad esempio *sancti Ignatii de Loyola, sancti Ignatii familia et patria, inventure, primi socii*, *editio Cantidato de Dalmases*, Roma, 1977 (MHSI, 115), pp. 535-537, 542-558, 689-696, 724-731.

²⁹ Sul grande problema storico della crisi religiosa del XVI secolo la storiografia soprattutto italiana degli ultimi decenni ha dato origine a una ricca tradizione di studi: per un quadro storico d'insieme con ampi nuclei bibliografici cfr. Massimo Firpo, *Riforma protestante ed eresia nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, 1993, e Id., *Dal sacco di Roma all'Inquisizione*, Alessandria, 1998; una sintesi recente anche in Elena Bonora, *La Contro-riforma*, Roma-Bari, 2001.

³⁰ E questo un tratto peculiare, a mio avviso, dell'ordine gesuitico rispetto alla maggior parte degli altri ordini religiosi sorti nel Cinquecento: esso produsse infatti con impressionante continuità scritti di natura storiografica e memorialistica non dopo alcuni decenni dalla sua nascita o addirittura alla fine del XVI secolo, ma fin dai suoi primissimi anni. Su un piano più generale, è necessario osservare che le vicende storiche della Compagnia di Gesù andrebbero interpretate inserendole a fondo nel contesto della crisi religiosa del XVI secolo, se- guendo — tra analogie e differenze — la prospettiva tracciata dall'importante ricerca di Elena Bonora, *I conflitti della Contro-riforma. Santità e obbedienza tra i primi barnabiti*, Firenze, 1998.

all'ossequio e all'obbedienza alle gerarchie ecclesiastiche.³¹ Infine, come mostravano in particolare gli scritti di Jerónimo Nadal, esso era parte integrante di quello sfuggente «nuestro modo de proceder», sempre evocato nelle fonti antiche e mai definito nelle sue caratteristiche, che costituiva l'aspetto più riservato (e meno conosciuto, ancora oggi) dell'identità religiosa gesuitica.³²

Dietro questi complessi e ambigui meccanismi, che manifestavano tuttavia la coscienza di una irriducibile peculiarità religiosa e istituzionale, stava una altrettanto precisa e articolata ideologia, finora ben poco nota, che si nutriva in profondità del mito della Chiesa primitiva,³³ apostolica e soprattutto paolina, di cui la Compagnia di Gesù era l'immagine vivente e di cui costituiva la compiuta imitazione storica, secondo una perfetta «similitud»³⁴ che si esprimeva proprio nell'essere continuamente circondata da contrasti e opposizioni, da tribolazioni e da persecuzioni. Quelle persecuzioni che, per i gesuiti, erano l'autentico «sello real», come aveva scritto Pedro de Ribadeneira in un testo ancor oggi inedito,³⁵ il «sigillo reale» che certificava dell'elezione divina i singoli membri ma, ancor più, la Compagnia di Gesù nel suo complesso, e che facevano dell'ordine fondato dal Loyola una compiuta e santa «obra de Dios»³⁶ cui bastava appartenere per raggiungere la salvezza. Questi, e altri ancora, erano i contenuti di fondo e i nuclei essenziali – coltivati *ad intra*, riservati a

«los nuestros», e di cui ben poco filtrava *ad extra* – di un'identità religiosa che, per lungo tempo minacciata dall'esterno, aveva elaborato specifiche strategie difensive per affermare sul piano ecclesiologico la propria ortodossia e al contempo per preservare al suo interno e trasmettere sul piano memoriale almeno qualche frammento del suo originale patrimonio religioso.

Sulla base di queste irrinunciabili premesse occorre di conseguenza formulare e verificare un'ipotesi precisa: che la storiografia gesuitica antica fosse, nel suo complesso, l'esito consapevole di una programmatica operazione di autocensura, basata su specifiche procedure e strategie. Allo stesso tempo, occorre anche prendere atto che, in modo peraltro del tutto coerente con i presupposti appena illustrati, restano nelle fonti solo pochi indizi, scarse tracce e frammenti, delle opzioni ideologiche e dei meccanismi che sorreggevano la prassi storiografica della Compagnia nei suoi primi tempi.

2. GRADUALISMO E AUTOCENSURA: UN PROFILO DELLA STORIOGRAFIA GESUITICA ANTICA

Il primo documento che tracciava un profilo biografico di Ignazio di Loyola e ripercorreva in sintesi la storia della nascita dell'ordine nel 1540 venne scritto nel 1547 da un gesuita eminente, lo spagnolo Diego Lainez, che con l'*Epistola de patre Ignatio*³⁷ aveva inteso far fronte alle pressanti richieste del nuovo segretario della Compagnia, il Polanco, a sua volta intenzionato a redigere una relazione storica sugli stessi argomenti. Si trattava di un testo destinato a un piccolo gruppo di membri della Compagnia, ai quali lo stesso Lainez rimandava per ulteriori conferme e testimonianze. Di fatto l'*Epistola de patre Ignatio*, grazie al prestigio dell'autore e ai suoi meriti intrinseci, ebbe una notevole circolazione all'interno dell'ordine, ma sempre in forma manoscritta. Il Lainez aveva raccolto molte confidenze del Loyola, ed era a conoscenza di particolari significativi della vita del fondatore che riguardavano anche i decisivi anni spagnoli in cui aveva preso inizio la sua esperienza religiosa. Di quest'ultima il Lainez taceva quasi del tutto i contesti, ma riportava particolari importanti che ne sottolineavano il carattere radi-

³¹ Cfr. ad esempio *ibid.*, pp. 132-133.

³² Sul «modo de proceder» gesuitico cfr. la deludente voce che compare in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, a cura di Charles E. O'Neill, Joaquín María Domínguez, 2001, voll. 4, Roma-Madrid, vol. III, pp. 2712-2713. Una fonte particolarmente significativa è in NADAL, *Commentarii de instituto Societatis Iesu*, pp. 722-725. Importante in materia è l'inedita tesi discussa all'Università Gregoriana di Roma nel 1970 da EDUARDO SERÓN, *El modo de proceder de la Compañía de Jesús según Jerónimo Nadal*.

³³ Su questo aspetto dell'identità gesuitica non esistono studi recenti; ho affrontato il problema nella relazione dal titolo *Compagnia di Gesù e Chiesa primitiva. Riflessioni sull'identità dell'ordine alle sue origini*, tenuta in occasione della tavola rotonda *Anatomia di un corpo religioso. Identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa nella storiografia recente* svoltasi presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Bologna il 24 maggio 2002; tale relazione non è tuttavia apparsa negli Atti della tavola rotonda raccolti nel numero monografico degli «Annali di storia dell'esegesi», XIX, 2002, pp. 329-464, in quanto confluita in un lavoro più ampio in via di pubblicazione. Per le fonti si veda ad esempio HIERONYMI NADAL, *Commentarii de instituto Societatis Iesu*, pp. 41 e sgg., 45 e sgg., 263-264.

³⁴ *Ibid.*, p. 41.

³⁵ Cfr. PEDRO DE RIBADENEIRA, *Tratado de las persecuciones de la Compañía de Jesús* (Alcalá de Henares, Archivo histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, ms C-327 [195]), p. 24.

³⁶ Cfr. *Id.*, *Vita Ignatii Loyolae*, p. 909; ma si tratta di un concetto continuamente ricorrente, in forme più o meno esplicite o dissimulate, in tutte le fonti gesuitiche antiche.

³⁷ L'*Epistola de patre Ignatio* del Lainez è in *Fontes narrativi de sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initii*, vol. I, pp. 70-145. Sulla figura e l'opera di questo antico compagno del Loyola si veda almeno MARJO SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez*, voll. 2, Roma, 1964-1978.

calmente spirituale³⁸ e che allo stesso tempo erano rivelatori della carismatica venerazione, già in quegli anni avviata ad assumere toni agiografici, in cui Ignazio era avvolto dalla ristretta comunità gesuitica delle origini.

Proprio una frammentaria testimonianza risalente a poco tempo prima la redazione dell'*Epistola* del Lainez e proveniente da un gesuita, Diego de Eguia,³⁹ che aveva frequentato il Loyola ad Alcalá de Henares tra il 1525 e il '26, al tempo dei suoi primi processi inquisitoriali, costituisce un indizio prezioso, in grado di aprire almeno uno spiraglio sulle tensioni e le aspettative che animavano quel primo gruppo di gesuiti e sul cui sfondo erano maturate le prime istanze della storiografia dell'ordine. Interrogato, probabilmente il 28 agosto 1546, da un giovane Ribadeneira sulla storia personale del fondatore, l'Eguia aveva ambigualmente rifiutato di fornire particolari, a motivo del fatto che «la vita de maestro Ignatio esta escrita ya per li quatro evangeliste et per la Sacra Scriptura, perché non cè che una vita sicut unus Christus, una fides, unum baptisma».⁴⁰ Sarebbe del tutto riduttivo leggere queste oscure parole solo alla luce di uno scrupolo devoto ispirato a modelli agiografici: non era qui in causa soltanto una generica somiglianza tra il Cristo e il fondatore della Compagnia: si trattava di altro, del fatto che era superfluo scrivere la storia di Ignazio perché proprio in quanto storia essa stava già racchiusa nei vangeli. La figura del Loyola appariva avvolta da un alone propriamente messianico, a ben vedere, che assumeva tanto maggior significato se posto in relazione a quel mito della Chiesa delle origini che la Compagnia stessa era convinta di rappresentare nel suo corpo collettivo.

E proprio all'esempio degli evangelisti si richiamava Juan Alfonso Polanco, nel *Proemio* al suo *Summarium Hispanum*⁴¹ del 1548, per giustificare il fatto di aver scritto la biografia di Ignazio unita a un'ampia

³⁸ Cfr. ad esempio Diego Lainez, *Epistola de patre Ignatio*, pp. 80, 82-84.

³⁹ Su Diego de Eguia, fratello di Miguel, celebre stampatore in Alcalá de Henares (dove l'altro pubblicò l'*Enchiridion* di Erasmo e il *Diálogo de doctrina christiana* di Juan de Valdés, cfr. José Gori Caztambide, *El impresor Miguel de Eguia procesado por la Inquisición*, «Hispania sacra», I, 1948, pp. 35-88; Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano*, a cura di Massimo Rippo, Torino, 1994, p. xi, con bibliografia) si veda Luis Fernandez Martín, *Indigo de Loyola y los alumnados*.
⁴⁰ Cfr., anche per la datazione, Ribadeneira, *Vita Ignatii Loyolae*, p. 3; *Fontes narrativi*, vol. III, p. 737.
⁴¹ Il *Summarium Hispanum* del Polanco è in *Fontes narrativi*, vol. I, pp. 151-255. Su di esso (e su tutto il primo volume dei *Fontes narrativi*) merita rileggere la lucida recensione di Marcel Bataillon nel «Bulletin hispanique», XLVI, 1944, pp. 97-101, dove il *Summarium* viene giustamente definito «texte d'importance capitale» (p. 99).

cronaca della storia dei primi anni della Compagnia. In quelle pagine Polanco aveva inteso «conservar en escrito la memoria» delle ispirate «obras» del fondatore e dei «primeros padres» della Compagnia, così come prima di lui avevano fatto «muchos santos varones», e per primo «en los tiempos vecinos a Cristo».⁴² L'evangelista Luca. Gli stessi vangeli, dunque, erano il modello storiografico che ispirava e legittimava il lavoro del gesuita. Inversamente, il Polanco finiva con l'affermare in modo allusivo che il suo *Summarium* svolgeva per la Compagnia una funzione analoga a quella che i vangeli avevano svolto in rapporto alla Chiesa delle origini, istituendo un parallelismo denso di significati e di implicazioni, che egli stesso e altri gesuiti avrebbero ripreso negli anni successivi.⁴³ L'autore inoltre, trascrivendo intere pagine dell'*Epistola* del Lainez, ben mostrava il ruolo di quel primo scritto: semplice, per quanto importante, materiale preparato destinato a condurre in un'opera più ampia. Così, se il *Summarium Hispanum* del '48 era la prima opera storica sull'ordine gesuitico concepita esplicitamente come tale, era anche in essa che per la prima volta venivano definiti dei precisi presupposti teorici. Si trattava di affermazioni in apparenza anodine, ma che occorre rileggere con attenzione. Polanco infatti dichiarava di dire «del fundador desta Compania no todas, sino algunas de las cosas mas necesarias al propuesto disenyo»;⁴⁴ cioè al progetto di scrivere la storia di Ignazio e dell'ordine. In modo contorto l'autore affermava esplicitamente, elevandolo a principio storiografico, un singolare criterio di metodo: dire non tutte, ma solo alcune delle cose «più necessarie» al suo scopo. Ossia, all'inverso, dichiarava di volontariamente omettere cose che tuttavia erano essenziali proprio in relazione al suo intento. La storiografia gesuitica nasceva dunque sotto il segno di una selettiva autocensura, che per di più veniva assunta come esplicito paradigma metodologico.

Tanto più significativa appare questa dichiarazione del segretario della Compagnia se ci si sofferma sul fatto che il *Summarium Hispanum* restò inedito fino al 1943, perché — così affermano gli editori dei MHSI⁴⁵ — sempre considerato come un semplice abbozzo preparatorio

⁴² Cfr. *Fontes narrativi*, vol. I, pp. 151-152.

⁴³ Come si è accennato in precedenza, uno dei miti identitari più importanti e riservati della Compagnia era la sua intima somiglianza con la primitiva Chiesa evangelica, nel cui peculiare orizzonte ideologico il Polanco collocava il suo *Summarium*; pochi anni dopo, sempre sulla stessa traccia, il Nadal istituiva un preciso parallelismo tra i vangeli e le Costituzioni della Compagnia (Nadal, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*, pp. 45-46).
⁴⁴ MHSI, *Fontes narrativi*, vol. I, p. 153.
⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p. 146.

del grande *Chronicon Societatis Iesu* che lo stesso Polanco scrisse molto tempo dopo, negli anni settanta del secolo. In realtà, dal confronto dei due testi emerge con evidenza (come rilevò subito Marcel Bataillon)⁴⁶ che l'antico *Summarium* del '48 era la testimonianza di uno strato molto arcaico della memoria storica gesuitica, in cui comparivano frammentari ma fondamentali dettagli del tutto assenti nel *Chronicon* posteriore, ben più ampio di quella prima relazione del '48 ma ancor più rielaborato in funzione delle mutate esigenze e dei mutati contesti in cui la Compagnia si trovava ad operare rispetto agli anni quaranta. Colpisce dunque il fatto che, pur dichiaratamente censurato all'origine, l'antico *Summarium* contenesse descrizioni di eventi e di particolari scomparsi o alterati nel *Chronicon* di vent'anni dopo. Non può inoltre non destare perplessità la scelta operata da uno storico gesuita come André Ravier di basare proprio sul tardivo *Chronicon* una ricostruzione della storia delle origini dell'ordine, perché tale ricostruzione in larga misura non può rispecchiare – in fondo – che l'immagine ideologica, ossia gli stereotipi e le censure, che di quella storia delle origini i vertici della Compagnia erano disposti a fornire negli anni settanta del Cinquecento.⁴⁷

Per comprendere ulteriori aspetti della storiografia antica della Compagnia di Gesù è utile osservare che lo stesso Polanco scrisse tra gli anni quaranta e cinquanta altre relazioni storiche, di cui era prevista una circolazione più ampia all'interno dell'ordine o addirittura al suo esterno. Questi scritti, denominati *Summarii Italici*,⁴⁸ furono redatti nel 1549 e nel 1551 e mostrano in modo evidente l'esistenza di almeno due se non di tre diversi livelli secondo cui era organizzata e distribuita la produzione storiografica gesuitica. Infatti, nelle opere destinate a circolare anche all'esterno dell'ordine erano riportati pochissimi dettagli della biografia del Loyola, così come in termini molto generali e generici venivano descritte le attività della Compagnia e le sue origini: erano documenti in un certo senso pubblicitari, che riportavano i successi dell'ordine, ma dai quali era impossibile desumere le sue interne caratteristiche e i diversi risvolti della sua proposta religiosa, ancor meno la sua storia controversa. Non si può non accennare al fatto che queste relazioni storiche in realtà applicavano alla lettera le direttive che lo stesso Polanco aveva stabilito nelle sue celebri *Industriae*,⁴⁹ redatte nel

1548, e in cui tra i molti comportamenti prescritti ai gesuiti vi era quello di parlare *ad extra* della Compagnia solo dei suoi successi, senza entrare nel merito delle caratteristiche dell'ordine o del suo fondatore.⁵⁰ In definitiva, sotto la penna dello stesso autore, i medesimi eventi, lo stesso oggetto storico, erano trattati in modi differenti a seconda delle circostanze, e quanto più la destinazione era periferica rispetto ai nuclei istituzionali dell'ordine, tanto più la ricostruzione risultava povera di elementi e di dettagli. Era evidente che, grazie a quello che si può indicare come un articolato gradualismo storiografico, «las cosas más necesarias»⁵¹ restavano ben custodite negli ambiti interni della Compagnia.

Alla metà degli anni cinquanta risaliva un documento fondamentale che, se pur non era nato con tali finalità, conteneva di fatto importanti elementi storici: gli *Acta patris Ignatii*.⁵² L'autore era lo stesso Ignazio di Loyola che, pressato dalle richieste dei gesuiti a lui più vicini, aveva infine acconsentito a narrare a Luis Gonçalves⁵³ la storia della sua vita. Non solo le modalità di redazione (narrazione di Ignazio, stesura di appunti da parte del Gonçalves dopo l'incontro, ulteriore redazione in forma più ampia), ma il tono stesso della ricostruzione, fortemente meditato, lasciano emergere non pochi interrogativi, poiché appare evidente che il grado di controllo e di selezione dei materiali dell'opera era molto elevato.⁵⁴ Ma, oltre ai complessi problemi filologici, emergono dubbi sull'aderenza del testo finale alla stessa narrazione del fondatore, visto che il Gonçalves, ad esempio, aveva dichiarato che Ignazio gli aveva detto «toda su vida» a cominciare dagli «sviamenti» giovanili «con tutte le circostanze», mentre proprio questa parte del discorso ignaziano risulta del tutto mancante nei manoscritti finora noti.⁵⁵ Al di là di tali questioni, gli

⁵⁰ Cfr. ad esempio *ibid.*, p. 728, § 11.

⁵¹ *Fontes narrativi*, vol. I, p. 153.

⁵² Gli *Acta patris Ignatii* sono editi *ibid.*, pp. 364-507.

⁵³ Il Gonçalves è autore di una importante raccolta di «detti e fatti» del Loyola – raccolti grazie alla stretta frequentazione che il gesuita portoghese ebbe con il fondatore della Compagnia nei circa due anni che trascorse a Roma tra il 1553 e il '55, cui apportò aggiunte successivamente – che porta il titolo di *Memoriale*, edito anch'esso *ibid.*, pp. 527-751.

⁵⁴ Sui molti problemi filologici e ideologici degli *Acta patris Ignatii* cfr. la *Praefatio* degli editori in *Fontes narrativi*, vol. I, pp. 323-352, cui si possono aggiungere le considerazioni di ANNA SCATTIGNO, «Il racconto del pellegrino» di Ignazio di Loyola. *Annotazioni a margine*, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, a cura di Bruna Bocchini Camaiani, Anna Scattigno, Macerata, 1998, pp. 347-354.

⁵⁵ Questa è la più evidente delle contraddizioni degli *Acta*, che contribuisce ad indurre il sospetto che il testo non sia integro e non rispecchi quanto effettivamente il Loyola avrebbe detto. In generale, gli storici gesuiti difendono l'integrità degli *Acta* ignaziani, mentre O'MAL-

⁴⁶ Nella recensione citata *supra*, alla nota 41.

⁴⁷ Cfr. ANDRÉ RAVIER, *La Compagnie de Jésus sous le gouvernement d'Ignace de Loyola (1541-1556)*, Paris, 1991.

⁴⁸ I *Summarii Italici* sono in *Fontes narrativi*, vol. I, pp. 261-297.

⁴⁹ Edite in *Polanci complementa*, vol. II, pp. 725-814.

lontà di importare un unico profilo storico del fondatore, ma anche la coscienza che ciò comportava una vera e propria frattura rispetto ai documenti sui quali si era costruita e trasmessa l'identità dell'ordine fino a quel momento.

L'operazione venne comunque condotta a termine, non senza incontrare resistenze, e portò al completo oblio di tutti gli scritti più antichi della storiografia gesuitica. La *Vita ignatii Loyolae* del Ribadeneyra, uscita a stampa nel 1572 in una edizione rigorosamente riservata solo ai membri della Compagnia, era così il frutto di una deliberata operazione di censura interna e, pur presentata dall'autore come basata sulle fonti più affidabili, di fatto era il risultato di una drastica selezione di documenti e di testimonianze.⁵⁸ Ma era soprattutto sul piano ideologico che Ribadeneyra aveva operato in profondità, attenuando e filtrando gli episodi più controversi della vita del fondatore fino a modificare il contesto e la cronologia dei fatti e il senso degli avvenimenti, per costruire un profilo del tutto ortodosso del Loyola, in linea con le mutate esigenze della Chiesa post-tridentina. Se qualcosa dell'originaria esistenza religiosa del fondatore era filtrato nei primi scritti storici della Compagnia, pur in modo frammentario, ora le tracce erano ancora più tenui e evasive, e una spessa patina agiografica copriva la figura del Loyola. Con grande abilità Ribadeneyra aveva riproposto molti dei nuclei più forti dell'identità religiosa dell'ordine, ma in forma attenuata e generica, e solo chi già possedeva determinate chiavi di lettura avrebbe potuto ritrovare nelle sue pagine la dimensione originaria dell'esperienza gesuitica. L'autore restava però fedele a quei principi di metodo fondati sull'omissione e la reticenza che vent'anni prima il Po-

fecta» e giungeva al suo corrispondente di «no permittere» che nelle diverse province gesuitiche si leggesse la venerata autobiografia del fondatore, impedendo inoltre che essa vada «por las manos de los nuestros ni de otros».

⁵⁸ L'operazione condotta alla fine degli anni sessanta del Cinquecento mirante a imporre una biografia canonica e ufficiale del Loyola, proibendo al contempo la circolazione e l'uso di qualsiasi altro scritto storiografico, ricorda molto da vicino quanto avvenne, sotto la regia di Bonaventura da Bagnoregio, all'ordine dei frati francescani nel corso del XIII secolo, in cui analogamente si raccolsero e distrussero le precedenti vite manoscritte di san Francesco d'Assisi per imporre la *Legenda maior* dello stesso Bonaventura. La frattura memoriale che si produsse in seno alla Compagnia di Gesù in seguito all'operazione di cui si è trattato deve ancora essere valutata in tutta la sua portata specifica. È indubbio, tuttavia, che la *Vita ignatii Loyolae* del Ribadeneyra ricondusse i caratteri originari dell'esperienza religiosa del fondatore nei limiti teologici e ideologici dell'ortodossia tridentina, anche se ciò — vista appunto la centralità e le funzioni del «modo de habere» gesuitico — non implica automaticamente l'oblitrazione pura e semplice degli aspetti più radicali dello spiritualismo illuministico di Ignazio: piuttosto, il loro travestimento «devoto» e quindi ortodosso, all'insegna di una precisa volontà di restare nell'ortodossia ma anche di una sottile e costitutiva ambiguità.

Acta patris ignatii contenevano molti particolari importanti della biografia del fondatore e, se pur molti ne tacevano, costituivano comunque un documento di particolare interesse soprattutto sull'esperienza religiosa illuministica di Ignazio.⁵⁹ Accolti con grande venerazione dai gesuiti, gli *Acta* autobiografici restarono sempre manoscritti, e circolarono solo nella Compagnia per alcuni anni, fino a quando (come si vedrà) vennero requisiti su istanza dei vertici dell'ordine.

Con la morte del Loyola nel 1556 si chiudeva la prima fase della storiografia gesuitica e se ne apriva un'altra, incentrata sulla redazione di un'opera ufficiale rivolta a fissare un profilo istituzionale del fondatore e delle origini dell'ordine. Se durante il generalato di Lainez l'idea di scrivere una biografia di Ignazio e una storia delle origini della Compagnia circolava nelle diverse province, il progetto fu realizzato solo sotto il generalato di Francesco Borgia, che incaricò il Ribadeneyra di scriverla. Intorno al progetto si sviluppò una complessa operazione che mostrava quanto i vertici della Compagnia fossero consapevoli dell'importanza di fornire una versione finalmente ufficiale e istituzionale della vita del fondatore. Infatti, all'inizio del 1567 partiva da Roma l'ordine ai provinciali della Compagnia di «levare dalle mani»⁶⁰ di tutti coloro che ne detenevano gli scritti riguardanti Ignazio o la storia dell'ordine, per riunire tutti i materiali disponibili. Nell'arco di pochi mesi diveniva evidente che l'intento non era meramente documentario, ma mirava precisamente a togliere dalla circolazione qualsiasi testimonianza precedente al libro del Ribadeneyra, ancora incompiuto, al fine di uniformare la memoria storica dell'ordine imponendo un unico testo di riferimento. Senza entrare nei dettagli, appare certo molto significativo che lo stesso Ribadeneyra giustificasse quella indiscriminata requisizione di documenti in base allo scopo di evitare che vi fossero «diversità e contraddizioni» tra il suo libro e gli scritti allora in circolazione. Questi erano tuttavia l'*Epistola* del Lainez, i *Summarii Italiae* del Polanco e la stessa autobiografia del Loyola, alla quale il Ribadeneyra non risparmiava velate quanto sorprendenti critiche.⁶¹ Non solo dunque vi era la vo-

ley, i primi gesuiti, pp. 12-13, si mostra più consapevole dei molti interrogativi e dubbi sollevati dal testo del Gonçalves, ma non sembra trarne significative conclusioni.

⁵⁹ Cfr. ad esempio *Fontes narrativi*, vol. I, pp. 400-406.

⁶⁰ Cfr. Ribadeneyra, *Vita ignatii Loyolae*, p. 7; l'intera vicenda, che qui si riassume in breve, è trattata *ibid.*, *Prolegomeni*, pp. 7 e sgg., ma necessiterebbe di approfondimenti: cfr. anche, nonostante l'accrevit polemica, I. de Ricalde [pseudonimo dell'abate Faur-Emlre Douin], *Les mensonges de Ribadeneyra*, Paris, 1929, pp. 103-127.

⁶¹ Cfr. le lettere che Ribadeneyra scrisse nel 1567 per vincere le forti perplessità di Nadal (Ribadeneyra, *Vita ignatii Loyolae*, p. 9), in cui definiva gli *Acta patris ignatii* come «cosa imper-

lanco aveva fissato e, nel dichiarare che nella sua *Vita Ignatii* aveva scritto «non solo le cose esteriori» del fondatore, ma anche «*algunas de las secretas*»,⁶⁰ riconosceva in fondo che vi erano diversi livelli nell'esperienza religiosa del Loyola, e che molte cose continuavano a rimanere riservate. Molti anni dopo, testimoniando al processo di beatificazione di Ignazio, Ribadeneira avrebbe difeso la sua opera rivendicando come fondamento della verità storica dei fatti narrati la loro intrinseca «verità morale»;⁶¹ era del tutto chiaro che la *Vita Ignatii* del '72 era anzitutto l'esposizione istituzionale di una coerente verità ideologica.

Agli anni settanta del Cinquecento apparteneva anche il grande *Chronicon Societatis Iesu* di Juan Alfonso Polanco,⁶² edito a stampa solo alla fine dell'Ottocento. Non di una compiuta opera storica si trattava, ma piuttosto di un vasto archivio di materiali e di dati da cui si sarebbe in seguito dovuta ricavare la storia dell'ordine. Anzi, non una, ma ben quattro erano – secondo lo stesso Polanco – le «*historie*» da scrivere sulla base del *Chronicon*: una «*historia universale*» della Compagnia, una storia dei collegi e una dei gesuiti più importanti, e infine una sorta di trattato pratico del governo della Compagnia.⁶³ Indubbiamente, proprio per il suo carattere di grande repertorio non rielaborato di fatti e notizie, il *Chronicon* dell'antico segretario di Ignazio conservava molti elementi che non solo la storiografia successiva avrebbe del tutto ignorato, ma che lo stesso Ribadeneira aveva utilizzato solo in modo marginale. Su molti aspetti, soprattutto della biografia del fondatore, il Polanco restava l'interprete di un orientamento storiografico diverso e parallelo rispetto a quello che si era concretizzato nella *Vita Ignatii*. Inoltre, a motivo della sua stessa funzione di collettore di materiali solo in parte rielaborati, il *Chronicon* era un testo su cui le strategie censorie dell'ordine avevano agito in forma meno sistematica. Il Polanco ne era ben consapevole, così come lo stesso Ribadeneira: infatti, se il primo aveva dichiarato che il *Chronicon* doveva restare «in mano del generale, e non d'altro, per le cose che contiene, non da vedere da tut-

⁶⁰ RIBADENEIRA, *Vita Ignatii Loyolae*, p. 69.

⁶¹ Cfr. *Fontes narrativi*, vol. II, p. 22*, e soprattutto *Monumenta ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Series quarta, *Scripta de sancto Ignatio de Loyola*, vol. II, Madrid, 1918 (MHSI, 56), p. 153: «*Todo lo que dize en el dicho libro [la *Vita Ignatii Loyolae*] moralmente hablando, es verdadero*» (corsivo aggiunto). In realtà Ribadeneira, testimoniando al processo di beatificazione del Loyola, esplicitamente riconosceva che ciò che aveva scritto era vero sul piano morale, e non necessariamente – era sottinteso – su quello storico.

⁶² Editò nei sei volumi di POLANCO, *Vita Ignatii Loyolae et rerum societatis Iesu historia* (= *Chronicon Societatis Iesu*).

⁶³ Cfr. *Fontes narrativi*, vol. II, pp. 28*-29*.

ti»,⁶⁴ il secondo, alcuni anni dopo la morte del Polanco, aveva scritto al generale Mercuriano ricordandogli che nel *Chronicon* erano riportati anche episodi poco edificanti di gesuiti «*muy antiguos y graves*», fatti che occorreva tenere riservati e infine destinare all'oblio, perché «*no ha de bivar esta memoria para siempre*». ⁶⁵ Pur sopravvissuto ai meccanismi dell'autocensura interna dell'ordine, il *Chronicon* sarebbe rimasto sepolto per secoli negli archivi, depositario di memorie che, pur ambigue e deformate, tuttavia rispecchiavano la storia del fondatore e dei primi tempi della Compagnia più fedelmente della produzione storiografica ufficiale che aveva preso avvio dalla *Vita Ignatii* del Ribadeneira.

3. I GESUITI E IL NICODEMISMO STORIOGRAFICO: UNA PROPOSTA DI LETTURA STORICA

Pur ripercorse rapidamente, le caratteristiche delle opere più significative della antica storiografia gesuitica mostrano le tensioni di fondo che avevano sorretto dall'interno la sua elaborazione. Avviatasi pochi anni dopo la nascita della Compagnia, condizionata da originarie esigenze di protezione e di legittimazione in un clima percorso da scontri, accuse e sospetti rivolti contro l'ordine e la sua missione religiosa, la storiografia gesuitica era programmaticamente organizzata secondo forme gradualistiche di autocensura, ed era quindi il frutto di una operazione consapevole di selezione e di omissione dei fatti, obliquamente teorizzata e rivendicata come criterio metodologico. Tuttavia, proprio per queste sue caratteristiche, volte a difendere l'ordine da quelle «*persecuciones*» che erano state rielaborate fino a diventare un potente fattore identitario, e a preservare e custodire la coscienza di un'esperienza religiosa spiritualistica, in fondo elitaria e riservata, accessibile solo attraverso la Compagnia stessa e secondo un percorso progressivo, la storiografia gesuitica antica si rivelava come il risultato, il vero e proprio prodotto storico delle peculiari dinamiche della crisi religiosa del Cinquecento, che tra scontri e conflitti l'avevano segnata in profondità determinandone la natura e i caratteri specifici, così come del resto era avvenuto per la Compagnia di Gesù nel suo complesso.

Infine, occorre osservare che la consapevole definizione e la capillare utilizzazione di quegli articolati meccanismi di protezione e finan-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 29*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 37*.

che di dissimulazione che caratterizzarono la tradizione storiografica gesuitica nei suoi primi decenni, impongono di riflettere sul significato e sulle implicazioni di quello che si può definire come un vero e proprio nicodemismo storiografico. Un nicodemismo al quale la cultura cattolica dovette largamente ricorere nell'età della Controriforma e di cui furono acuti teorizzatori e artefici, tra gli altri, proprio gli esponenti di un ordine religioso che si professava come baluardo dell'ortodossia romana e specchio di incrollabile fedeltà al pontefice. A questo proposito, per concludere, merita almeno accennare al fatto che anche uno dei più noti e controversi aspetti istituzionali della Compagnia di Gesù, la celebre «obbedienza cieca» gesuitica, viene ad assumere nuove valenze se posto in rapporto con quanto si è detto in queste pagine, rivelando anch'essa, come la storiografia antica dell'ordine, un duplice, sfuggente e ambiguo profilo: da un lato, indispensabile funzione di ortodossia ma anche, dall'altro lato, strumento altrettanto essenziale di preservazione della propria autonomia istituzionale e del proprio irrinunciabile patrimonio religioso.

FRANCO MOTTA
Università di Venezia

IL SERPENTE E IL FIORE DEL FRASSINO. L'IDENTITÀ DELLA COMPAGNIA DI GESÙ COME PROCESSO DI AUTOLEGITTIMAZIONE

Vorrei suggerire, in queste pagine, un'ipotesi sulla natura di alcune dinamiche di autorappresentazione della Compagnia di Gesù tra la seconda metà del Cinquecento e l'inizio del Seicento, ed evidenziare la possibilità di una loro relazione diretta con temi polemici speculari propri del pregiudizio anti-gesuitico di quegli stessi anni. Mi limiterò a prendere in considerazione pochi testi, provenienti dalle due maggiori correnti dell'antigesuitismo cattolico precedenti la tradizione giansenista: la corrente domenicana da un lato, e quella regalista e gallicana, qui compendiata nella figura di Etienne Pasquier, dall'altro. Per farlo, mi muovo da quello che è uno tra i più aspri momenti di contrapposizione nella storia dei rapporti fra gesuiti e domenicani, e cioè la cosiddetta controversia *de auxiliis*, una sorta di vicolo cieco teologico nel quale per circa quindici anni, dal 1593 al 1607, in Spagna prima, quindi a Roma, le menti più raffinate dei due ordini si accaniscono nel velleitario sforzo di tradurre in categorie logiche il nesso causale fra l'omnipotenza divina e le azioni dell'essere umano: di codificare normativamente, in altri termini, ciò che di per sé non può essere codificato perché incommensurabile rispetto alle categorie conoscitive dell'uomo.

Si tratta di un caso particolarmente significativo per almeno due ragioni. Prima di tutto, è una delle rare controversie teologiche nelle quali il papa (nello specifico i pontefici Clemente VIII e Paolo V) presiede personalmente i dibattimenti, non limitandosi cioè a delegare l'esame delle parti agli organi deputati alla definizione dottrinale (qual è, ad esempio, il Sant'Uffizio), ma sovrapponendo la propria persona fisica a quell'ufficio di *iudex controversiarum*, di supremo arbitro delle dispute di fede, che l'apologetica cattolica dell'epoca gli attribuisce come prima

e più alta fra le sue prerogative. In secondo luogo, è la prima vera occasione in cui la Compagnia di Gesù, sotto attacco in quegli stessi anni per la peculiare struttura verticistica, siede sul banco degli imputati con l'accusa di deviazioni di carattere teologico dal *corpus* della tradizione patristica e scolastica.

È sufficiente ricordare di sfuggita l'oggetto del contendere. Nella sua *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, pubblicata nel 1588, Luis Molina introduce un concetto di grazia efficace – ossia della grazia che permette all'uomo di rispondere positivamente alla chiamata di Dio verso la santificazione – nel quale è parte attiva e operante la volontà naturale dell'uomo. L'onnipotenza e l'onniscienza divine si esprimono così nella *scientia media*, una conoscenza dei futuri contingenti con cui il creatore prevede le infinite possibilità nelle quali la creatura può rispondere o meno alla sua chiamata.¹

Poiché la materia è di ardua comprensione chiediamo aiuto alla lucidità e alla competenza di Roberto Bellarmino, che nell'estate del 1597 espone la faccenda a papa Aldobrandini, giurista di formazione e largamente digiuno di sottigliezze scolastiche:

I teologi – scrive Bellarmino – sono soliti distinguere la grazia, cioè quell'assistenza speciale con cui l'uomo è aiutato da Dio a raggiungere la fede o la conversione, in grazia sufficiente e grazia efficace, e chiamano sufficiente la grazia per la quale l'uomo può credere o convertirsi, se vuole, senza tuttavia riuscire davvero a farlo; ed efficace quella per cui l'uomo non soltanto ha la possibilità di credere e di convertirsi, ma lo fa infallibilmente. Nessun cattolico nega espressamente l'esistenza della grazia efficace [...], ma il problema sta nel modo di intenderla.

L'opinione di Molina, dunque, «insegna che l'efficacia della grazia dipende dalla volontà umana: infatti, se l'uomo vuole cooperare con la grazia sufficiente questa viene resa efficace; se non vuole, inefficace». Perciò, secondo Molina, «nel caso due uomini ricevano esattamente la medesima grazia, ossia la medesima assistenza di Dio, può succedere che uno si converta e l'altro no, perché uno vuole cooperare con Dio e l'altro no».² I domenicani al contrario, prosegue Bellarmino, «in-

¹ LUIS DE MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Ulyssiponae, 1588. Su Molina e il suo sistema teologico cfr. le voci, assai ricche ancorché datate, di EDMOND VANSTEENBERGHE in *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, sous la direction de J.-M. Alfred Vacant, Eugène Mangenot, Émile Amann, Paris, 1903-1972, vol. X/2, 1929, coll. 2090-92, 2094-2187.

² «Distinguere solent theologi gratiam, sive auxilium speciale quo homo iuvatur a Deo vel ad fidem vel ad conversionem, in gratiam sufficientem et efficacem; et sufficientem vocant

segnano che la grazia efficace non solo non dipende dal libero arbitrio, ma anche che questo è indotto fisicamente, cioè attivamente e interiormente, da essa». È questa la tesi della premozione fisica, fatta propria dal portavoce domenicano Bañez come genuina interpretazione di Agostino. Bellarmino si serve di una metafora per renderla chiara e distinguere da essa la propria tesi di premozione morale: «Se qualcuno induce un altro a scrivere, esortandolo, o spaventandolo, lo determina moralmente, ossia lo spinge a compiere l'atto dello scrivere; ma se uno afferra la penna e la infila tra le dita dell'altro, poi gli prende la mano e gliela muove, e scrive con essa, allora si può dire che egli spinge, o determina fisicamente l'altro alla scrittura».³

In altre parole, il confronto non è giocato sull'effettiva esistenza del libero arbitrio, sulla possibilità per l'uomo di scegliere fra il bene e il male – un dogma sul quale in campo cattolico non sono ammessi dubbi – quanto sulle modalità con cui tale possibilità si realizza. È dunque un bivio semantico a generare la divergenza fra i due ordini religiosi: semantico laddove la determinazione di come operi il libero arbitrio comporta inevitabilmente la determinazione di che cosa, con quella nozione, si intenda. Per la teologia cristiana, infatti, la necessità della grazia ai fini della salvezza è una mera tautologia. Il punto dolente

illam, per quam homo potest credere vel converti, si velit, tamen non credit neque convertitur; efficacem vocant per quam homo non solum potest credere vel converti, sed infallibiliter credit vel convertitur. Nemo catholicorum est, qui expresse neget gratiam efficacem; nam ipse etiam Molina disertis verbis illam admittit [...]. Sed quaestio est de modo intelligendi gratiam efficacem; de qua re sunt tres sententiae, duae extremae, et una media. Prima sententia est aliquorum scholasticorum, quos sequi videtur Molina in sua *Concordia*. Haec sententia docet efficaciam gratiae pendere ab humana voluntate; nam si homo vult cooperari gratiae sufficienti, illa reddetur efficax; si non vult cooperari, reddetur inefficax; et ideo isti auctores dicunt, quod si duo homines habeant eandem gratiam sive idem auxilium Dei, poterit fieri ut unus convertatur, alter non convertatur, quia unus vult cooperari Deo, alter non vult; De novis controversiis inter patres quosdam ex ordine praedicatorum et patrem Ludovicum Molinam Societatis Jesu, in *Auctarium Bellarminianum. Supplement aux oeuvres du Cardinal Bellarmine*, ed. Xavier-Marie Le Bachelet, Paris, 1913, pp. 101-113, in particolare pp. 101-102. Cfr. *ibid.*, *Introduction*, pp. 19 sgg.

³ «Secunda opinio est aliorum, qui docent, gratiam efficacem non solum non pendere a libero arbitrio, sed etiam ab ipsa determinari physice, id est active, et intrinsece, ipsum liberum arbitrium. [...] Distinguitur enim determinatio physica a determinatione morali, quoniam determinare physice est influere intrinsece in voluntatem humanam, et eam movere ad volendum; determinare moraliter est eam movere ad volendum non agendo intrinsece in ipsam, sed persuadendo, exhortando, minando, terrendo, consulendo, etc. Et potest hoc illustrari exemplo rerum corporalium; nam si quis exhortando, vel terrendo induceret aliquem ad scribendum, is moraliter determinaret sive impelleret eum ad eam actionem scribendi; sed si quis acciperet calamus, et insereret digitis alterius, et deinde arreptam eius manum moveret, et cum ea scriberet, is diceretur physice eum impulisse, vel determinasse ad scribendum»; *ibid.*, p. 102.

mette qualche dipendenza dagli uomini, che serve alle ragioni politiche, in quali è trasmutata la religione».⁶

Alla luce di questa lettura contemporanea alla controversia, la faccenda della grazia inizia così a scendere dall'empireo della scolastica e ad assumere la coloritura più familiare dell'arte del governo delle coscienze. Tuttavia, è un passaggio successivo dello scritto sarpiano a risultarci particolarmente utile. L'essenza dell'idea di mozione morale — in cui Sarpi accomuna le tesi più radicali di Molina e quelle di media-

Che dicono il giesuiti che Dio chiama et illumina ogni uomo, ma sono diversi li modi della divina vocazione et illuminazione. Altri sono interiori, altri esteriori; altri con errori, altri con consolazioni; e che non tutti sono accomodati a tutti gl'uomini, essendo atti altri ad esser attratti da piacevole persuasione che resisterebbono alle minacce; altri, che non curebbono del-le persuasioni, si lasciano vincer dai timori. In diversi tempi ancora l'uomo diversamente è disposto; onde in alcun tempo sarà capace dell'ammonezione, la quale in altro avrebbe rifiutata. Ogni agguato divino, dicono li giesuiti, è sufficiente, ma non ognuno è proporzionato a ciascuno.

Vedremo fra breve come, in quegli stessi anni, questa nozione di una incompromissibile varietà dell'uomo e del mondo sia effettivamente utilizzata dal discorso retorico giesuitico per giustificare storicamente la fondazione della Compagnia. Per adesso è sufficiente notare come, letta attraverso le parole di Sarpi, l'antropologia molinista, con la sua tesi di una molteplicità delle forme dell'appello divino secondo la modalità attraverso la quale l'antropologia molinista, con la sua un sapere che potremmo anacronisticamente definire psicologico, ladove essa si traduce nella consapevolezza che ogni individuo è dotato di un'intenzionalità propria, dissimile dalle altre, iniducibile al dominio assoluto e indistinto dell'onnipotenza del divino.

Forse si tratta di una forzatura. Tuttavia non si può negare che, sotto la superficie scolastica del molinismo, palpiti l'esperienza missionaria già cinquantennale della Compagnia di Gesù, con la sua sperimentazione di una realtà non del tutto scontata nell'Occidente dell'epoca, vale a dire dell'esistenza dell'"altro" — nel senso usato, ad esempio, da Tzvetan Todorov — quale entità compiuta e autonoma e non come mero *lapsus* rispetto al piano della provvidenza. Non è un caso che già i ge-

⁶ *Ibid.*, p. 160.

⁷ *Ibid.*, pp. 161-162.

⁴ *Domenicanti e giesuiti (Scrittura sullo stato della controversia de auxiliis)*, in *Scritti scelti di Paolo Sarpi*, a cura di Giovanni Da Pozzo, Torino, 1974², pp. 157-164, cit. p. 158.

⁵ *Ibid.*, p. 159.

Passiamo a leggere la concisa relazione sulla controversia *de auxiliis* che Paolo Sarpi consegna al Senato veneto in un consulto scritto dopo il 1605. Da parte sua, Sarpi non dubita che ogni tentativo di ritagliare uno spazio di autonomia alla volontà umana non sia altro che un *avatar* dell'antica eresia pelagiana. Contro quest'ultima «si oppose virilmente sant'Agostino, mostrando per la dottrina di san Paolo che non solamente abbiamo bisogno della grazia di Dio per operar bene, ma ancora per voler operar; sicché da noi non possiamo voler alcuna cosa buona se prima Dio non ce la fa volere». «Tutto il resto, ossia il complesso costrutto linguistico eretico a sostegno della tesi molinista, non è che sterile elucubrazione, «tutta vocabuli che fingono di dar poco all'uomo e li danno in effetto il principale, tornando tutti in uno, che l'effaccia sia dal canto dell'uomo». «Questo, per il servita, è il naturale portato di una distorsione del messaggio cristiano perseguita con intento proselitistico dalla pastorale cattolica successiva al concilio di Trento: «Questa sentenza — prosegue Sarpi — ha gran fomento dall'eccessivo amore di noi medesimi, che ci fa parere che siamo qualche gran cosa [...]; e se bene nelle scuole e negli libri si condanna, nelle prediche però e nelle confessioni si insegna al popolo, sotto pretesto che esso popolo non sia capace della verità, ma in verità perché questa allontanava più da Dio e

sta piuttosto nello stabilire se la libertà dell'individuo di accettare la chiamata di Dio sgorgi dalla superiore libertà di quest'ultimo di offirgli la salvezza, e dunque sia del tutto racchiusa in essa, o se implichi invece un limitato margine di autonomia personale cui l'onnipotenza del creatore rimane estranea, lasciandola agire come causa seconda: se, in altri termini, sia pensabile nella creatura una libertà operante e ontologicamente "naturale". Si tratta, lo notiamo, di sottili distinzioni di antropologia teologica, nelle quali, ai nostri occhi, l'elemento speculativo fa agguato su quello più limpidamente religioso, sino a smorzarlo. Ciò su cui vorrei tuttavia richiamare l'attenzione è il fatto che l'astrattezza radicale, che in esso si cela, fra due diversi modi di intendere la tradizione, e quindi di legittimare precise posizioni dottrinali nell'ambito del magistero della Chiesa. A essere in questione, del resto, non è l'effettiva supremazia di Agostino quale autorità in materia di grazia, bensì la diversa interpretazione che del pensiero di Agostino è prospettata.

suiti delle prime generazioni si mostrino consci dell'enorme varietà della psicologia umana: di quella delle popolazioni passate alla Riforma, o delle moltitudini formalmente cattoliche ma ancora largamente prive dei rudimenti elementari di catechesi, o ancora dei pagani d'oltremare, per i quali i missionari attivi nei regni dell'Estremo Oriente si avviano proprio allora a volgere la dottrina cristiana in linguaggi e in forme comunicative inedite. Lo studio dei classici confuciani compiuto dal padre Matteo Ricci per accedere alla corte imperiale cinese, come l'istruzione aristotelica impartita ai rampolli dei ceti dirigenti europei sono, in questo senso, aspetti della medesima strategia egemonica dell'ordine, fondata su un modello pedagogico nel quale gli elementi del sapere profano sono parte integrante dell'inculturazione morale e religiosa dell'individuo, come perno di un progetto di cattolicizzazione universale.⁸

La lettura teleologica della differenza fra le culture – della diversità, cioè, come eterogeneità di forme che convergono nell'orizzonte della salvezza – è resa possibile ai gesuiti grazie a un vero e proprio salto cognitivo che permette loro di contemplare la pluralità dei fenomeni del culto: un salto permesso dalla presenza di una specifica teoria morale della libertà, della personalità umana e della peculiarità delle vie individuali verso la conversione. Tutto questo, naturalmente, a maggior gloria del cattolicesimo romano.

Occorre ricordare, infatti, che la *Concordia* di Molina non costituisce un fenomeno incidentale nell'evoluzione della teologia della Compagnia di Gesù, bensì la manifestazione dottrinalmente più avanzata di un'effervescenza speculativa che distingue, in quegli stessi anni, altre province gesuitiche. Quando il volume arriva nei Paesi Bassi, attorno al 1590, è accolto dal padre Leendert Leys, detto Lessius (teologo ufficiale del governatorato di Bruxelles e del collegio lovaniense dell'ordine), come un autorevole sostegno alle tesi che da alcuni anni egli sta difendendo contro l'Università di Lovanio in una disputa che sembra prefigurare punto per punto i contenuti della *de auxiliis*.⁹ E probabilmente non è un caso che tanto Molina quanto Lessius siano autori, ciascuno per suo conto, di

⁸ Importanti, in questa prospettiva, le riflessioni di Dominique Deslandres, *Exemplo aequae ut verbo: The French Jesuits' missionary World, in The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. by John W. O'Malley, Gauvin A. Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto-Buffalo-London, 1999, pp. 258-273.

⁹ Sulla controversia Lovaniensis che oppose Leys ai docenti dello Studio brabantino cfr. XAVIER-MARIE LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits*, Louvain, 1931, con ampio resoconto sulle vicende precedenti gli anni indicati nel titolo.

due trattati *De iustitia et iure* in cui la riflessione sulle origini del diritto scaturisce da una nozione di virtù nella quale le facoltà naturali dell'uomo occupano un ruolo centrale. Siamo giunti, con questo, a toccare uno dei caratteri originali della singolarità gesuitica, quella peculiare combinazione di sacro e profano che, agli occhi di tanti cristiani del Cinque-Seicento, costituisce un'incancellabile anomalia e un segno inequivocabile di empietà. Ma torniamo alla controversia sulla grazia.

Nell'ottobre del 1597 Domingo Bañez indirizza a Clemente VIII un *Libellus supplex* con la richiesta formale di dispensa, per i soli domenicani, dal divieto di disputare pubblicamente sulla questione, un provvedimento disciplinare emanato dal nunzio a Madrid a impedire la degenerazione della polemica. Per chiarezza, ci limitiamo a ricordare che Bañez non è un semplice rappresentante di quel composito fronte anti-gesuitico attivo in Spagna fin dagli esordi della Compagnia, ma un elemento di spicco – di certo fra i più prestigiosi, all'epoca – della scuola teologica domenicana, titolare della cattedra primaria di teologia a Salamanca e direttore spirituale, da un ventennio, di Teresa d'Ávila. Non ci resta pertanto che accogliere il suo giudizio come un parere non solo autorevole, ma anche indicativo di una tradizione dottrinale antica e consolidata.¹⁰

La prima ragione a militare in favore della libertà, per i domenicani, di esporre dalla cattedra le proprie tesi risiede nel rischio che la promulgazione di una sentenza da parte della Santa Sede possa richiedere tempi lunghissimi, anni verosimilmente, e la successione di diversi papi: e questo non soltanto per la concreta difficoltà del caso, ma anche «perché gli autori e fautori della nuova dottrina procurano [...] accuratamente una dilazione della sentenza apostolica, soddisfatti di essere messi nel frattempo sullo stesso piano di coloro che difendono l'antica dottrina di Tommaso e la comune interpretazione dei santi Padri».¹¹ «I teo-

¹⁰ Sul ruolo di Bañez nella *De auxiliis* si vedano i testi pubblicati in Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia. *Textos y documentos*, ord. por Vicente Beltrán de Heredia, Madrid, 1968, con lunga introduzione storica del curatore.

¹¹ «Verumtamen impossibile est hoc interim non esse duraturum saltem per annos tres, atque utinam non per plures [...]. Atque utinam non plurimum pontificum vitae in hoc interim consumantur: praesertim quia novae doctrinae auctores et fautores diligentissime dilationem apostolicae sententiae procurant, et procurabunt, contenti quia interim pares facti sunt cum illis, qui antiquam sancti Thomae doctrinam et sanctorum Patrum communem intelligentiam defendunt; atque ita fiat interim antiqua et nova doctrina pariter probabilis: *Libellus supplex Clementi VIII oblati a Dominico Bagnèz pro impetranda immunitate a lege silentii utriusque litigantium parti imposita, et illustrissimi cardinalis Bellarmini ad eundem libellum iussu eiusdem pontificis responsio*, in *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri sex. Quibus demonstrantur ac refelluntur errores et imposturae innumerae, quae in Hi-*

logi della Compagnia — aggiunge più avanti Bañez — non soffrono alcun danno [dal divieto di disputa], anzi se ne gloriano e ne esultano il ragione, perché per quel mandato sono resi pari a noi che portiamo il peso dei giorni e della lotta, mentre il nostro ordine ha sempre resistito a custodia dell'antica dottrina contro molestie e persecuzioni degli eretici».¹²

Ma non è, questa, la sola argomentazione adottata dal teologo di Salamanca. La consegna del silenzio imposta da Roma suona infatti come uno sfregio alla grande tradizione scolastica e un'implicita apertura a spregiudicate avventure dottrinali: «Nessuno è ignaro di quanto utile spirituale abbia portato alla Chiesa il sapere di Tommaso, approvato dai sommi pontefici. Ma al giorno d'oggi esso è deriso da avversari nati solo di recente [iuniores tempore]; essi ritengono che nessuno di loro possa dirsi un perfetto teologo se prima, per così dire, non ha escogitato e subito insegnato qualche bizzarro dogma sopra e contro di esso».¹³ Qualsiasi cedimento, ossia qualsiasi verdetto che eluda una condanna pura e semplice della *scientia media*, sarebbe un colpo inferto alla purezza del sistema della grazia delineato da Agostino e recepito poi dalla *Summa theologiae*. La tradizione, chiosa Bañez, è come il bambino conteso dalle due donne alla presenza di Salomone: i gesuiti preferirebbero vederla tagliata in due piuttosto che accettare una sentenza di condanna che ne preservi l'integrità, laddove l'ordine dei predicatori, se non ne è la madre naturale, ne è comunque l'antica e legittima nutrice, e preferirebbe vedersi perdere piuttosto che nuocere all'integrità del patrimonio ricevuto.¹⁴

Mi sembra che, a grandi linee, la sostanza della strategia argomentativa di Bañez possa essere ricondotta a una delegittimazione dell'avversario costruita sull'accentuazione di una sua duplice colpevolezza: l'assenza di un consolidato teologico paragonabile a quello secolare del-

storia congregationalum de auxiliis edita sub nomine Augustini Le Blanc notatae sunt, auctore Theodoro Eleuthero theologo, Antverpiae, 1705, app. VI, pp. 805-813, cf. p. 806.
¹² «Etenim theologi Societatis nihil damni interum patiuntur, imo merito gloriantur et exultant, quia per praedictum mandatum pares efficiuntur nobis qui portavimus pondus dei et aestus, dum antiquae doctrinae non sine haereticorum molestis et persecutionibus ordo non ster propugnator semper existeret»; *ibid.*, p. 813.
¹³ «Quantum enim Ecclesiae Dei divi Thomae doctrina a summis pontificibus approbata pie utilis attulerit, nemo ignorat. At vero nostris temporibus deinde eam iuniores temere potest; neque se quisquam adversariorum perfectum theologum existimant nisi, ut aliquid et ut melius dicam, plurima singularia dogmata supra et contra illam adveniunt et solite doceant»; *ibid.*, p. 807.
¹⁴ *Ibid.*, p. 812; cf. I Reg. III, 16-28.

le scuole domenicane, e l'attitudine a «produrre nuovi dogmi», e cioè a derogare all'esegesi letterale di Tommaso in favore di una più libera interpretazione degli articoli della *Summa*. Normale conseguenza di questo è il diniego del diritto di parola ai gesuiti, così come esso è negato a chiunque sia sospettato di errore in materia di fede.

Di fatto le richieste di Bañez si risolvono in uno scacco, allorché a essere sciolte dal vincolo del silenzio sono entrambe le parti in causa. Dietro la decisione di Clemente VIII, affidata al cardinale Santoro e da lui comunicata al nunzio in Spagna nel febbraio del 1598, è da cercare senza dubbio il dettagliato contropartire espresso da Bellarmino, già da tempo consigliere teologico del papa. A lui il generale dell'ordine Claudio Acquaviva affida la trattazione riservata del caso, e a lui, fra gli altri, si deve la linea difensiva che finisce con il bloccare i lavori della commissione sino al suo definitivo scioglimento.

La tattica scelta da Bellarmino consiste essenzialmente nel prendere in carico le accuse rivolte a Molina, riconoscendone gli errori ma sottilmente elaborare una linea di attacco in base alla quale la tesi doppiamente della premiazione fisica diviene essa stessa oggetto di discussione e di sospetto. Lungo tutto l'arco temporale della controversia egli non smette di ricordare le analogie fra il determinismo bañeziano e il tema protestante della servitù dell'arbitrio. Nelle sue glosse al memoriale di Bañez compare una fonte della tradizione che l'avversario non cita mai, e cioè il concilio di Trento: «La questione centrale — scrive Bellarmino — è se la predeterminazione fisica della volontà umana operata da Dio sia in accordo o in disaccordo con la Scrittura, i concili e i Padri. Infatti i padri della Compagnia sostengono che essa sia in disaccordo [con quelli], e soprattutto con il Tridentino, e che quindi sia da considerare nuova». Non occorre ricordare come, nella polemica contestuale dell'epoca, l'accusa di novità dottrinale sia intesa comunemente come l'anticamera di quella di eresia.¹⁵ Del resto, davanti alle pretese colpe di deviazione teologica attribuite ai docenti gesuiti egli può ricordare al papa, senza timore di smentita, come nessun uomo della Compagnia sia stato mai condannato dal Sant'Uffizio, laddove in tempi recentissimi le carceri dei tribunali della fede hanno più volte ospitato insigni membri della famiglia di san Domenico: una constatazione incon-

¹⁵ «Quaestio igitur praecipua est an praedeterminatio physica voluntatis humanae a Deo facta, sit consentanea Scripturis, conciliis et Patribus, an dissensanea: patres enim Societates contendunt non esse consentaneam, et maxime concilio Tridentino, et prout esse novam»; *ibid.*, p. 808.

grua sul piano critico – giacché i medesimi tribunali sono di regola presieduti da giudici dell'ordine domenicano – quanto straordinariamente efficace su quello retorico.¹⁶

Una rapida lettura di questi due documenti sembra dunque adombrare il confronto tra due differenti accezioni della tradizione, un confronto che trascende largamente il merito della questione per aprirsi a stimolanti considerazioni sulle peculiarità della fisionomia intellettuale dei gesuiti alla fine del Cinquecento. Un'idea della tradizione, quella dei domenicani, che identifica l'autorità con l'antichità e con la fedeltà integrale alle fonti del *depositum fidei*. Il lascito di Tommaso, e quello dei Padri prima ancora si presentano come entità atemporali e intangibili, «sacre» nel senso pregnante del termine. Al contrario, l'evolversi storico del pensiero sembra irrompere nel discorso gesuitico, sotto la forma della presenza ineludibile del protestantesimo e dei canoni tridentini. Davanti all'urgenza controversistica qualsiasi distinzione di rango fra ordini antichi e ordini recenti si annulla: non a caso nel voto conclusivo sulla faccenda, espresso nell'ultima riunione della congregazione *ad hoc* il 28 agosto del 1607, Bellarmino ripete «che l'opinione della predeterminazione fisica è di Calvino e Luthero, e che li padri domenicani sono degni di scusa perché non hanno visto li libri degli eretici».¹⁷ Tracce lievi, ma significative di questa asimmetria e del suo perdurare nel tempo, restano nelle incisioni sul frontespizio delle due opere storiche più impegnative sulla controversia molinista, quella pubblicata nel 1700 a Lovanio dal domenicano Jacques-Hyacinthe Serry e la risposta del gesuita Lievin Meyer, uscita cinque anni dopo ad Anversa: nella prima vediamo rappresentato Cristo assieme agli apostoli, nell'atto di ricordare loro «sine me nihil potestis facere», «senza di me non potete nulla»; nella seconda, una seduta del concilio di Trento e, nel cartiglio,

¹⁶ «Enumerant ad extremum novos aliquos errores patrum Societatis Iesu, de quibus mihi necessario aliqua dicenda sunt. Primo, isti errores ad causam de auxiliis non pertinent, proinde non videntur commemorari nisi ad patres Societatis per omnem occasionem in odium adducendos. Quibus si patres Societatis par pari referre vellent, possent sine comparatione plura commemorare: nec solum exprobrare possent quod ex praedicatoribus aliqui viri gravissimi damnati fuerint a publicis Universitatibus, multi in Sancto Officio puniti fuerint, et quotidie puniantur; sed quod etiam aliquot ad haereticos publice defecerint: imo antesignani haereticorum fuerint: *ibid.*

¹⁷ Riprodotto in GERHARD SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia, initia et progressus*, Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder, 1881, 290. Sulla contrapposizione fra queste due diverse accezioni di tradizione, con riferimento alla polemica giansenista nel XVII secolo, cfr. MARC FUMAROLI, *Temps de croissance et temps de corruption: Les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française du XVII^e siècle*, «XVII^e siècle», XXXIII/2, 1981, pp. 149-168.

due canoni del decreto sulla giustificazione, l'uno contro Pelagio, l'altro contro Calvino.¹⁸

Commistione di sacro e profano, contaminazione del religioso con il politico, interpretazione flessibile e sincronica della tradizione. È questa ibridazione costitutiva, nella coscienza religiosa del Cinquecento, il connotato più inquietante di un'istituzione, qual'è la Compagnia di Gesù, che rifiuta di essere classificata con categorie mentali radicate nel medioevo cristiano.

Verifichiamo ora quanto ci è offerto dalla seconda area culturale che intendiamo prendere in esame. Nel 1602 sono in pieno corso, in Francia, le trattative per la riammissione della Compagnia di Gesù nel paese. È una battaglia combattuta a tutti i livelli, dalla pubblicistica dei pamphlet alla grande retorica di corte. In quell'occasione rientra in scena un vecchio nemico della Compagnia, il giurista Étienne Pasquier, già avvocato dell'Università di Parigi, quarant'anni prima, al tempo della disputa sull'ammissione delle scuole gesuitiche al conferimento dei gradi dottorali. Il suo *Catéchisme des jésuites*, stampato con il falso luogo di Ville-franche, è un massiccio libello in ottavo destinato a rappresentare una vera miniera di accuse per tutta la letteratura antigesuitica posteriore. Steso nella forma agile del dialogo, mette in scena un serrato scambio di battute fra un gesuita «habilleme[n]t deguisé» e un avvocato di leale fede gallicana e realista dietro il quale si scorgono i tratti dello stesso Pasquier. Quest'ultimo si trova a difendere un luogo comune già diffuso da almeno un cinquantennio nella classe dirigente più fedele all'autonomia dell'episcopato e della corona, e cioè la sostanziale estraneità dei gesuiti alla tradizione del cattolicesimo francese. A questo fine, tra l'altro, Pasquier riproduce il testo del parere emesso nel 1554 dalla facoltà teologica parigina a proposito dell'istanza di riconoscimento della Compagnia in Francia, il passaggio preliminare all'apertura di collegi e case professe. Si tratta di un documento intriso da un'aspra vena polemica, legata, fra l'altro, ai già noti danni provocati altrove al ceto insegnante dalla concorrenza dei corsi inferiori gratuiti tenuti dai gesuiti: nondimeno vi si coagulano alcuni temi che emergono costantemente nei ritratti critici dell'ordine.

Questa nuova Compagnia – esordisce la *Censura della setta dei gesuiti*¹⁹ –

¹⁸ *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae, sub Summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V libri quatuor [...]*, auctore Augustino Le Blanc sacrae theologiae doctore, Lovanii, 1700; *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis*; cfr. *Io.* XV, 5.

¹⁹ «Haec nova Societas, insolitam nominis Iesu appellationem sibi vendicans, tam licenter et sine delectu quaslibet personas, quantumlibet facinorosas, illegitimas et infames admittens, nullam a sacerdotibus saecularibus habens differentiam in habitu exteriori, in tonsura, in horis

che rivendica per sé l'insolita appellazione del nome di Gesù, che ammette [...], che non mostra alcuna distinzione rispetto ai sacerdoti secolari nell'abito, nella tonsura, nella recita delle ore canoniche [...] nei digiuni e nelle altre cerimonie che fanno la diversità e l'osservanza degli stati degli ordini religiosi, che gode di così tanti e vani privilegi, concessioni e libertà [...], appare violare l'onestà dello stato monastico e fiaccare l'esercizio accurato, pio e necessario delle virtù, delle astinenze, delle cerimonie e dell'austerità; per di più, essa fornisce l'occasione per apostatare liberamente dagli altri ordini, sottrarre l'obbedienza e la sottomissione agli ordinari, priva ingiustamente i signori tempo-rali ed ecclesiastici dei loro diritti.

Quella che ne esce è l'immagine di un vero e proprio corpo estraneo rispetto all'organismo sociale, un corpo la cui presenza nel complesso tessuto di codici, obblighi e giurisdizioni che regola la vita religiosa del paese sarebbe poco meno che una mostruosità.

canonicis privatum dicendis, aut publice in templo decanantibus, in claustris et silentio, in defectu ciborum et dormituri in lectulis et aliis variis caceramentis (quibus status religionum distinguuntur et conservantur) tam multis, tamque variis privilegiis, indulgis et libertatibus donata, praesertim in adeo innumeratis sacramentis potestatis et eucharistiae, idque sine discrimine alicuius, aut personarum, in officio etiam praedicandi, legendi et docendi in pauperum-
tium ordinamentum, et hierarchici ordinis, in particulari quodque aliam religionum, immo
etiam principum et dominorum temporalium, contra privilegia Universitatum, denique in
magno populi gravamen, religionis honestatem violenter violantem, studiosum, pium
et necessarium, virtutum, abstinentiarum, caceramentorum et austeritatis enervat exercitium;
immo occasione dat habere apostasiam et ab aliis religionibus, debita ordinis obedientiam
et subiectionem superabit, dominos tam temporales quam ecclesiasticos suis iuribus iniuste pri-
vat, perturbatorem in tranquillo populo, multas in populo quarelas [...] inducit: Censura de la
secte des jésuites par la faculté de théologie de Paris en l'an 1554, in *Le catéchisme des jésuites, ou le*
mystère d'iniquité, revêtu par ses supposés, par l'examen de leur doctrine, mesme selon la croyance de
l'Eglise romaine, a Ville-franche, 1677 (1^{re} ed. 1602), pp. 25-32, cit. p. 27.

nel quale brucia l'indignazione contro quanti usurpano tale titolo alla sola istituzione che può fregiarsene, ossia la Chiesa nel suo complesso.²⁰ Questa non definibilità, questa opacità d'aspetto e di comportamento, sintetizzata visivamente nell'assenza di un abito specifico — con-
trassegno esteriore dell'appartenenza — è parte integrante della moder-
nità dei gesuiti e della loro formidabile capacità d'espansione. Per inci-
so, secondo l'ideologia ufficiale della Compagnia l'ibridazione è, al
contrario, sorgente della perfezione dell'istituto. In un'esortazione ri-
volta ai confratelli napoletani nell'ottobre del 1596, Bellarmino defini-
sce la Compagnia una «religio mixta», che trascende la separazione tra
ordini contemplativi e ordini attivi praticando un apostolato di carità
che presuppone una contemplazione attenta e assidua. L'apostolato ge-
suitico, il cui fine supremo si situa «nella conversione delle anime, nella
loro purificazione, illuminazione e perfezione» è superiore alle normali
gerarchie regolari e prossimo, specifica Bellarmino, allo stato del vescovo-
vi.²¹ Promessa e garanzia di perfezione, questa liminalità si rovescia, nel-
l'ottica degli avversari, nella cifra di un'originalità attitudine alla corru-
venzione letteraria, ci offre un saggio incisivo di questo rovesciamento
la prospettiva allorché traduce nella densità del simbolismo onirico la
trama di questa diffusa rete di sospetto.

Il personaggio del gentiluomo del suo *Catechisme* narra ai compagni
di viaggio il sogno fatto la notte precedente. È una lunga processione
degli stati della Chiesa che si dipana nella sua immaginazione:²²

²⁰ «Ecclesiae quippe Romanae scribens Paulus, "Omnibus – ait – qui sunt Romae vocatis sanctis" etc. Alique in prore ad Corinthios epistolat: "Ecclesiae Dei – inquit – quae est Corinthi, vocatis sanctis" etc. Et paulo post: "Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius Iesu Christi"; quae sine dubio societas cum Christi Ecclesia sit, qui tantum sibi illam rogant hui videant an haereticorum more penes se Ecclesiam existere mentiantur: De locis theologis libet duodecim, in Macthoras Caeniticos Opera, in hac primum editione diligenter divisae et punctatione instar prologi Galicani illustrata a patre Hyacintho Serry, Parisii, 1714. Locus p. 109.

²¹ Sunt quaedam relictiones activae, quae [...] sunt perfectiores contemplativae: illae videntur

21 «Sunt quaedam religiones activae, quae [...] sunt perfectiores contemplativae: illae videntur quae versantur in actione quae praerequirunt contemplationem: quales actio est parvulorum et sacramentorum ministratio, et in summa conversio animarum et eandem purgatio, illuminatio et perfectio. istae enim actiones, ut bene fiat, procedere debent a contemplationis plenitudine et maxima unione cum Deo. Et haec religiones sunt perfectissimae; nam sunt proximae statui deprecatorum: Exhortatio tertia de perfectione instituti Societatis Iesu, in *Opera orationis*, postrema adiunctis documentis variis ad agendum animarum spectantibus, ed. Sebastiaan Tromp, Roma, 1942-68, vol. IX, pp. 382-386, cf. p. 382.

22 « Il me sembloit doncques voir en dormant une reveue generale que Dieu faisoit de son Eglise, depuis la passion de nostre Sauveur [...] Jusques a huy: en laquelle, comme en une grande et solennelle procession, les apostres alloyent les premiers, suivis des papes, patriarches,

Gli apostoli sfilavano per primi, seguiti dai papi, dai patriarchi, dagli arcivescovi, dai vescovi, dai curati, dai preti e da tutti gli ecclesiastici che, per non esser monaci, sono chiamati secolari. In seconda fila marciavano i buoni vecchi padri eremiti, promotori e fondatori dei monasteri, e al seguito loro parecchi splendidi abati e religiosi degli ordini di sant'Agostino e di san Benedetto, dai quali, come da due grandi fontane, sono scaturiti tutti gli altri ordini che sono definiti regolari. Al terzo posto stavano le università con i loro rettori. [...] Dei primi reggeva la bandiera san Pietro, dei secondi sant'Antonio, dei terzi [...] il maestro Jean Gerson, dottore in teologia.

Ai margini della processione si scorge Ignazio di Loyola con i suoi primi compagni e i generali della Compagnia, Laynez, Borja, Mercurian e Acquaviva, spalleggiati dall'intera compagine gerarchica dell'ordine, sino ai coadiutori e agli scolari. Il padre Ignazio si avvicina a Pietro per essere accolto fra gli apostoli: «“Che nome portate?”», «Quello che richiede la nostra vocazione: Compagnia di Gesù». Il principe degli apostoli ha un impeto d'ira: né lui né gli altri che hanno conosciuto Cristo, infatti, hanno mai osato prendere un tale nome.²³ Cacciato bruscamente, Ignazio si rivolge allora a sant'Antonio, e quindi a san Benedetto. Quest'ultimo gli fa notare che essi non possono appartenere alla schiera dei monaci poiché non portano abiti di alcuna regola, né tonsura, né praticano i digiuni, al che Ignazio replica che essi non sono monaci, ma soltanto religiosi. «Se è così – risponde Benedetto – voi sareste dunque una quintessenza dei monaci. Ma come la Facoltà di medicina non riceve nelle sue scuole i distillatori di quintessenza, i paracelsisti, così nella nostra non possiamo ammettere i gesuiti».²⁴ A questi

archevesques, evesques, curez, prestres et de tous les ecclesiastiques qui pour n'estre moines sont appelez seculiers. Au second rang marchoyent ces bons vieux peres hermites, premiers auteurs et fondateurs des monasteres, et a leur suite plusieurs grands abbez et religieux des ordres de saint Augustin et de saint Benoist, desquels comme de deux grandes fontaines sont issus tous les autres ordres de religion que l'on appelle reguliers. Au troisieme rang estoient les Universitez, ayans leur recteurs [...]. Des premiers [gli apostoli] saint Pierre portoit la banniere; des seconds saint Antoine; des troisiemes [...] si demeura elle pour cette fois (sans le tirer en consequence) par devers maistre Jean Gerson docteur en theologie: *Le catechisme des jesuites*, p. 121.

²³ «S. PIER. Gens de bien vous soyiez les tresbien venus, car le principal soin de nostre vocation, fut de reduire a nostre foy plus d'ames qu'il nous seroit possible. Ign. C'est le bout ou nous visons, par le vocu particulier de mission que faisons a ceux qui vous ont esté successeurs dans Rome. S. PIER. Cela va bien, mais quels noms portez vous? Ign. Tel que nostre vocation desire: de la Societé de Jesus. [...] S. PIER. Comment? Nous qui fusmes vrayement nouris en la Compagnie de Jesus, ausquels il communiqua tous ses secrets, tant et si longuement qu'il fut revestu de chair humaine, en ce bas estre, et estant monté aux cieux, nous en fit participans par la voye de son esprit, n'osâmes jamais prendre cette qualité [...]»: *ibid.*, pp. 122-123.

²⁴ «A quoy Ignace et ceux qui l'accompagnoient, ayans courtement et rondement res-

ultimi non resta che tentare di accodarsi al corteo delle università, e per questo Ignazio invia Acquaviva a parlamentare con il cancelliere Gerson. «Le nostre università – spiega quest'ultimo – sono composte da due categorie di uomini, i secolari e i regolari, e per ciascuna di esse osserviamo regole specifiche. [...] A quale categoria appartenete?». «Non vi meravigliate – risponde Acquaviva – noi assomigliamo all'orso, il cui piccolo all'inizio non sembra che una grossa massa di carne, che a lungo andare prende la sua vera forma grazie alle continue leccate della madre. Così è per noi perché, a dire il vero, Ignazio e i suoi compagni non hanno designato precisamente quello che siamo. Tuttavia, dopo avere variamente esercitato i nostri spiriti su questo enigma, non ci siamo denominati monaci, ma chierici regolari». «Siete dunque un ordine ermafrodito», ribatte Gerson: e così la Compagnia non trova posto nemmeno nelle università.²⁵

È contro questo pesante carico di addebiti che il nucleo dirigente della Compagnia di Gesù si trova a dover perorare la peculiarità dell'ordine, a rivendicarne cioè una piena legittimità disciplinare e teologica e uno spazio nella storia della salvezza pari a quello conquistato sul campo. Si tratta, in altri termini, di dotare la Compagnia di un'identità condivisa non solo all'interno, ma nel riscontro con la più vasta articolazione del corpo ecclesiale. A farsi carico di questo progetto è prima di tutto la storiografia ufficiale dell'istituto cui, con il generalato Acquaviva, è affidata una grande opera di politica culturale che prevede il recupero e l'utilizzo di una memoria collettiva vecchia di oltre mezzo secolo. Nella prima parte della *Historia Societatis Iesu*, iniziata nel 1590 e portata a

pondu que luy ny ceux de sa compagnie n'estoyent moines, ains seulement religieux. Si ainsi est (repliqua saint Benoist) vous estes doncques une quinte essence de moines. Et tout ainsi que la Faculté de medecine ne veut recevoir dedans ses escoles ces abstracteurs de quintessence, paracelsistes, aussi ne pouvons en la nostre admettre les jesuites. Au paracelsistes et au jesuites en les refusant, il y aura de la rime et de la raison tout ensemble: *ibid.*, p. 130.

²⁵ «Nos Universitez sont composées de deux especes d'hommes, les uns seculiers, les autres reguliers, et en chacune d'icelles nous observons diverses polices. Les seculiers peuvent païsser maîtres és artes, docteurs en theologie, decret, medecine, faire leçons, apres avoir acquis leurs degrez, a tous escoliers qui se presentent, tant dedans que dehors les colleges. Il est seulement permis aux reguliers d'estre docteurs en theologie, et d'enseigner les jeunes hommes de leurs ordres sans plus. De quelle espece des deux estes vous? [...] AQ. Ne vous en esmerveillez: nous ressemblions lors a l'ourse, laquelle ayant fait son fan, il semble du commencement n'estre qu'une lourde masse de chair, laquelle par les continuel lechemens de sa mere prend a la longue la vraye forme de l'ours, ainsi en estoit-il de nous: car a vray dire nostre Ignace et ses compagnons ne nous avoyent pas specifiquement designez quels nous estions. Mais apres avoir diversement exercé nos esprits sur cette obscurité, on nous a appelez non moines, ains clerics reguliers [...]. GERS. Vous estes doncques un ordre hermaphrodite: *ibid.*, pp. 132-133.

termini da Francesco Sacchini, il padre Niccolò Orlandini si sente per questo in dovere di far precedere la narrazione dell'epopea ignorata da un lungo capitolo introduttivo, dedicato alla delimitazione di uno spazio concettuale nel quale inserire e giustificare la nascita della Compagnia. Il problema, in altri termini, sta nell'indicare le ragioni per cui, in presenza di un'innegabile quantità e varietà di ordini regolari, è nata una nuova congregazione religiosa. Per rispondere, Orlandini fa posto su quella medesima accezione dinamica di storia che abbiamo trovato nelle obiezioni di Bellarmino a Banez. Anzi, si spinge a una conclusione cui Bellarmino, in quegli stessi anni, non arriva, volgendo nel suo contrario l'idea di una coincidenza dell'antichità e dell'integrità di fede. Il demonio, afirmando e rinnovando costantemente le armi a sua disposizione, seduce un monaco e inala in lui il suo spirito di malvagità

«Come è tra i monaci che «la sua proiezione», avvenuta dalla lingua comune e da una smodata ostentazione di dottrina, si motuine con il cenobio e dà una smodata ostentazione di dottrina, si mostra più adatta a provocare il danno».»²⁶ Per questo, nonostante la presenza di tante «nobilissime famiglie» nel mondo cristiano, Dio ha voluto opporre nuove schiere di uomini pii alle nuove moltitudini dell'empietà: e quanto la Compagnia di Gesù sia tanta parte in questo piano divino lo dimostra la sua espansione, così rapida contro ogni aspettativa.²⁷ Essa poi è stata creata come un esempio offerto agli altri ordini affinché la loro disciplina si risvegliasse, rinverginita dallo spirito di emulazione; termine chiave, quest'ultimo, del metodo didattico dei gesuiti.

«Spesso — nota Orlandini — la virtù che giace nascosta si manifesta se provoca dall'emulazione, mentre si logora se non incontra avversità sulla propria strada. Come infatti l'integrità del mondo è garantita in eterno dallo scontro degli elementi primordiali, così il purissimo culto di Dio e la vera santità fioriscono laddove, tra le famiglie dedicate a Dio, s'inflamma una pia emulazione». Frasi diplomatiche, certo, indirizzate a normalizzare l'ostilità degli altri ordini verso la Compagnia e

72. «Excogetur invidiosus hostis, ad extinguendum cultum sacrae religionis perpendantque immutabiles vim amorem, ut nunquam aliquem et monachorum numero blande sedacere recteminnuque et suum spiritum inhilare, per quem loco certarum orbis suis veniens tamto certior saae nequitiade iacta digere quanto nequioris asatillitum veniens asce, tanto exploratius de perligione, de certumitine, de coenobitae ac religiois vate ac- cum in consideret quanto venenata eius proles et longo usu coenobii et singulari coenobione auctoritate perniciem inferendam videbatur instructio». *Historiae Societatis Iesu prima pars*, auctor [sic] Nicolao Orlandino, Romae, 1615, p. 2.

²⁷ "Ne versutissimū draconis astutia Dei sapientia videretur inferior, opponendae fuerit vi-
classis levis impiorum ceteris novae piorum hominum aces, novis diaboli satellitibus novi
Christi levi ministri. Quorum ex Societate tam praeter opinionem tanquam opportune con-
dita religio satis indicat et unde et quorsum ea edita ac procreata sit; *ibid.*

specifiche articolazioni teologiche, le tesi della *Concordia* di Molina traducano nel linguaggio delle scuole un'attitudine che è parte integrante dell'identità dell'ordine. Orlandini forgia nella sua storia della Compagnia di Gesù uno schema argomentativo, imperniato su un'idea dinamica della storia sacra e sul concetto chiave di opportunità di tempo e di luogo, che diviene fondamentale nella produzione storiografica successiva e nella strategia di autorappresentazione dell'ordine. Senza arrivare alla celebre *Storia della Compagnia di Gesù* del padre Bartoli, mi vorrei soffermare su quello che è cronologicamente l'ultimo testo che prendo in esame.

L'*Imago primi saeculi Societatis Iesu*, la grande opera enblematica composta dai padri dei Paesi Bassi per celebrare il giubileo centennale della Compagnia e consacrare l'identità presso la repubblica delle lettere, riprende una ad una le argomentazioni di Orlandini, ornandole con una retorica intessuta di richiami profetici e di fascinazioni simboliche. Il nesso fra la nascita dell'istituto e l'infiammare dell'eresia è senza dubbio l'asse attorno al quale ruota l'impianto dimostrativo del volume. Il paragone è fra il centenario della *Regimini militantis Ecclesiae* e «il ferale giubileo della setta luterana», festeggiato nei paesi protestanti ventitré anni prima. Lutero e Ignazio compaiono così sulla scena come i volti speculari di un divenire storico dominato dal *pólemos* incessante fra verità ed errore. «La provvidenza appare più certa che mai quando vediamo Dio fornire il rimedio ai veleni più letali. Così l'Africa, infestata da animali velenosi, è pure ricca di efficacissime erbe officinali. Né la natura permette che i serpenti escano dalle loro tane prima che cominci a germogliare il frassino, loro nemico, i cui fiori sono un rimedio certo ai morsi dei rettili».³¹ Allo stesso modo, ogni secolo ha visto na-

scere una nuova eresia e gli uomini che l'hanno sconfitta. Dio ha opposto Pietro a Simon Mago, Cirillo a Nestorio, Atanasio ad Ario, Agostino a Mani e Pelagio, Domenico e Francesco agli albigesi. Ignazio è il difensore della fede che Dio ha voluto nell'età di Lutero: e questo è evidenziato, fra l'altro, da una lettura parallela della loro vita nella quale ai gesti di empietà, di discordia e di ribellione del secondo corrispondono altrettante opere di santità del primo.³² Si tratta di un'immagine del fondatore che sarà utilizzata a lungo nelle opere propagandistiche dei gesuiti: basti ricordare che l'effigie di Ignazio scolpita da Giuseppe Rusconi, e collocata nella navata destra di San Pietro, fra le statue dei fondatori degli altri ordini, nel 1731, raffigura il santo, *Costituzioni* alla mano, nell'atto di schiacciare con il piede l'immagine allegorica dell'eresia.³³

Il trascorrere del tempo, il depositarsi delle cerimonie e delle regole è, anche qui, fomite di torpore e di corruzione della condotta degli ordini religiosi. Ancora una volta, la missione peculiare della Compagnia nella cornice del mondo cattolico è quella di pungolo alla perfezione, come Bellarmino aveva teorizzato descrivendo i compiti di una «religio mixta». «Abbiamo sentito spesso i più vecchi – chiosano i redattori dell'*Imago primi saeculi* – ricordare che ovunque la Compagnia abbia lasciato un segno, là il volto delle cose è cambiato».³⁴ Mi sembra di poter concludere che la lotta all'eresia dei tempi moderni e al lento declino delle antiche congregazioni siano le direttrici cardinali della strategia narrativa con cui la Compagnia di Gesù, nel primo secolo dalla sua fondazione, si dota compiutamente di un'identità.

Per concludere, vorrei tentare di tracciare una possibile genealogia di questi luoghi retorici, e di verificare in che misura essi siano il frutto non solo del confronto polemico con gli avversari interni al mondo cattolico, ma anche di un sentire diffuso nell'organico della Compa-

bilis ac decora quam quia peropportuna et saepe necessaria probatur, ab summo illo ac sapientie opifice videtur inventa. Quorsum enim ad capiendos humani corporis sensus tam multiplex est reperta varietas? Cur pascendis singulis singula rerum inventa sunt genera, colorum, sonorum, saporum, odoratumque tactuum? Quorsum tot animantium species? [...] Num ad universi dumtaxat ornatum ac voluptatem, an etiam ad multiplicem hominum usum atque opportunitatem, quorum gratia eam, quam dixi, varietatem excogitavit divina solertia? Nimirum naturae hominum variae voluntatesque tam multa tamque inter se distantia ac dissimilia rerum genera requirebant, ut qui re aliqua minus capitur et afficitur ei nunquam in tanta varietate deesset quod eius mulceret sensum et velut arridere palato. Par in disciplinarum multitudine varietatis est ratio, quam idcirco providentia Dei sua in Ecclesia tam est machinata solerter, ut variis hominum voluntatibus et ingeniis, moribus ac naturis, constitutionibus corporum atque viribus indulgeret, nec in tanta familiarum copia deesset unquam quae cuique prae caeteris probari posset, et quo suus quemque nutus ac voluntas impelleretur: *ibid.*, p. 3.

³¹ «Conferamus tamen pedem, si placet, et quem aeterno consilio Luthero Deus opposuit, scripto quoque nostro opponamus Ignatium. Apparebit providentia Numinis certissima exhibentis remedia praestantissimis venenis. Ita venenatis infesta animantibus Africa herbarum

eadem efficacissimarum ferax est. Neque e cavernis serpentes ante proripere natura patitur quam inimica illis fraxinus frondere coeperit, cuius flores anguium morsibus certa medela»: *Imago primi saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antverpiae, 1640, *Dissertatio sexta. De ferale iubiloe sectae lutheranae, eique opposito Societatis iubiloe*, pp. 18-21, in particolare pp. 18-19.

³² *Ibid.*, pp. 19-21.

³³ Nella chiesa di Sant'Ignazio è conservato il modello originale in gesso, opera di Camillo Rusconi: cfr. PIETRO TACCHI VENTURI, *S. Ignazio di Loyola nell'arte dei secoli XVII e XVIII*, Roma, 1929, pp. 20-21.

³⁴ «Ipsi frequenter audivimus a senibus memorari, ubicumque Societas vestigium posuisset, aliam continuo rerum faciem extitisse, et pro impietate, ignorantia, luxu rei christianae peritiam, religionem, probos castosque mores celeriter effloruisse»: *Imago primi saeculi*, *Locus I*, cap. I, *Cur diversis temporibus diversi religiosorum ordines nascentur*, pp. 53-57, cfr. p. 54.

Molti chiedono frequentemente notizie di questo, e certo saranno difficilmente soddisfatti da quanto si scrive nel libro. Forse sarebbe il caso di aggiungere che non ci siamo mai arrogati da noi, come ritengono molti, il nome di gesuiti.

Pedro Paulo Ferrer, del collegio di Évora, notava a sua volta che nel capitolo primo «manca l'anno della conversione del padre Ignazio, che fu il 1521 all'età di trenta anni, nello stesso anno in cui Lutero, alla data di Worms, si mostrò apertamente eretico».³² Emmanuel Rodríguez, assistente di Portogallo, a proposito della seconda edizione rimarcava così la enfasi sulla missione della Compagnia per la difesa della fede in un'epoca di mancanze negli altri ordini rischiassse di provocare il risentimento dei domenicani, che «ritengono di essere più numerosi, più colti, più potenti e devoti di quanto non lo siamo noi, e che noi avremmo a soffrire di mancanze prima di quanto non possa accadere loro».³³ Loyola contiene corpose interpolazioni tese a sottolineare l'ineludibile intreccio tra la biografia del fondatore e la struttura profonda dell'ordine. Il nome della congregazione è presentato come il segno della sua singolarità, voluta da Dio e impressa nella volontà di Ignazio nonostante le perplessità legate a una tale denominazione: una singolarità che dalla vita del fondatore, né solo attiva né solo contemplativa, ma entrambe le cose assieme, nei termini di cui si serviva Bellarmino, si tramette genericamente allo statuto dell'intera Compagnia.³⁴ Nel capitolo XVIII del libro II, interamente aggiunto nella seconda edizione latina, sono esposte le ragioni della nascita dell'ordine secondo lo schema binario della specularità della vicenda di Ignazio con quella di Lutero. Il 1521, l'anno chiave della dieta di Worms e della conversione del fondatore, diviene il centro simbolico d'attrazione attorno al quale si aggruppano gli eventi della nuova epoca dello scontro confessionale, co-

³² «Dcest hoc loco annus conversionis patris Ignatii, qui fuit 1521, cum ageret actatis annum 30, quo anno Lutherus in comitis Wormaciensibus palam se haereticum prodidit». *Census patris Petri Pauli Ferrer, ibid.*, pp. 952-958, cfr. p. 953.
³³ «Dize que la divina providencia instituyó nueva orden para defender principalmente la fe, porque faltando los varones apostólicos de las otras religiones, los nuestros les ayudasen. Lo qual todo interpretarán los dominicanos que significa que ellos faltan y la Compaña les socorre; y sentido han mucho, porque piensan que son más en numero, en letras, en poder y en religion que los nuestros; y que más presto faltaríamos nos que ellos»: *Census patris Emmanuelis Rodríguez, ibid.*, pp. 980-987, cfr. p. 987.
³⁴ «Societas ergo Iesu, hoc nomine a summis pontificibus insignita, religio clericorum et est et appellatur a concilio Tridentino. Eius vita neque in sola contemplatione neque in sola actione, sed in utraque simul posita est»: *ibid.*, p. 502; cfr. anche p. 272.

gnia. Sappiamo come il parallelo fra Lutero e Loyola, e il *topos* dell'originaria missione anticlericale dell'ordine risalga agli anni immediatamente successivi alla morte del fondatore, e siano opera, in particolare, dei padri Polanco – autore di un importantissimo diario sulle vicende del vertice gesuitico sino al 1573 – e Nadal, pienamente attento nel generale per gli affari relativi all'area germanica.³⁵ Ma è soprattutto nella prima grande impresa storiografica della Compagnia, la biografia di Loyola di Pedro de Ribadeneyra, e nell'evoluzione delle sue edizioni che queste suggestioni si compongono in un accurato discorso propagandistico.

La *Vita Ignatii Loyolae* non ebbe un decorso facile. Pubblicata originariamente in latino nel 1572 dietro impulso di Francisco Borgia, e volgarizzata in spagnolo con importanti aggiunte undici anni dopo, l'opera sembrò subire una consegna del silenzio durante il generalato di Evarad Mercurian, che affidò la stesura di una nuova biografia a Giovanni Pietro Maffei. Fu Acquaviva a importare la traduzione latina dell'edizione spagnola ampliata, uscita finalmente nel 1586 e sulla quale si edificò il mito ignaziano nei decenni che portarono alla canonizzazione, e oltre.³⁶ In occasione delle due edizioni latine, quella originale e quella ampliata, il testo venne diffuso nelle province dell'ordine per la raccolta di pareri ed eventuali censure. Alcune repliche risultano al proposito particolarmente illuminanti.

In una data imprecisata fra il '73 e il '76 il padre Canisius trasmise all'autore una dettagliata censura dell'opera. Fra le annotazioni, una riguarda la visione avuta da Ignazio sulla strada per Roma, in seguito alla quale egli avrebbe deciso di battezzare la congregazione con il nome di Gesù.

Forse non è il caso – scrive Canisius³⁷ – di dire che questa fu l'unica o la principale ragione di questa designazione di Ignazio. Preferirei si parlasse di più di questo nome, affinché sia chiaro perché ci chiamiamo Compagnia di Gesù e non si ritenesse la scelta alla sola visione fatta una volta a Ignazio.

³⁵ Cf. John W. O'Malley, *The Hystoryography of the Society of Jesus: Where does it stand today?*, in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts*, pp. 3-37, in particolare pp. 4 sgg.
³⁶ Sulle vicende editoriali dell'opera di Ribadeneyra si vedano i *Prolegomena* di Candido de Dalmaes alla sua edizione della *Vita Ignatii Loyolae* autore Pedro de Ribadeneyra, Roma, 1965, pp. 1-54.
³⁷ «Fortasse non est opus facere hanc vel unicam vel praecipuam Ignatio causam fuisse huius nomenclationis. Percuperem de hoc nomine plura dici, ut constet clarius cur de nomine Societatis Iesu appellationem, et ne solum causa referatur ad revelationem semel factam Ignatio. Quid si adiungatur, quod Iesuitarum nomen, ut plerumque putant, nunquam nobis arrogaverimus?»: *Census sancti Petri Canisii, ibid.*, pp. 944-952, cfr. p. 947.

me in passato – i termini sono gli stessi che saranno ripresi a distanza di sessant'anni dalla *Imago primi saeculi Societatis Iesu* – la storia della salvezza si è aggrumata attorno all'opposizione fra Pietro e Simon Mago, fra Agostino e Pelagio, fra i domenicani e i francescani e gli albigesi.⁴¹ Così come nelle pagine dedicate alla morte di Ignazio si fa strada il parallelismo tra lo spegnersi della vita mortale del santo e il progressivo incendiarsi delle persecuzioni contro la Compagnia.

Con la biografia ignaziana siamo giunti, penso, al nucleo originale di un mito di fondazione che, lungi dal costituire un racconto autoreferenziale, mostra come l'identità della Compagnia di Gesù si sia costruita prima di tutto sulla base della necessità di rispondere a un bisogno di legittimazione derivato da un'originaria liminalità dell'ordine rispetto a strutture istituzionali e culturali radicate in un passato assai più antico.

MIGUEL GOTOR

Fondazione Luigi Firpo Torino

«UN PARADOSSO OMBREGGIATO DA OSCURO ENIGMA»:
IL MITO DELLE ORIGINI E BERNARDINO OCHINO
NELLA STORIOGRAFIA CAPPUCCINA
TRA CINQUE E SEICENTO

Nel 1912 Ludwig von Pastor pubblicò in una rivista francescana una breve ma densa nota critica sulla storiografia cappuccina tra Cinque e Seicento, tratta da un'appendice della sua monumentale storia dei papi.¹ Lo storico austriaco esaltava il valore scientifico di alcune fonti manoscritte allora semiconosciute, conservate nell'archivio generale dell'ordine cappuccino, che aveva utilizzato con profitto nella sua opera. Allo stesso tempo affermava di avere volutamente trascurato l'unica storia dei cappuccini data alle stampe in età moderna, quella di Zaccaria Boverio, edita a Lione nel 1632, accusandola di «parzialità», «esagerazioni» e «abbellimenti» a danno della «verità storica». Nei quarant'anni successivi all'autorevole giudizio di Pastor, lo studioso cappuccino Melchiorre da Pobladura curò l'edizione critica di quelle opere manoscritte compiendo un pregevole sforzo filologico ed erudito che non sfuggì al sensibile fiuto storiografico di Delio Cantimori.² Si trattava, in ordine cronologico, delle tre relazioni di Mario Fabiani da Mercato Saraceno, redatte dal 1565 al 1580,³ dell'opera di Bernardino Crolì da Colpetraz-

¹ LUDWIG VON PASTOR, *L'origine dei cappuccini*, «Miscellanea francescana», XIV, 1912, pp. 3-12 e Id., *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, voll. 16, Roma, 1908-1934; cfr. vol. IV/2, pp. 588-603 e 728-730 (*Osservazioni sulle fonti più antiche per la storia dei cappuccini e la critica del Boverio*), da cui traggio le citazioni che seguono.

² DELIO CANTIMORI, *Recensione di MARIUS A MERCATO SARACENO, Relationes de origine ordinis minorum capuccinorum*, e di BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum minorum capuccinorum*, «Leonardo: rassegna bibliografica», XIII, 1942, pp. 185-187.

³ MARIO FABIANI DA MERCATO SARACENO, *Relationes de origine ordinis Minorum capuccinorum*, a cura di Melchiorre da Pobladura, Assisi, 1937, con introduzione del curatore alle pp. xxiii-

⁴¹ *Ibid.*, pp. 315-316.

un moto autonomo interno all'ordine, ma era anche il risultato di influenti committenze sia laiche, sia ecclesiastiche. Il duca di Firenze Cosimo I Medici aveva spinto Mario Fabiani a raccontare la storia dei cappuccini e il duca di Acquasparta Federico Cesi senior aveva fatto lo stesso con Bernardino Crolli.⁹ Ma era stata determinante anche la volontà del cardinale protettore dell'ordine Giulio Antonio Santoro, arcivescovo di Santa Severina, il principale ispiratore dell'azione dell'Inquisizione romana dal pontificato di Pio V Chislieri sino all'inizio del Seicento.¹⁰ La ragione che stimolava questa attività storiografica era dichiarata apertamente: i committenti desideravano sapere se la nuova congregazione fosse stata davvero fondata, come allora si vociferava, dall'apostata Bernardino Ochino, eletto per ben due volte vicario generale dei cappuccini negli anni trenta e fuggito a Ginevra nel 1542 per sottrarsi a una delle prime convocazioni dell'appena istituita Inquisizione romana.¹¹ Questo dato è significativo in quanto rivela che il problema dell'elaborazione dell'immagine di Ochino (come processo di espulsione dell'Ochino protestante e di occultamento di quello cattolico) nacque da subito e non interessò solo i cappuccini, inevitabilmente tramandati dalla sua fuga e impegnati a isolare la figura dalla storia della congregazione, ma anche i vertici del Sant'Uffizio di Roma. In particolare il cardinale Santoro che, negli stessi anni, fu probabilmente il compilatore materiale del *Compendium* del processo del cardinale Giovanni Motone e certamente l'autore di uno scritto ad esso allegato sull'origine e allo sviluppo dell'eresia nel Regno di Napoli dal 1540 al 1564.¹² Dovremmo tornare su questo punto perché i due testi presentavano una genealogia dell'eresia italiana di derivazione giudiziale-

⁹ In proposito cfr. Mario Fabiani da Mercato Saraceno, *Relationes de origine ordinis*, pp. 3-4 e Bernardino Crolli da Colpetrazzo, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, pp. 3-5.

¹⁰ Cfr. Bernardino Crolli da Colpetrazzo, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, p. LV, e Mario Fabiani da Mercato Saraceno, *Relationes de origine ordinis*, p. 23. Sul cardinale Santoro si veda ora Saverio Ricci, *Il sommo inquisitore, Giulio Antonio Santoro tra autobiografia e storia* (1532-1602), Roma, 2002.

¹¹ Su Ochino la bibliografia è ampia, ma si avverte la mancanza di una nuova monografia dopo quella di Roland H. Bautron, *Bernardino Ochino. Esule e riformatore senese del Cinquecento* (1487-1563), Firenze, 1940. Uno degli ultimi contributi è quello di Massimo Fiaro, «Boni dñi-stant merito vocantur haeretici», *Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica della storia. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondo*, vol. 3, promossi da Henry Méchoulan, Richard H. Popkin, Giuseppe Ricuperati, Luisa Simonutti, Firenze, 2001, vol. I, pp. 161-244.

¹² Si veda Massimo Fiaro, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Motone. Il Compendium*, vol. I, Roma, 1981, pp. 15-90. Il testo di Santoro è stato utilizzato da Pierroberto Scaramella, «Con la croce al core». *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, Napoli, 1995.

A alcuni aspetti comuni di questo ricco corpus storiografico meritano di essere analizzati separatamente per evidenziare le divergenze e le contraddizioni interne, ma anche per provare a rimuovere la patina di apologetico conformismo che caratterizza la cosiddetta «erudizione ecclesiastica». In primo luogo, è opportuno sottolineare che gli autori di tali cronache occuparono tutti posti di responsabilità all'interno dell'ordine e furono diretti protagonisti degli eventi narrati. Ad esempio, Mario Fabiani governò i cappuccini dal 1567 al 1573, Bernardino Crolli fu vicario provinciale e collaborò con diversi generali dell'ordine e Matia Bellintani venne eletto definitor generale nel 1575.¹³ In secondo luogo, gli autori qui ricordati avevano tutti ricevuto l'incarico ufficiale di dedicarsi al genere storiografico direttamente dagli organi direttivi dei cappuccini.

Dalla convergenza di entrambi i fattori deriva il carattere appassionato e militante di questi lavori che avevano la pretesa di rispondere a problemi religiosi, istituzionali e di politica ecclesiastica ancora assai vivi e presenti. L'impegno storico, tuttavia, non scaturiva esclusivamente da

l'XXIX, da integrare con il medesimo Marchionne da Peralda, *De vita et scriptis patris Marti Fabiani a Foro Sarsinio*, O.M. Cap., «Collecanea franciscana», VI, 1936, pp. 552-594.

¹³ Bernardino Crolli da Colpetrazzo, *Historia ordinis fratrum Minorum capuchinorum*, vol. 2, a cura di Melchiorre da Pobladura, Assisi, 1939-1940, con introduzione del curatore alle pp. XXXIX-LXXXIX. Sull'opera e il suo autore si rimanda ai contributi di Stanislao da Cambrata, *Bernardino da Colpetrazzo nella storiografia religiosa di fine Cinquecento*, e di Costanzo Salò, *Matia Bellintani da Salsò* (1534-1611). Un capitolo biografico del frate cappuccino si veda Roberto Cuvato, *Matia Bellintani da Salsò (1534-1611)*. Un capitolo tra il pulpito e la spada, Roma, 1999; e sulla sua produzione ascetico-devozionale Ciorcio Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, 2003, pp. 88-94.

¹⁴ Paolo Vitelleschi da Fougno, *Oglio et progressus ordinis fratrum Minorum capuchinorum*, a cura di Melchiorre da Pobladura, Roma, 1955, con introduzione del curatore alle pp. XXX-LII.

¹⁵ Matia Bellintani da Salsò, *Historia capuchina*, vol. 2, a cura di Melchiorre da Pobladura, Roma, 1946-1950, con introduzione del curatore, pp. XXXIX-XCVI. Per un profilo biografico di Matia Bellintani da Salsò, 1995, pp. 31-54 e 55-75.

¹⁶ Todì, 1995, pp. 31-54 e 55-75.

¹⁷ Matia Bellintani da Salsò, *Historia capuchina*, vol. 2, a cura di Melchiorre da Pobladura, Roma, 1946-1950, con introduzione del curatore, pp. XXXIX-XCVI. Per un profilo biografico del frate cappuccino si veda Roberto Cuvato, *Matia Bellintani da Salsò (1534-1611)*. Un capitolo tra il pulpito e la spada, Roma, 1999; e sulla sua produzione ascetico-devozionale Ciorcio Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, 2003, pp. 88-94.

¹⁸ Paolo Vitelleschi da Fougno, *Oglio et progressus ordinis fratrum Minorum capuchinorum*, a cura di Melchiorre da Pobladura, Roma, 1955, con introduzione del curatore alle pp. XXX-LII.

¹⁹ Sulla storiografia cappuccina si rimanda ai contributi di Sargio Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, 1973, pp. 117-147; Calisto Tanzi, *Storia dei cappuccini delle Marche*, vol. I/1, Ancona, 1978, pp. 47-67; Stanislao da Cambrata, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, 1973, pp. 123-133; e ora Salvatore Vacca, *I cappuccini in Sicilia. Percorsi di ricerca per una lettura storica*, Caltanissetta-Roma, 2003, pp. 13-25.

²⁰ Cfr. *Lexicon capuchinum. Promptuarium historico-bibliographicum ordinis fratrum Minorum capuchinorum* (1525-1950), Roma, 1951, coll. 202, 1056-1057 e 1078-1080.

ria-inquisitoriale-teatina-carafesca che è alla base del principale paradigma interpretativo della crisi religiosa del Cinquecento italiano.¹³

L'attivismo storiografico dei cappuccini tra Cinque e Seicento fu anzitutto determinato dalla necessità di controbattere colpo su colpo agli argomenti polemici dei francescani osservanti, da cui si erano staccati nel 1525, a prezzo di aspri conflitti accompagnati da scomuniche e prigioni dei primi frati scissionisti.¹⁴ In questa sede non è possibile illustrare le fasi del lungo conflitto, ma occorre almeno soffermarsi schematicamente sugli avvenimenti degli anni trenta del Cinquecento che si intrecciarono con il problema delle origini e dell'identità dei primi cappuccini e condizionarono in profondità il discorso storiografico dei cronisti al centro del nostro interesse. La prima crisi scoppiò nel 1536 e riguardò Ludovico da Fossombrone, il frate che nel 1528 aveva ottenuto il breve pontificio *Religiosus zelus* che approvava la nuova diramazione francescana ed era comunemente considerato il fondatore del nuovo ordine. Egli rifiutò di obbedire alla decisione del capitolo che aveva eletto un altro vicario generale al suo posto e con il consenso di Paolo III fu allontanato dalla congregazione. Il principale avversario di Ludovico da Fossombrone all'interno dei cappuccini era Bernardino Ochino, il quale desiderava un'organizzazione istituzionale e un orientamento spirituale affatto diversi, forte dell'appoggio del papa: Ludovico avrebbe voluto un ordine concentrato sull'eremitaggio, la contemplazione e il lavoro manuale, sottoposto, come di fatto era stato in quei primi anni, al vescovo del luogo; Ochino e il gruppo di francescani osservanti entrato con lui nei cappuccini nel 1534, si batteva per una congregazione più legata alla predicazione, presente nelle città con frati formati alle «lettere umane», il cui studio Ludovico avrebbe invece voluto eliminare.¹⁶

¹³ Per questo aspetto mi permetto di rimandare al mio *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa: un cartello di sfida di Bernardino Ochino al cardinale Carafa (1543-1628)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XII, 1999, pp. 89-142.

¹⁴ Sui contrasti interni al francescanesimo nei primi decenni del Cinquecento e le travagliate origini dei cappuccini cfr. MELCHIORRE DA POBLADURA, *Historia generalis ordinis fratrum Minorum capucinarum*, vol. I, Roma, 1947, pp. 10-41; e ora la sintesi di GRADO GIOVANNI MERLO, *Matteo da Bascio: frate, cappuccino, «mezzo romito»*, «Collectanea franciscana», LXXIV, 2004, pp. 45-80.

¹⁵ Su Ludovico da Fossombrone cfr. GIOVANNI MICCOLI, *Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini*, in *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, a cura di Vincenzo Criscuolo, Roma, 1994, pp. 9-48, e gli altri saggi presenti nella miscellanea.

¹⁶ Il contrasto è riassunto in questi termini da MELCHIORRE DA POBLADURA, *Significato y amplitud de los estudios en la orden capuchina durante el primer siglo de su existencia*, «Estudios franciscanos», LII, 1951, pp. 317-346.

La seconda crisi subita dal nuovo ordine coinvolse nel 1537 il romito Matteo da Bascio, primo frate a indossare l'abito cappuccino, ritenuto l'antesignano e il principale ispiratore della riforma.¹⁷ Egli fu eletto vicario generale nel 1529, ma rinunciò alla carica in favore di Ludovico da Fossombrone per continuare la sua predicazione itinerante di carattere apocalittico.¹⁸ Nel 1537 il papa ordinò a Matteo da Bascio di disciplinare la sua attività e di rientrare in convento, ma il frate disobbedì e, dopo avere accettato di mutare leggermente la foggia dell'abito, preferì continuare la sua vita errabonda «mettendo terrore ai peccatori con le minacce dell'inferno» persino «alla porta del palazzo del papa in Roma quando n'uscivano i cardinali et altri prelati et ufficiali». ¹⁹ Matteo da Bascio morì nel 1552 in fama di santità: i cappuccini, alla spasmodica ricerca di un fondatore di cui ottenere la canonizzazione e i francescani osservanti se ne disputarono le spoglie, ma l'Inquisizione romana, per mano di Gian Pietro Carafa, intervenne per dirimere la questione in favore degli osservanti, tra i quali forse Matteo da Bascio aveva fatto ritorno dopo avere lasciato i cappuccini.²⁰

La terza crisi, quella che portò l'ordine sull'orlo dell'estinzione per la dura repressione messa in atto dalla Sede Apostolica riguardò l'apostasia di Bernardino Ochino nel 1542. Eletto definitore generale dei cappuc-

¹⁷ Così CALLISTO URBANELLI, *Matteo da Bascio e l'ordine dei frati cappuccini*, in *I cappuccini nel Montefeltro*, S. Leo, 1982, pp. 3-65, e ora COSTANZO CARGNONI, *La figura e l'opera del beato Matteo da Bascio (fine sec. XV-1552)*, «Studi montefeltrani», XXIII, 202, pp. 67-90.

¹⁸ Sui toni e i testi di questa predicazione si rimanda al saggio di MELCHIORRE DA POBLADURA, *La «severa riprensione» di fra Matteo da Bascio (1495?-1552)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», III, 1962, pp. 281-309. Su Matteo da Bascio si veda ora GRADO GIOVANNI MERLO, *Matteo da Bascio: frate, cappuccino, «mezzo romito»*, «Collectanea franciscana», LXXIV, 2004, pp. 45-80.

¹⁹ Cito da MARCO DA LISBONA, *Delle croniche de frati Minori del serafico padre san Francesco*, Venezia, 1606 (edizione originale in portoghese 1568), p. 297v, l'unico cronista a riportare con dovizia di particolari il seguente episodio: «[Matteo da Bascio] predicava poche volte in pulpito; ma su le piazze e strade e luoghi pubblici [...] il medesimo faceva alla porta del palazzo del papa in Roma quando n'uscivano i cardinali et altri prelati et ufficiali sententiando all'inferno i simoniaci e viciosi, l'istesso faceva sul ponte Sant'Angelo per lo che era molte volte scacciato di quei luoghi». I brani relativi al romito cappuccino furono inseriti la prima volta nell'edizione italiana del 1591, molto probabilmente dal traduttore bolognese Orazio Diola, come si rivela nel contributo anonimo *Quid de origine ordinis Minorum capucinarum et de Matthaeo a Bascio scripserit Marcus Ulyssiponensis?*, «Analecta ordinis Minorum capucinarum», XLIV, 1928, pp. 42-49.

²⁰ Sul culto si rimanda al mio *Duelli di memoria: il culto veneziano di Matteo da Bascio e l'attività dell'Inquisizione romana (1552-1634)*, «Studi montefeltrani», XXIV, 203, pp. 101-114. Sul rientro di Matteo da Bascio negli Osservanti cfr. SALVATORE DA SASSO MARCONI, *Il venerabile padre Matteo da Bascio rientrò fra i Minori osservanti?*, «L'Italia francescana», III, 1928, pp. 425-433, ma il fatto è negato, in controtendenza con gran parte della storiografia cappuccina, da GIUSEPPE ABATE, *Fra Matteo da Bascio e gli inizi dell'ordine cappuccino*, «Collectanea franciscana», XXX, 1960, pp. 31-77; cfr. pp. 56-59.

cini nel 1536, l'Ochino fu nominato vicario generale nel 1538 e riconfermato nella carica nel 1541 dopo avere concorso a marginalizzare sia la tendenza individualista e anonima di Matteo da Bascio, sia la corrente eremitica e antipredicatore di Ludovico da Fossombrone, riuscendo evidentemente a portare sulle proprie posizioni la maggioranza dei frati che lo elessero per ben due volte alla guida dell'ordine.²¹

Dall'insieme di questi episodi emerge con sufficiente chiarezza che gli inizi della riforma cappuccina furono accompagnati da una serie di atti di disobbedienza all'autorità pontificia sempre più radicali: l'ispiratore, il romito Matteo da Bascio, cercando una riforma individuale si era rifiutato di obbedire a una proposta di vita conventuale; il suo braccio destro, il fondatore Ludovico da Fossombrone, aspirando a una riforma eremitica comunitaria si era ribellato ai propri superiori allorché ne aveva visto tradita l'ispirazione di fondo; infine, il predicatore e vicario generale Ochino, non avendo voluto sottostare a un ordine del papa, aveva scelto di abbandonare la Chiesa cattolica piuttosto che subire un processo inquisitoriale. Nel caso dei cappuccini, il cuore del problema non era tanto costituito dalla disputa teologico-dottoraria in quanto essi furono sempre refrattari ai dibattiti controversistici che occupavano l'attività degli altri ordini religiosi; la loro peculiarità consisteva piuttosto nell'aver vissuto sin dall'inizio e fino in fondo l'esperienza della disobbedienza. Tale questione è storiograficamente interessante perché si trasformò in un nodo problematico, quello del conflitto tra obbedienza e autonomia, che si sarebbe sciolto dopo la fine dell'emergenza protestante in sopravvivenza latomica ed eresia interna, dipandosi in un lungo e sotterraneo percorso che venne condiviso, fra resistenze, opportunismi e dissimulazioni, da quanti in quegli anni scelsero di chinare il capo senza cambiare testa.

La fragilità istituzionale dei primi cappuccini contribuì ad amplificare il carattere apologetico della storiografia dell'ordine, che usò l'agografia come strumento retorico per rafforzare il suo discorso storico soprattutto in due direzioni: da un lato, per edificare un mito delle origini partendo da quello presente negli altri ordini e, dall'altro, per ricucire lo strappo dell'apostasia di Ochino. In effetti, i cappuccini, a differenza di tutte le altre congregazioni religiose istituite nel corso del Cinquecento, non avevano soltanto il problema di sanificare il proprio fonda-

²¹ Cfr. R. BAINTON, *Bernardino Ochino*, pp. 3-38; sul periodo di Ochino precedente all'ingresso nei cappuccini si veda *Bernardino Nicolini, Bernardino Ochino. Saggio biografico*, «Biblioteca di filologia, storia e bibliografia», I, 1959, pp. 5-25 e Gian Luigi Berti, *Bernardino Ochino francescano osservante*, «Bullettino senese di storia patria», XCIII, 1991, pp. 102-108.

tore con l'obiettivo di sacralizzare l'intero ordine, ma vivevano il dramma del predestinato all'aureola Ludovico da Fossombrone e il volontario allontanamento di Matteo da Bascio. Non a caso, su questo punto le tesi che circolavano erano le più svariate, agevolate dalla crisi organizzativa attraversata dai cappuccini negli anni trenta del Cinquecento e alimentate per il resto del secolo dai loro avversari, in particolare i francescani osservanti. Agli storici dell'ordine era interdetta la possibilità di promuovere la santità di un ribelle come Ludovico da Fossombrone. Del resto, sulla sua persona i giudizi erano assai contrastanti fra gli stessi cronisti cappuccini: Matia Bellintani lo considerava un «ovo velenoso»,²² mentre Bernardino Crolli, che nel 1550 aveva cercato di farlo rientrare nella congregazione scontrandosi con la risoluta opposizione della Sede Apostolica, esprimeva un giudizio carico di umana indulgenza e di stima per il suo «santo zelo» incompreso dai più.²³

Maggiori consensi raccoglieva la figura di Matteo da Bascio e i cronisti cappuccini iniziarono a raccontarne vita, morte e miracoli indicandolo come il loro incerto fondatore. La notizia fu accolta in un'opera a stampa per la prima volta nel 1575 dal gesuita Paolo Moricgia nella sua *Historia dell'origine di tutte le religioni*, sempre con l'intenzione di smentire la diceria che Ochino avesse fondato i cappuccini.²⁴ L'unica voce contraria all'ipotesi che Matteo da Bascio avesse istituito la nuova congregazione era quella del veneto Giuseppe Zarlino, il quale nel 1579 attribuì questo ruolo al frate veneziano Paolo da Chioggia,²⁵ ma tutti gli storici dell'ordine si schierarono nelle loro opere manoscritte contro questa interpretazione con il fondato argomento che in nessun documento della Santa Sede compariva il nome di quel frate. Viene fatto di notare, però, che l'ipotesi di Zarlino rimase l'unica circolante in un'opera a stampa dedicata esplicitamente alla storia dei cappuccini

²² MATIA BELLINTANI DA SALÒ, *Historia capuccina*, vol. I, p. 173.

²³ BERNARDINO CROLLI DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, pp. 379 e 382.

²⁴ PAOLO MORICGIA, *Historia dell'origine di tutte le religioni*, Venezia, 1575, p. 165v; la congregazione «ebbe sua origine l'anno 1525 dal sopradetto frate Matteo e non (come molti credono) da fra Bernardino da Siena. Perciò che il detto frate Bernardino prese questo abito l'anno 1534 e lo tenne otto anni». Il giudizio è ripreso in una opera a stampa anche da PIERRO RITORIO DA TOSIGNANO, *Historiam seraphicæ religionis libri tres*, Venetiis, 1586, p. 158.

²⁵ GIUSEPPE ZARLINO, *Informazione intorno la origine della congregazione dei reverendi frati capuccini*, Venezia, 1579, pp. 3v-26v. Su Paolo da Chioggia cfr. CALISTO URANUSI, *Paolo da Chioggia primo capuccino veneto e la riforma capuccina*, in *Le origini dei cappuccini veneti. Studi per il 450° di fondazione (1535-1985)*, Venezia-Mestre, 1988, pp. 67-77.

per oltre cinquant'anni, ossia fino all'uscita nel 1632 degli *Annali* di Zaccaria Boverio, il quale preferiva sorvolare sulla questione del fondatore dell'ordine limitandosi ad affermare che i cappuccini erano «un paradosso ombreggiato da oscuro enigma. [...] Ecco un ordine che gode dell'aure della vita senza il suo genitore, sparso per tutto il mondo senza il suo promotore».²⁶

Questa semplice constatazione induce a riflettere sul perché una serie di opere storiografiche redatte sotto l'impulso di un autorevole membro dell'Inquisizione romana come il cardinale Santoro non vennero date alle stampe per secoli, quasi che i cappuccini non fossero riusciti a costruire una memoria condivisa in grado di soddisfare il proprio esigente committente romano. A questo proposito le notizie sono molto frammentarie e incerte: il cardinale Santoro si rivolse a Mario Fabiani dopo avere letto il precedente lavoro che Giovanni Romei da Terranova gli aveva espressamente dedicato – significativamente edito nel Seicento dai gesuiti negli *Acta sanctorum*²⁷ – a riprova di come il porporato del Sant'Uffizio svolgesse una funzione di filtro e di selezione dei materiali prodotti. Siamo anche informati del fatto che tutti i cronisti intrapresero delle trattative per pubblicare i loro lavori, e che l'ordine stesso aveva il progetto di farlo, ma che queste iniziative non andarono mai a buon fine poiché gli storici venivano sostituiti in continuazione, non senza polemiche e risentimenti interni, opportunamente messi a tacere con un'accorta selezione delle fonti. A quanto è dato sapere, nel 1627 il passaggio di consegne della carica di storico tra Paolo da Foligno e Zaccaria Boverio avvenne non senza resistenze da parte del primo frate, che si risolse ad affidare al successore i manoscritti in suo possesso solo dopo l'intervento del fratello di Urbano VIII, il cardinale del Sant'Uffizio e cappuccino Antonio Barberini, e molto probabilmente dovette subire un processo per questo suo comportamento ostruzionistico.²⁸ Dal canto suo Bernardino Crolì fu costretto ad abbandonare

²⁶ ZACCARIA BOVERIO, *Annali de' frati Minori cappuccini*, vol. I/1, Torino, 1641, p. 28. Sulla traduzione italiana dell'opera cfr. MELCHIORRE DA POBLADURA, *De prima versione Italica «Annalium» Zachariae Boverii Salutiensis hucusque inedita*, «Collectanea franciscana», XXV, 1955, pp. 305-312. Un profilo biografico è tracciato da VITTORIO DA CEVA, *Padre Zaccaria Boverio da Saluzzo, teologo e annalista O.F.M. Cap. (1568-1638)*, «L'Italia francescana», XXIV, 1949, pp. 133-141.

²⁷ Il testo di Giovanni da Terranova ora edito in *Chronica fratris Joannis Romaei de Terranova De origine fratrum minorum sancti Francisci capuccinorum*, «Analecta ordinis Minorum capuccinorum», XXIII, 1907, pp. 9-19, 118-126, 150-153, 178-185, 214-219, 248-253, fu pubblicato per la prima volta dai bollandisti negli *Acta sanctorum Maii*, vol. IV, Antuerpiae, 1685, pp. 282-290.

²⁸ Sull'atteggiamento del cronista cfr. PAOLO VITELLESCHI DA FOLIGNO, *Origo et progressus or-*

l'impresa storiografica contro voglia e la proseguì autonomamente soltanto per soddisfare la richiesta del suo protettore Federico Cesi senior,²⁹ mentre Mattia Bellintani nel 1597 declinò l'offerta di pubblicare la sua opera a Venezia «per avere già fatta promessa tale ad altri che non si può frastornare», i quali evidentemente in seguito non diedero alle stampe il lavoro come avevano progettato.³⁰

È verosimile che l'estrema debolezza del gruppo dirigente cappuccino di quegli anni sia stata la causa principale dell'instabilità della carica di «storiografo ufficiale» dell'ordine: basti pensare che Mario Fabiani da vicario generale dei cappuccini fu processato per l'eccessiva moderazione con cui aveva imposto il rispetto della regola di san Francesco; che il suo successore, Girolamo da Montefiore, il quale aveva affidato a Bernardino Crolì il compito di scrivere la storia dell'ordine, venne punito dal capitolo generale con la privazione della voce attiva e passiva sino alla fine della sua vita per la ragione esattamente opposta, ossia con l'imputazione di un eccessivo rigorismo riformatore e che identica sorte toccò al vicario generale Girolamo da Polizzi, colui che aveva incaricato Mattia Bellintani da Salò di sostituire Bernardino Crolì.³¹

dinis, p. xxxii. Per l'intervento del cardinale del Sant'Uffizio Antonio Barberini si veda la lettera che il vicario generale dei cappuccini Giovanni da Noto inviò da Panna al padre Severino il 22 ottobre 1627: della decisione di levare il lavoro a Paolo da Foligno non solo «ne è stato consapevole il signore protettore, ma anco il signor cardinale S. Onofrio [Antonio Barberini], il quale l'approvò, intanto che non vi è pericolo di revocatione. Un solo scrupolo ho, cioè che li manoscritti che gli furono tolti non siano tutti o pure per avergli io lasciati gli originali suoi scritti di propria mano, che forse avesse qualche disegno intorno a detti scritti, sopra di che desidero che V.P. mi scriva il suo sentimento e se giudicasse necessario di ripigliarli di nuovi li detti scritti». L'ipotesi del processo subito da Paolo da Foligno si basa, in attesa di ulteriori riscontri documentari, su una lettera di Giovanni da Noto a Zaccaria Boverio del 15 maggio 1630: «Ho inteso li scritti ritrovati in casa dei secolari in materia delle Croniche. Al padre Francesco Paolo da Foligno io non posso far gratia nessuna perché la sua causa non pende da me». Entrambe le missive sono riportate nel contributo non firmato *Epistolae A.R.P. Joannis Mariae a Noto Min. Gen. ad P. Zachariam Boverium aliosque de Compositione Annalium seu Chroniconum Ordinis*, «Analecta ordinis Minorum capuccinorum», X, 1894, pp. 284 e 288.

²⁹ Si veda la dedica del 2 settembre 1592 dell'autore a Federico Cesi senior: «Sappia l'Eccellentia Vostra che io ero risoluto in tutto et per tutto di non scrivere più questo libro, [...] e questo perché i nostri padri, pur hora quando che io l'avevo quasi finita, hanno dato tale impresa al molto reverendo padre fra Mattia da Salò per essere più dotto et più sufficiente di me. Ma perché Vostra Eccellentia mi prega che io la finisca, son costretto per tanti obblighi che tengo con essa lei et con tutta la casa sua, che io la finisca. [...] Son resolutio dunque de finirla ad istantia di Vostra Eccellentia, già che la nostra Congregatione non ha più bisogno di me», in BERNARDINO CROLÌ DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, p. 3.

³⁰ MATTIA BELLINTANI DA SALÒ, *Historia capuccina*, vol. I, p. LXXXI (lettera del Bellintani a Bartolomeo Zucchi, Bergamo, 8 ottobre 1597).

³¹ Questi episodi sono soltanto accennati da SALVATORE DA SASSO MARCONI, *La provincia capuccina di Bologna e la cronaca dei suoi provinciali (1535-1541)*, Budrio, 1946, pp. 46-47, e da MARIANO D'ALATRI, *I cappuccini. Storia di una famiglia francescana*, Roma, 1994, p. 31.

tismo medievale come gli scritti dello spirituale francescano Angelo Clareno e di Gioacchino da Fiore, sulla cui *Apocalisse* Bellintani scrisse anche un commento destinato a non venire pubblicato per la decisa opposizione dell'Inquisizione romana.³⁶

Un'appendice di Mattia Bellintani in cui spiegava al lettore «per quale ragione non ha questa riforma avuto il santo al principio» mostra come il tema della ricerca di un santo fondatore fosse centrale per gli storici cappuccini del tempo e si legasse intimamente con la questione della profetia e dell'attesa di un santo redentore.³⁷ Il cronista sosteneva che pure le altre riforme religiose contemporanee a quella cappuccina, per quanto fossero state tutte fondate da «grandi uomini da bene», erano prive di un santo canonizzato e dunque si trovavano nella stessa situazione del suo ordine.³⁸ L'argomento gli offriva il destro per ricordare la profetia dei cosiddetti «sette stadi» della riforma francescana di Angelo Clareno, in cui l'ultimo stadio era appunto quello cappuccino che sarebbe stato realizzato «miracolosamente da frati semplici» attraverso durissime tribolazioni e non avrebbe avuto «un santo al principio, [...] però senza alcun dubbio averallo all'ultimo».³⁹

Mattia Bellintani, tuttavia, quando scriveva queste pagine non poteva certo immaginare che la Chiesa cattolica avrebbe canonizzato nel corso del Seicento la maggior parte dei fondatori degli ordini religiosi lontani da Matteo da Bascio e di Ludovico da Fossombrone. Prova ne sia che Mario Fabiani fu l'unico a fornire un ritratto poco edificante di Matteo da Bascio sottolineandone la «nuvidezza a maneggiarsi» e il suo essere «punto sociabile» per un'inclinazione naturale che «piegava alla malinconia» e per il suo carattere «duro e inflessibile», che trasformava ogni scrupolo in peccato «quantunque non vi fusse colpa alcuna».⁴⁰ Diversamente Bernardino Croti e soprattutto Mattia Bellintani erano più sensibili al rapporto tra profetia e storia, escatologia e storiografia, e perciò utilizzavano nelle loro cronache fonti del profe-

L'opposizione fra «classisti» e «rigoristi» e «rigoristi» all'interno della famiglia cappuccina influenzava inevitabilmente il racconto storiografico non solo per l'ovvia selezione di determinati avvenimenti a scapito di altri, ma soprattutto perché nascondeva un diverso atteggiamento di fondo rispetto alla questione del rapporto tra profetismo e storia.⁴² I rigoristi vaneggiavano di ritornare al francescanesimo delle origini ed erano più inclini a valorizzare i primissimi anni di vita della nuova congregazione religiosa, i tempi dell'austerità e della povertà integrale.⁴³ Ciò comportava il recupero della tradizione gioachimita e la valorizzazione del filone più intimistico e radicale della spiritualità francescana, arricchito da nuove venature di alumbraismo sospette alle autorità ecclesiastiche che si concretizzavano nella critica della corruzione dei costumi presenti, nell'attesa di una illuminazione divina redentrice e nella speranza di una nuova età di santità e di perfezione.⁴⁴ Questa tendenza profetica è molto presente nelle pagine di Bernardino Croti e di Mattia Bellintani, ossia proprio nei due storici cappuccini incaricati di scrivere le cronache dell'ordine dai due vicari generali processati per eccessivo rigorismo. Al contrario è pressoché assente nel lassista Mario Fabiani, più incline a valorizzare la fase matura della riforma cappuccina, quella successiva all'allontanamento di Matteo da Bascio e di Ludovico da Fossombrone. Prova ne sia che Mario Fabiani fu l'unico a fornire un ritratto poco edificante di Matteo da Bascio sottolineandone la «nuvidezza a maneggiarsi» e il suo essere «punto sociabile» per un'inclinazione naturale che «piegava alla malinconia» e per il suo carattere «duro e inflessibile», che trasformava ogni scrupolo in peccato «quantunque non vi fusse colpa alcuna».⁴⁵ Diversamente Bernardino Croti e soprattutto Mattia Bellintani erano più sensibili al rapporto tra profetia e storia, escatologia e storiografia, e perciò utilizzavano nelle loro cronache fonti del profe-

³² Sul tema si vedano i saggi di Margorie Reeves, *The prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Ashgate, 1999; sulla cultura profetica in età moderna cfr. la miscellanea *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Essays edited by Margorie Reeves, Oxford, 1992.

³³ Sui conflitti che caratterizzarono le origini del francescanesimo si rimanda alla raccolta di saggi *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, 1997, e ora a Giovanni Grado Merlo, *Nel nome di san Francesco*, pp. 232-276.

³⁴ Sull'influenza del gioachimismo in età moderna si vedano i contributi in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, a cura di Gian Luca Poresta, Genova, 1991, e in *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*, a cura di Roberto Rusconi, Roma, 1996. Sull'alumbraismo cfr. Massimo Fierro, *I tra alumbraidos e «spirituali»*. Studi su Juan de Valdes e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano, Firenze, 1990, e sulla sua influenza nella spiritualità dei primi cappuccini Costanzo Caronni, *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, «Colletanea francescana», XLVIII, 1978, pp. 311-398, in particolare p. 321, nota 43.

³⁵ Mario Fabiani da Mercatino Saraceno, *Relaciones de origine ordinis*, pp. 230-231.

³⁶ Sull'intervento inquisitoriale contro l'opera del cronista cappuccino si veda Roberto Cuvato, *Mattia Bellintani da Salò*, pp. 146 segg., 162-166. Sulla fortuna dell'opera cfr. la prefazione di Kurt-Victor Seliger, Roma, 1995, pp. 9-24. Su Gioacchino da Fiore si rimanda a Margorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: a Study in Joachimism*, Oxford, 1969. Su Angelo Clareno cfr. Gian Luca Poresta, *Angelo Clareno dal povero eremita ai fraticelli*, Roma, 1990, in particolare pp. 195-250.

³⁷ Mattia Bellintani da Salò, *Historia cappuccina*, vol. I, pp. 435-440, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

³⁸ «Così in questo [concilio di Trento] ove alla riforma si è dato principio più manifesto, santi non sono stati. Et quelle congregazioni da Dio raccolte, svegliate et adoperate per riformar la Chiesa sonosi fatte senza cotali santi. I religiosi di sopra nominati, i barnabiti, i somaschini e i gesuiti, quelli dell'Oratorio di Roma, ove hanno i santi? Hanno bene avuti per fondatori, grandi uomini da bene» (*ibid.*, p. 436).

³⁹ L'opera è stata recentemente edita in Angelo Clareno, *Opera II, Historia septem tribulationum ordinis Almonum*, edizione critica a cura di Oretta Rossini, introduzione e commento di Hanno Helbling, Roma, 1999. Si veda Giovanni Miccoli, *Considerazioni al margine di una recente edizione dell'«Historia septem tribulationum ordinis Almonum»* di Angelo Clareno, in *Bo-logna*, 2003, pp. 291-308, a cui si rinvia per l'aggiornamento bibliografico.

⁴⁰ Sulle proposte agiografiche del Seicento mi permetto di rinviare al mio *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 2004, pp. 93-103.

1552, si svolse una preliminare inchiesta apostolica bloccata dal cardinale dell'Inquisizione Gian Pietro Carafa e del suo collaboratore laico Girolamo Muzio, con l'obiettivo di spegnere sul nascere un culto che, segretamente alimentato dalla fede dei veneziani, resisterà per tutto il Settecento e oltre.⁴¹ Fra gli storici cappuccini esaminati Mattia Bellintani era l'unico ad avere il coraggio di spiegare gli autentici motivi che avevano spinto Muzio e l'Inquisizione romana a giudicare i miracoli di Matteo da Bascio falsi e superstiziosi. Egli faceva dire a un anonimo abate, il quale aveva partecipato alle riunioni in cui era stata bloccata l'inchiesta sui miracoli di Matteo,⁴² che «un neo [...] sufficiente a impedire la sua canonizzazione, [...] fu l'essere egli gito solo e sciolto dall'obbedienza senza che n'apparisca licenza espressa avuta dal pontefice».⁴³ Di conseguenza, se la Chiesa l'avesse canonizzato si sarebbe aperta «la porta a discoli e licenziosi di [andar] girovagando fuori de chiostri che avrebbero preso per iscudo e ragione che anco Matteo con si fatta vita era stato santo». Così facendo se ne sarebbero andati «sciolti dall'obbedienza dei loro prelati sotto pretesto d'imitar un santo».

Per dare conto delle ambiguità e delle reticenze di lunga durata a cui l'occhiuto sguardo inquisitoriale costrinse i cronisti cappuccini, è utile ricordare che Girolamo Muzio, in occasione della denuncia a Carafa dell'agosto 1553, inviò al Sant'Uffizio un opuscolo del 1552 del francescano osservante Francesco Montegiano da Pesaro intitolato *La morte et miracoli del beato fra Mattheo da Bassi*,⁴⁴ da lui spregiativamente giudicato un «libretto di finti miracoli», pubblicato a causa della «pertinacia» dei cappuccini.⁴⁵ Si tratta della stessa opera che Melchiorre da

⁴¹ Mi soffermo sull'episodio in *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, 2002, pp. 360-363.

⁴² L'inchiesta è stata edita da DAVIDE MARIA DA PORTOGRUARO, *Il processo dei miracoli del padre Matteo da Bascio (ottobre 1552)*, «Collectanea franciscana», XV, 1945, pp. 101-116.

⁴³ MATTIA BELLINTANI DA SALÒ, *Historia capucina*, vol. I, p. 179.

⁴⁴ *La morte et miracoli del beato fra Mattheo da Bassi dell'ordine Minoritano et osservante della provincia della Marca anconitana non meno catholica che divota. Novamente stampata et posta in luce*. (Silografia). *Allo inferno i peccatori*, s.n.t. [1552]. L'identificazione dell'opera con quella inviata dal Muzio al Carafa e del suo autore sono stati recentemente confermati da COSTANZO CARGNONI, *La figura e l'opera del beato Matteo da Bascio*, pp. 79 (nota 28), 80-90. L'opuscolo è stato edito in *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, vol. II, a cura di Costanzo Cargnoni, Perugia, 1988, pp. 82-105.

⁴⁵ Cfr. la lettera del Muzio al Carafa del 29 agosto 1553 da Pesaro, pubblicata insieme con una missiva spedita da Perugia del 30 aprile 1553 da Pio PASCHINI, *Episodi della Contro-Riforma in lettere inedite di Girolamo Muzio*, «Società istriana di archeologia e storia patria», XXXIX, 1940, pp. 354-361. Il prefetto dell'Archivio Vaticano Angelo Mercati segnalò al Paschini le due lettere; sui conflitti di quest'ultimo con il Sant'Uffizio a causa delle sue ricerche gali-

Pobladura, curatore novecentesco delle storie manoscritte cappuccine, segnalò agli studiosi con un prudente rimando marginale in nota nel 1962.⁴⁶ La rarità bibliografica – che aveva attratto un bibliofilo del calibro di don Giuseppe De Luca, il quale la conservava nella sua biblioteca privata⁴⁷ – provocava gravi imbarazzi anche nei cronisti cappuccini tra Cinque e Seicento consapevoli di come quel testo fosse stato sequestrato dal Sant'Uffizio e utilizzato dal cardinale Carafa per bloccare sul nascere il culto di santità in onore di Matteo da Bascio. Difatti, Bernardino Crolì, che pur lo conosceva perché ne riportava alcune frasi, non lo citava mai esplicitamente, mentre Mattia Bellintani lo ricordava di sfuggita senza prenderlo direttamente in considerazione.⁴⁸ L'unico che annotava a margine del manoscritto il titolo e l'autore del libretto e ne rivelava fedelmente i contenuti era Paolo Vitelleschi che faceva anche lievi aggiunte.⁴⁹ Il solo che sembrava ignorare completamente l'esistenza dell'opuscolo incriminato era Mario Fabiani, ossia proprio il cappuccino che meno credeva nella santità di Matteo da Bascio ed era più vicino al cardinale del Sant'Uffizio Santoro. Nell'unica opera data alle stampe in età moderna, gli *Annali* di Zaccaria Boverio, l'autore si muoveva con la solita allusiva circospezione ricordando di sfuggita l'esistenza del libretto, ma lamentando il fatto che non gli «era capitato alle mani», ben conscio di essere di fronte a un'opera sospetta che aveva interessato in tempi lontani l'Inquisizione romana e il cardinale Carafa in persona.⁵⁰ Tanta prudenza nei confronti della scomoda figura del romito Matteo da Bascio non deve stupire perché l'orientamento intransigente di Carafa, affermatosi definitivamente dopo l'ascesa al soglio

leiane si veda PAOLO SIMONCELLI, *Storia di una censura: Vita di Galileo e concilio Vaticano II*, Milano, 1992.

⁴⁶ MELCHIORRE DA POBLADURA, *La «severa riprensione»*, p. 299, nota 2, segnalava l'esistenza dell'opuscolo col pretesto che «era da notarsi la somiglianza del titolo» con quello dell'opera oggetto del suo saggio.

⁴⁷ Ricavo il dato relativo alla proprietà del testo da parte di don Giuseppe De Luca da ADRIANO PROSPERI, *Gian Battista da Bascio e la predicazione dei romiti alla metà del '500*, «Bollettino della Società di studi valdesi», CXXXVIII, 1975, p. 71, nota 8.

⁴⁸ MATTIA BELLINTANI DA SALÒ, *Historia capucina*, vol. II, p. 178: «Ove la moltitudine dei voti e tavolette sono testimonio dei molti miracoli suoi, oltre ad un libretto il quale dei suoi miracoli scritto fu, già dato alla stampa».

⁴⁹ PAOLO VITELLESCHI DA FOLIGNO, *Origo et progressus ordinis*, pp. 137-150.

⁵⁰ ZACCARIA BOVERIO, *Annali de' frati Minori cappuccini*, vol. I/2, Torino, 1641, p. 88: «Ne fu già fatta altre volte una raccolta in un libretto come afferma il padre Daza spagnuolo. [...] Volentieri l'averessimo noi letto per raccogliermene quelle cose le quali s'appartengono a meriti et alla gloria di questo santo religioso: ma non ci essendo capitato alle mani, abbiamo qui registrati quei soli che si sono trovati autentici nei nostri manoscritti per pubblico testimonio della città di Vinegia e operati in un certo modo a vista di tutto il mondo».

pontificio nel 1555, puntava a identificare il concetto di eresia con quello di disobbedienza al sovrano pontefice, una tendenza che lo avrebbe indotto nel 1557 a formulare dei durissimi decreti proprio contro gli eremiti e la loro predicazione itinerante, di cui si temeva il tono apocalittico, ma soprattutto il consenso che la dura critica ai costumi dei laici e degli ecclesiastici raccoglieva presso le folle.⁵¹

L'azione messa in campo dal cardinale teatino e dal suo gruppo inquisitoriale costituì una svolta culturale e ideologica decisiva in quanto permise alla congregazione del Sant'Uffizio, istituita con un carattere emergenziale e limitato alla lotta contro i protestanti, di estendere progressivamente i propri ambiti di azione dall'ortodossia della fede all'ortopsia dei comportamenti e della morale, trasformandosi in un'istituzione e in una burocrazia permanenti che avrebbero condizionato profondamente non solo la natura del cattolicesimo italiano, ma anche la vita politica e civile dei diversi Stati della penisola.⁵² I modelli di santità ufficiali proposti dalle autorità religiose ai fedeli come legittimi e la loro collaborazione a livello agiografico possono dirci molto della pervasività del progetto egemonico controriformatore. Ad esempio, il primo cap-puccio a ottenere l'onore degli altari nel 1712 fu Felice da Cantalice: analabeta, taumaturgo, questuante, alieno dalla profezia, obbediente e inviato dalla provvidenza a risolvere le sorti dell'ordine proprio nell'anno della fuga di Occhino, come sottolineava il cronista Zaccaria Bove-ro.⁵³ Nonostante la crescente affermazione della proposta di santità di Felice da Cantalice, tra i cappuccini si sviluppò una corrente avversa alla sua elevarzione all'onore degli altari, che lasciò traccia di sé, caso più unico che raro, persino nelle pagine del processo di canonizzazione. Un anziano frate, che era stato maestro di Felice da Cantalice ai tempi del suo noviziato, manifestò il proprio stupore per quel successo, dal momento che gli era parso in vita un «uomo selvatico» e si meravigliava

⁵¹ Il decreto è menzionato da ADRIANO PROSPERI, *Cian Battista da Basto e la predicazione*, pp. 69-79, cit. p. 78, nota 29.
⁵² Sul carattere emergenziale dell'istituzione del Sant'Uffizio si veda ADRIANO PROSPERI, *Tribunali della coscienza, inquisitori, missionari*, Torino, 1996, pp. 38-41. Sul contesto e il significato della riorganizzazione dell'Inquisizione romana nel 1542 cfr. GIULIO FRA-GNTO, *Evangelismo e intransigenza nei difficili equilibri del pontificio jansenismo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXV, 1989, pp. 28-29.
⁵³ ZACCARIA BOVERO, *Annali dei Frati Minori*, p. 513, il quale paragonava Felice da Cantalice a un lume che «posto sopra il candeliere aveva a dar la caccia a gli orrori dell'Occhino e a illuminare colla luce della sua santità non solo il piccolo giro della nostra riforma ma l'ampia circonferenza del cielo in tutta la casa di Dio».

del fatto che non si fosse piuttosto parlato della morte in fama di santità di altri frati «che han fatto cose meravigliose in vita; e molti sono stati veduti in orazione in chiesa elevati da terra più in alto di qual si voglia picca, e altre cose di stupore».⁵⁴ Alla luce di quanto esaminato sin qui non sorprende che questo giudizio svalutativo ricorresse anche nelle pagine di Bernardino Crotti, il cronista più vicino a Ludovico Fosson-brone e sensibile al tema della profezia, il quale considerava Felice da Cantalice un uomo comune, senza particolari carismi.⁵⁵ È interessante osservare che il principale promotore del culto di Felice da Cantalice fu il cardinale dell'Inquisizione romana Santoro, che nei giorni successivi alla morte, con un'abile operazione propagandistica, si oppose all'innalzamento del frate cappuccino con l'obiettivo di consentire il maggiore afflusso possibile dei fedeli al suo feretro; inoltre, come racconto nella propria autobiografia, accreditò la voce di essere personalmente giunto da alcuni dolori grazie a «una incontinentemente manna» uscita dalla cassa di fra Felice con la quale si era unto «la fronte, i polsi e gli reni [...] onde si duplicò il concorso alla chiesa».⁵⁶ Il malcelato orgoglio di Santoro per il successo devozionale che aveva espressamente favorito aveva una sua ragion d'essere giacché egli stesso aveva concesso alla sorella di un cardinale il permesso di praticare un foro nel sepolcro di Felice da Cantalice allo scopo di raccogliere in un barile il liquido fuoriuscito da distribuire ai malati. Santoro aveva imposto che in nome «della santa obbedienza» quell'umore non venisse «per artificio» nella tomba e aveva autorizzato il cardinale vicario del papa Girolamo Rusticucci ad «az-zuppare» il suo fazzoletto e a portarlo via con «grandissima devozione».⁵⁷ L'Inquisizione romana che, come mostra la vicenda di Matteo da Basto, quando reprimere i culti di santità indesiderati sventolava

⁵⁴ Testimonianza del 1587 del frate Bonifacio d'Anticoli in *I frati cappuccini: documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di Costanzo Cargnoni, vol. III/2, Perugia, 1991, pp. 4708-4709, nota 103.
⁵⁵ BERNARDINO CROTTI da COPPETTAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. II, p. 467: «E fu cosa grande, che essendo per causa dell'officio suo tanto famigliare ad ogni uno, e nondimeno talmente il Spirito Santo lo governò che mai fu conosciuta la santità sua, ma da tutti reputato uomo comune, però da bene. Non solo dai secolari ma ancor dai frati non fu mai conosciuta la santità sua, tanto bene si seppe occultare! Et in questo par che fusse questo servo de Dio eccellentissimo che essendo pieno di spirito e di perfezione non l'avreste conosciuto differente dall'altro».

⁵⁶ GIUSEPPE CUONONI, *Autobiografia di monsignor C. Antonio Santoni cardinale di S. Severina*, Archivio della società romana di storia patria», XIII, 1890, pp. 178-179.
⁵⁷ Depositione di fra Alessio da Sezze del 1621 nel *Processus Sanctus fratis Felice a Cantalice cum selectis de eiusdem vita vetustissimis testimoniis*, a cura di Mariano d'Alatri, Roma, 1964, pp. 335-336.

il vessillo della lotta contro la superstizione, nel caso di Felice da Cantalice non aveva esitato a coinvolgere il suo più prestigioso esponente per fomentare presso il popolo una devozione taumaturgica incontrollata. Sembra chiaro, quindi, che in questi frangenti il problema principale non fosse quello della verità o della falsità dei presunti miracoli, o addirittura del contributo del giudizio medico nella loro definizione, ma una questione di mera opportunità politica e religiosa che portava a sostenere o a reprimere determinate correnti spirituali, culturali ed ecclesiastiche veicolate dall'agiografia e direttamente collegate al discorso storiografico. Felice da Cantalice corrispondeva esattamente al modello di santità che i vertici romani avrebbero voluto vedere propagandato tra i fedeli e combaciava alla perfezione con la figura di cappuccino obbediente che la storiografia dell'ordine non era riuscita a produrre nel corso di oltre mezzo secolo.

L'episodio mostra che il cardinale Santoro, il quale per oltre trent'anni aveva seguito da vicino le turbolenti vicende dei cappuccini in qualità di cardinale protettore, aveva preteso di scegliere autonomamente il santo ritenuto adatto alla nuova famiglia religiosa e, parallelamente, aveva controllato da vicino sia lo sviluppo del discorso storiografico, sia l'elaborazione di proposte agiografiche alternative. In effetti, la bulimica fame di santità che attanagliava i cappuccini di quei decenni – alimentata dalla dissimulata, ma resistente corrente profetica e spirituale di derivazione francescana presente al suo interno – sarebbe rimasta insoddisfatta proprio per la decisa opposizione dell'Inquisizione romana. Ancora una volta la saldatura tra agiografia e storia si propone in tutta la sua pervasività perché a essere direttamente coinvolti furono Bernardino Crolì e Mattia Bellintani, che morirono entrambi in odore di santità, rispettivamente, nel 1594 e nel 1611. Nel caso di Crolì, il suo cadavere fu trattato con speciali erbe aromatiche dall'antico committente della sua opera storica Federico Cesi *senior*, desideroso di assicurarsi la conservazione di quel corpo speciale in segno di amicizia e di venerazione della sua devota famiglia.⁵⁸ Per quanto riguarda Bellintani l'Inquisizione romana rispose negativamente nel 1645 alla richiesta dei cappuccini di porre sulla sua tomba un epitaffio «con la sua naturale effigie», dal momento che era morto a Brescia «con opinione universale di santità» e «cerebrum, linguam et pollicem» si erano conservati incorrotti.⁵⁹

⁵⁸ BERNARDINO CROLÌ DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, p. XLVII.

⁵⁹ Lettera dell'inquisitore di Brescia al Sant'Uffizio di Roma, 12 luglio 1645, in ACDF, *Sant'Uffizio, Stanza storica*, B 4 f, fasc. 4, ff. 1r, 3r e 4v.

I contrasti con il Sant'Uffizio continuarono a lungo anche sul terreno storiografico come rivelano le vicende editoriali dell'opera di Zaccaria Boverio. L'Inquisizione romana nel 1631 censurò preventivamente i suoi *Annali*, che furono sospesi *donec corrigantur* nel 1652 dalla Congregazione dell'Indice⁶⁰ a dimostrazione del perdurare di una profonda conflittualità fra i cappuccini, i francescani osservanti e gli ambienti inquisitoriali romani. In realtà, saranno queste vicende censorie a determinare la progressiva emarginazione culturale dell'opera di Boverio fino ad arrivare al giudizio denigratorio nei suoi confronti del Pastor, il quale ovviamente si guardava bene dal menzionare la travagliata storia editoriale del volume, preferendo appellarsi alla sempre suadente argomentazione della probità e dell'imparzialità dello storico.

Come si è detto in precedenza, l'impegno storiografico cappuccino tra Cinque e Seicento non fu motivato solo dalla necessità di legittimare e di sacralizzare le incerte origini dell'ordine, ma anche dalla volontà di rielaborare criticamente l'immagine di Bernardino Ochino, la cui vicenda personale gettava una lunga ombra scura sui primi decenni della loro storia. Tuttavia, i cronisti del tempo erano ben lontani dal presentare una tradizione univoca e, pur aderendo in pieno a uno schema controversista che faceva di Ochino un «satellite dell'inferno»,⁶¹ presentavano sensibili sfumature interne: secondo Bernardino Crolì e Paolo Vitelleschi, Ochino era divenuto eretico a Napoli nel 1541, alla vigilia della fuga, dopo l'incontro con «l'eretico pessimo, ma occulto» Juan de Valdés.⁶² Al contrario Mattia Bellintani sosteneva che l'eresia di Ochino andasse retrodata «innanzi che egli fusse generale»,⁶³ quindi prima del 1538, mentre Mario Fabiani spostava la fatidica data addirittura all'inizio degli anni trenta, ossia precedentemente al suo ingresso nei cappuccini del 1534.⁶⁴

⁶⁰ *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, ed. Jesús Martínez De Bujanda, Montréal-Genève, 2002, p. 159. Si veda anche l'opera edita nel corso della prima metà del Seicento di LUCAS WADDING, *Annales Minorum seu trium ordinum a sancto Francisco institutorum*, vol. XVI, *Ad Claras Aquas* (Quaracchi) prope Florentiam, 1933, pp. 240-241; cfr. p. 241, nota 1, dove è pubblicato l'estratto del decreto della congregazione dell'Indice.

⁶¹ Così DOMENICO BERNINI, *Historia di tutte l'heresie*, vol. IV, Roma, 1709, p. 450, che aggiungeva che l'Ochino «heretico [era] dunque maldicente degli heretici egualmente e de' cattolici, passando con il suo vituperio indosso da città in città».

⁶² BERNARDINO CROLÌ DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, pp. 433-434 e PAOLO VITELLESCHI DA FOLIGNO, *Origo et progressus ordinis*, pp. 265-266.

⁶³ MATTIA BELLINTANI DA SALÒ, *Historia capuccina*, vol. II, p. 43.

⁶⁴ MARIO FABIANI DA MERCATO SARACENO, *Relationes de origine ordinis*, p. 398, secondo il quale Ochino «quando ci venne fra noi, già era infetto, con ciò sia che la sua dottrina non l'imparò fra cappuccini, ma buon pezzo prima se la teneva rinchiusa nel core. Et questo io so di certo».

Diversità di interpretazione sussisteva anche nell'individuazione dei motivi che avevano spinto Ochino a passare dall'osservanza ai cappuccini: Croli, ad esempio, smentiva sia la voce che Ochino fosse entrato nei cappuccini perché deluso dalla mancata nomina a generale, sia quella per cui aveva aderito alla riforma poiché il papa non gli aveva concesso il cappello cardinalizio;⁶⁵ Fabiani, invece, attribuiva il passaggio ai cappuccini alla smodata ambizione di Ochino,⁶⁶ aderendo così a un luogo comune tramandato da Girolamo Muzio alla storiografia successiva attraverso le sue *Mentite ochiniane*.⁶⁷ Ma Fabiani, lungi dallo smintuire il ruolo avuto da Ochino nei primi anni di vita dell'ordine, faceva espressamente il suo nome nelle vicende che avevano portato Ludovico da Fossombrone ad abbandonare i cappuccini, al contrario di Bernardino Crolli che lo ometteva.⁶⁸

Infine, Paolo Vitelleschi era l'unico ad accreditare la notizia che Ochino sarebbe stato ucciso da un gruppo di giovani calvinisti ginevrini, dopo aver rivelato loro il suo ritorno al cattolicesimo.⁶⁹ L'operazione apologetica è assai interessante non tanto dal punto di vista dell'autenticità e della veridicità storica, ma perché testimonia la permanenza e lo sviluppo di una tradizione storiografica tesa a riconciliare la memoria

⁶⁵ BERNARDINO CROLI DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, p. 428: «E fu chi disse che lui cercò in un capitolo generale de farre generale, ma perche non gli riuscì se tolse da quella congregazione e se ne venne chi cappuccini. La qual cosa non fu creduta, perché quei padri a tutti quelli che venivano a cappuccini partendosi da loro, gli cavavano qualche cosa di loro, il principale a parlare con la marchesa di Pescara, in BERNARDINO CROLI DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, p. 374.

⁶⁶ MARIO FABIANI DA MERCATO SARACENO, *Relationes de origine ordinis*, p. 402, scrive che Ochino aveva accusato Ludovico da Fossombrone di guidare la religione «piu a somiglianza d'una tirannia che di una repubblica ben retta», e ne aveva propiziato l'arresto intervenendo direttamente presso Vittoria Colonna. Nel raccontare lo stesso episodio il cronista Bernardino Crolli taceva il nome di Ochino, affermando più genericamente che i padri «presero per partito di mandar un di loro, il principale» a parlare con la marchesa di Pescara, in BERNARDINO CROLI DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, p. 374.

⁶⁷ GIROLAMO MUZIO GIUSTINOPOLITANO, *Le mentite ochiniane*, Venezia, 1551, p. 17: «Dì che non fosse fatto generale; et che dal cappuccini siete uscito, perciòche non siete stato fatto cardinale».

⁶⁸ MARIO FABIANI DA MERCATO SARACENO, *Relationes de origine ordinis*, p. 402, scrive che Ochino aveva accusato Ludovico da Fossombrone di guidare la religione «piu a somiglianza d'una tirannia che di una repubblica ben retta», e ne aveva propiziato l'arresto intervenendo direttamente presso Vittoria Colonna. Nel raccontare lo stesso episodio il cronista Bernardino Crolli taceva il nome di Ochino, affermando più genericamente che i padri «presero per partito di mandar un di loro, il principale» a parlare con la marchesa di Pescara, in BERNARDINO CROLI DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, p. 374.

⁶⁹ MARIO FABIANI DA MERCATO SARACENO, *Relationes de origine ordinis*, p. 402, scrive che Ochino aveva accusato Ludovico da Fossombrone di guidare la religione «piu a somiglianza d'una tirannia che di una repubblica ben retta», e ne aveva propiziato l'arresto intervenendo direttamente presso Vittoria Colonna. Nel raccontare lo stesso episodio il cronista Bernardino Crolli taceva il nome di Ochino, affermando più genericamente che i padri «presero per partito di mandar un di loro, il principale» a parlare con la marchesa di Pescara, in BERNARDINO CROLI DA COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum Minorum*, vol. I, p. 374.

⁷⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

di Ochino con la storia dell'ordine e a spiegare le accuse di «ipocrisia» e di «tradimento» rivoltegli anche dalla pubblicistica protestante.⁷⁰ Per dare forza al suo dato Vitelleschi citava una serie di fonti letterarie, di parte cattolica e riformata, ma anche di testimonianze oculari di alcune illustri personalità, indicate con il loro nome e cognome, fra cui il doge veneziano Niccolò Da Ponte, il cui fratello Andrea aveva aderito alla Riforma e l'avrebbe informato della riconciliazione di Ochino alla confessione cattolica.⁷¹

A ben guardare, questi punti interpretativi costituiscono tutti una aperta contestazione del paradigma inquisitoriale-giudiziano diffuso nei decenni precedenti dalla comunità religiosa di San Paolo, gelosa custode dei suoi archivi del *Compendium* del processo del cardinale Morone che il cardinale Santoro aveva lasciato in eredità a un nipote.⁷² Se condo questa versione l'eresia italiana sarebbe nata a Napoli nel 1536 per colpa dell'eretico sequestro Valdes che aveva contaminato Ochino e Pietro Martire Vermigli;⁷³ questa riproduzione era funzionale a svalutare o, peggio, ad avvalorare in un certo modo la storia di sospetto tutta l'attività dei cosiddetti «spirituali» che proprio in quel giro d'anni avevano cominciato a sfilarsi e avrebbero preso le strade più diverse.⁷⁴ Se Ochino fosse stato eretico, dalla metà degli anni trenta, come i testi, ossia l'ordine fondato da Carata, si vantavano di avere scoperto, tutti i suoi amici fino all'apostasia del 1542 sarebbero stati sospettabili di eresia e perciò stesso costretti alla perenne difensiva, da vivi sul terreno giudiziario e da morti su quello non meno scrupoloso della trasmissione della memoria e del giudizio storico. In questo modo scompaivano le sfumature, le incertezze di un mondo ancora aperto a dimature, i compromessi e le ingenuità di un mondo ancora aperto a di-

⁷⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁷⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁸⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

⁹⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁰⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹¹⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹²⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹³⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁴⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁵⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁶⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁷⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁸⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

¹⁹⁹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰⁰ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰¹ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰² TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰³ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰⁴ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰⁵ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰⁶ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰⁷ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en pieté et doctrine du travail de*

²⁰⁸ TEODORO DE BBEZA, *Les vrais portraicts des hommes illustres en*

verse possibilità per lasciare spazio alla costruzione di uno schema storiografico intimamente revisionista perché anacronistico, in quanto utilizzava il dopo per condannare il prima e si basava su un giudizio ideologico e moralistico del passato. La realtà confessionale italiana era così tagliata con l'accetta della polarizzazione secca eresia/ortodossia,⁷⁵ ma ci si dimenticava, ad esempio, che l'articolo sulla giustificazione sarebbe stato definito soltanto nel 1547 e che, ancora nel 1541, era all'ordine del giorno la possibilità di raggiungere un accordo con i protestanti sotto l'egida dell'imperatore Carlo V.⁷⁶ Questo schema interpretativo di derivazione giudiziaria – la storia letta con gli occhi di Carafa e della sua vincente fazione inquisitoriale – avrebbe avuto uno straordinario successo dopo l'ascesa al pontificato del cardinale chietino negli anni cinquanta, si sarebbe rafforzato durante il regno di Pio V negli anni settanta e sarebbe stato riproposto all'inizio del Seicento sia in sede storiografica, con la vita di Paolo IV Carafa dei teatini Antonio Caracciolo⁷⁷ e Giovanni Battista Castaldo,⁷⁸ sia in sede agiografica, con la biografia del beato Gaetano da Thiene scritta dallo stesso Castaldo.⁷⁹ Da lì sarebbe stata assunta nel 1719 da Domenico Stefano Bernini nella sua *Historia di tutte l'heresie*,⁸⁰ per poi arrivare sino ai giorni nostri grazie alla mediazione ottocentesca di Cesare Cantù.⁸¹

Rispetto a questa interpretazione, la produzione storiografica manoscritta dei cappuccini si poneva su troppi punti in alternativa e problematica polemica e non poteva raggiungere la stampa perché avrebbe messo in circolazione una serie di idee non conformi all'immagine monolitica che la cultura della Chiesa della Controriforma, sempre più saldamente stretta tra l'autorità pontificia e il santo ufficio inquisitoriale, voleva offrire di sé. Sotto questo punto di vista l'uso della storia fatto dall'agiografia e quello dell'agiografia compiuto dalla storia costituiscono

⁷⁵ Si segue GIOVANNI MICCOLI, *Problemi e aspetti della vita religiosa*, p. 20.

⁷⁶ Sullo «spirito di Ratisbona» cfr. ALFREDO MARRANZINI, PAOLO PRODI, PAOLO RICCA, *I colloqui di Ratisbona e l'azione e le idee di Gaspare Contarini*, in *Gaspare Contarini e il suo tempo*, a cura di Francesca Cavazzana Romanelli, Venezia, 1988, pp. 167-242.

⁷⁷ Su Antonio Caracciolo e la storiografia teatina del periodo cfr. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 91-172.

⁷⁸ GIOVANNI BATTISTA CASTALDO, *Vita del santissimo pontefice Paolo IV fondatore della religione de' chierici regolari e memorie d'altri cinquanta celebri padri che in essa fiorirono il secolo passato M.D. et hora riposano in pace*, Roma, 1615, pp. 43-45.

⁷⁹ Id., *Vita del beato Gaetano Thiene fondatore della religione de' chierici regolari*, Modena, 1612, pp. 96-97.

⁸⁰ DOMENICO BERNINI, *Historia di tutte l'heresie*, pp. 448-450.

⁸¹ CESARE CANTÙ, *Gli eretici italiani. Discorsi storici*, vol. II, Torino, 1867, pp. 41-42.

no un osservatorio privilegiato per verificare la presenza, l'intensità e la lunga durata di queste «battaglie di memoria» fra tradizioni storiografiche e appartenenze politico-ecclesiastiche diverse, che rimandano a differenti interpretazioni di alcuni fatti cruciali della crisi religiosa del Cinquecento italiano, in particolare durante il fondamentale decennio 1536-1546. Prima di seppellire questo sparuto ma combattivo manipolo di storici e di agiografi sotto la polverosa etichetta di «erudizione ecclesiastica» o di svilire le loro vicende di obbedienza e di dissimulazione sotto i colpi di un aspro anticlericalismo,⁸² sarebbe opportuno conoscerli meglio nella loro singolarità poiché possono aiutarci ad approfondire lo studio della vita religiosa e culturale del Seicento italiano, che resta ancora un territorio in buona parte inesplorato e ricco di sorprese.

⁸² Come mi sembra che tenda a fare SERGIO BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi*, pp. 142-144.

TRA VENEZIA E ROMA: L'INTERDETTO, SARPI, I SERVITI

Episodio centrale di un confronto, su scala europea, intorno ai grandi temi del potere spirituale e temporale e del rapporto tra autorità ecclesiastica e statale, tappa fondamentale nella storia veneziana, l'interdetto pontificio del 1606 offre, se considerato sotto una più specifica angolatura, un osservatorio privilegiato sui processi innescati nella Chiesa regolare, tra Cinque e Seicento, dalla centralizzazione romana.

Le vicende del periodo che va dall'aprile 1606 all'aprile 1607, contrastato e tumultuoso non solo per i religiosi insediati sul territorio veneziano, dovevano rimettere in discussione i termini del rapporto tra centro romano e periferie degli ordini, per segnare infine il punto di non ritorno sulla via di profonde trasformazioni degli assetti istituzionali e di una generale uniformazione ideologico-culturale dei regolari, in corso ormai da decenni. Per l'ordine dei serviti, sprovvisto di peculiarità funzionali istituzionali all'interno della struttura ecclesiastica, salito alla ribalta con l'occasione della contesa, fu questo il momento decisivo per l'avvio di una costruzione della propria identità e del proprio passato che dovrà fare i conti con la disomogenea personalità di Paolo Sarpi.

La scadenza dei termini del monitorio pronunciato da Paolo V contro la Sereñissima il 17 aprile 1606 aveva imposto ai religiosi veneti scelte difficili. Gesuiti, cappuccini, teatini, minori riformati avevano abbandonato lo Stato marciando. Le altre famiglie regolari, più profondamente radicate nel contesto religioso e sociale, avevano deciso di restare, ma erano andate incontro a tensioni e oscurità tra fautori di Venezia e del papa, subendo la fuga di quanti, tra i loro membri, avevano voluto attenersi all'interdetto.¹ Per la durata di un intero anno le comunità re-

¹ Per le differenti linee adottate dagli ordini si vedano i documenti raccolti in ENRICO

ligiose venete avrebbero sperimentato legami più stretti con le autorità della Repubblica, mentre la giurisdizione dei rispettivi vertici – curie generalizie e cardinali protettori – stentava a imporsi e veniva allentandosi fino a essere di fatto sospesa.

La composizione diplomatica del conflitto, nell'aprile 1607, ben lungi dall'avviare un rapido ritorno alla normalità, avrebbe complicato ulteriormente il quadro. Tutte le ambiguità di un compromesso che aveva evitato pronunce esplicite sui punti controversi sembravano ripercuotersi sulla condizione dei religiosi. Per gli ordini usciti dallo Stato si trattava ora di negoziare con il governo veneziano l'autorizzazione al rientro e di ricostituire i propri ranghi, cercando di limitare le conseguenze negative di una scelta filopapale. Nei conventi rimasti aperti andavano arginate divisioni e polemiche tra aderenti all'una e all'altra parte che non accennavano a spegnersi, alimentate dalla vigile sorveglianza e dalle opposte pressioni esercitate dal Senato, da una parte, dalle autorità ecclesiastiche – il nunzio pontificio, gli inquisitori, più raramente i vescovi – dall'altra. Tra il 1607 e il 1608 un fitto contenzioso relativo ai regolari affolla i dispacci del nunzio e le lettere dei rettori veneziani nelle città di Terraferma: oltre alla custodia dei beni dei gesuiti, esclusi dalla riammissione nei territori veneti, ci sono le liti scatenate nei conventi dal ritorno dei confratelli fuggiti, la caccia alle scritture dell'interdetto, ampiamente circolanti nelle case religiose, le liste dei frati indesiderabili e banditi stilate dal governo marciano, che gli ordini cercano in vario modo di aggirare e di far rivedere. Questione particolarmente scabrosa è poi quella dei capitoli provinciali: mentre il Senato vorrebbe garantirne il regolare svolgimento, Roma ne pretende il rinvio, per scongiurare il pericolo che le elezioni alle cariche locali premino i partigiani di Venezia. In questo clima ogni punizione comminata a religiosi da parte dei superiori, ogni trasferimento, ogni passaggio di un frate forestiero, con funzioni ordinarie di visita e controllo, dà luogo a un ricorso alle magistrature della Serenissima, caricandosi – più o meno pretestuosamente – di un significato antiveneziano.²

Abile diplomatico, il nunzio Berlingero Gessi esorta il papa e i cardinali protettori degli ordini alla cautela: di fronte alla determinazione di Venezia nel tenere sotto controllo il clero regolare – scrive alla Segreteria di Stato – vanno evitate eccessive rigidità. Inutile «mortifica-

re» i frati filoveneziani con precetti di presentarsi a Bologna e Ferrara che regolarmente vengono sospesi dal Senato.³ Del tutto fuori luogo, poi, il progetto di «una congregazione per la riforma delle religioni» di cui sembra si discuta a Roma.⁴ Ciò che occorre è piuttosto una politica dei piccoli passi, ferma nei principi, ma non aspramente punitiva nei confronti dei religiosi veneti, aperta a qualche concessione in grado di rompere il fronte dei sostenitori della Repubblica, di favorire la riconquista degli animi e della giurisdizione perduta. È questa, a vedere del nunzio, l'unica via praticabile rispetto a tensioni che si vanno dimostrando più insistenti e durature del previsto, soprattutto negli ambienti d'appartenenza dei più in vista tra i «teologi» – membri in gran parte di ordini regolari – che avevano preso le difese di Venezia.⁵ Da questi il papa esige una formale abiura, non ritenendoli compresi nell'assoluzione generale impartita dal mediatore francese cardinal de Joyeuse. Critica appare così la situazione dei minori osservanti, dalle cui file era uscito, tra altri, quel Fulgenzio Manfredi che nel 1608, cedendo alla strategia di riconquista della curia, si recherà a Roma per finire al rogo in Campo dei fiori nel 1610.⁶ A tener alta l'attenzione è però soprattutto il caso dei servi di Maria, l'ordine di Paolo Sarpi, nel quale la ferita dell'interdetto rimane più che mai aperta.

I serviti si erano mostrati esitanti e tutt'altro che compatti di fronte al ruolo assunto nel conflitto veneto-pontificio da un religioso illustre per cultura e rango come Sarpi, giunto anni prima fino alla carica di procuratore generale. Solo alcuni mesi dopo la pronuncia delle censure, in concomitanza con l'avvio dell'esame degli scritti sarpiani da parte dei consultori del Sant'Uffizio, il generale Filippo Ferrari aveva formalmente sconfessato fra Paolo – suo «amico intrinseco» – unitamente a fra Fulgenzio Micanzio, accorso qualche tempo prima da Bologna per assistere il confratello veneziano, peraltro con regolare autorizzazione ge-

³ «Forsi saria bene che Nostro Signore avvertisse gli illustri protettori et li superiori delle religioni che vadino ritenuti in dar queste ubidienze», scriveva il nunzio il 7 luglio 1607 (ASV, *Nunziatura di Venezia*, copialettere 38, c. 9^{rv}). Sul Gessi, inviato a Venezia da Paolo V nel giugno 1607, cfr. la voce di SIMONA FEDI in DBI, vol. LIII, pp. 474-477.

⁴ Allarmato dalle voci in proposito, il nunzio metteva in guardia contro qualsiasi «novità che appartenga agli regolari di questo Stato, perché ogni poca cosa può mettere in campo romori, et per hora basta andare raccordando gli ordini vecchi» (ASV, *Nunziatura di Venezia*, copialettere 38, cc. 7v-8r, 7 luglio 1607).

⁵ GINO BENZONI, I «teologi» minori dell'Interdetto, «Archivio veneto», s. V, CI, 1970, pp. 31-108 (ripubblicato in Id., *Da Palazzo ducale. Studi sul Quattro-Settecento veneto*, Venezia, 1999, pp. 245-311, cui si riferiranno le citazioni).

⁶ BENZONI, I «teologi» minori, pp. 266-272.

CORNET, *Paolo V e la Repubblica veneta. Giornale dal 22 ottobre 1605 al 9 giugno 1607*, Vienna, 1859, e in PIETRO PIURRI, *L'interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti*, Roma, 1959.

² Per una serie di casi cfr. l'Introduzione a PAOLO SARPI, *Consulti*, vol. I/1, *I consulti dell'Interdetto (1606-1607)*, a cura di Corrado Pin, Pisa-Roma, 2001, pp. 71-74.

l'ordine era turbata da gravi osilità e dissidi. Una frattura profonda e duratura era stata provocata dalla soppressione, avvenuta nel 1570 con bolla di Pio V, della congregazione dell'osservanza, che nel corso del Quattrocento aveva fornito buon numero di conventi serviti lombardi e veneti sotto il governo di un vicario generale. Il provvedimento pontificio colpiva un organismo regolare che aveva contribuito a riequilibrare il primato originario del nucleo fiorentino nell'ordine, qualificandosi inoltre per una spiccata vocazione culturale.¹⁰ Vivacemente contestato dalla componente veneta, sostenuta dal governo della Repubblica, lo scioglimento dell'osservanza aveva dato luogo dapprima alla sottrazione di tratti e conventi alle rispettive province d'origine. Le case appartenute alla congregazione avevano quindi riacquisito l'autonomia nel 1574: le lomboarde costituite nella *provincia Mantuana*, le venete nella *provincia Venetiana*. Quest'ultima — comprendente tra l'altro Santa Maria dei Servi e San Giacomo di Venezia — veniva ad affiancarsi, nei territori della Repubblica, a quella della Marca trevigiana, rimasta stabilmente al tronco conventuale e protesa nello Stato pontificio, grazie al possesso del convento di Ferrara.¹¹ Anche tra i serviti il nodo della disciplina e dell'osservanza regolari, eluso a Trento, veniva così riportato all'interno della curia generalizia, nell'ambito del rafforzamento delle strutture centrali di governo comune a tutti i mendicanti.¹² In seguito gli intenti riformatori di generali di notevole profilo — da

¹⁰ Cfr. le voci, di Boris Ulanich, Bonucci, Stefano e Capella, *Giovanni Maria*, in DBI, vol. XII, pp. 444-457, e vol. XVIII, pp. 474-476, dedicate rispettivamente al generale che operò la riunione degli osservanti all'ordine e all'ultimo vicario ed estremo difensore della congregazione, noto anche come primo maestro di Sarpi in logica e in teologia. Cfr. *Congregazione dell'osservanza dei servi di santa Maria* (1440-1570), a cura di Pacifico Maria Branchesi, Bologna, 2001, dove è anche ripubblicato il contributo di Davide Maria Montagna, *Studi e scrittori nell'osservanza dei Servi*, già comparso nella *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*, vol. II, Bologna, 1972, pp. 295-313.

¹¹ Cfr. Arcangelo Giani, *Annali sacri ordinis fratrum Servorum [...] centuriae quatuor*, Lucca, 1719 (riedizione dell'opera pubblicata nel 1618-1622), vol. II, pp. 221-227, 238-248, dove vengono anche riferite le trattative tra alcuni membri del Senato, il nunzio e il generale Bonucci per la contrattazione della concessione del convento veneziano di Santa Maria dei Servi. Anni prima, nella *Vera origine del sacro ordine de' servi di S. Maria* (Firenze, 1591, pp. 128-129), Giani aveva scritto che con la costituzione delle nuove province, veneta e mantovana, si era voluto por rimedio non solo alla «sproporzionata» dimensione assunta dalle province, ma anche al malcontento di questi ultimi per la condizione di «soggettività» in cui si erano venuti a trovare, a dispetto di «tanti padri che vi avevano in ogni conto honoratissimi e d'ar- tiori e religiosi costumi, accompagnati da molta dottrina».

¹² Si veda in generale ROBERTO RUSCONI, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Roma-Bari, 1995, pp. 206-213.

neutralità? Quanto alle insistenze del cardinale protettore Girolamo Bernieri per ottenere dall'ordine una presa di posizione netta contro Sarpi e Venezia, queste avevano avuto esiti incerti e tardivi.¹³ Gli scritti dedicati da teologi dei Servi alla vertenza tra la Repubblica e il papa avevano evitato in una prima fase attacchi diretti alla persona di fra Paolo, esprimendo per di più, sulla questione nodale della natura della potestà pontificia, opinioni differenziate e non sempre consonanti con quelle romane. La contesa dell'interdetto era probabilmente ormai conclusa quando compariva a stampa la *Difesa delle censure pubbliche da Nostro Signore Paolo papa V*, violenta replica agli argomenti a favore della Serenissima sottoscritta da sei serviti, tutti titolari d'importanti cariche provinciali e centrali, un gruppo di uomini «più di [...] governo che di studio».¹⁴ Dura e sprezzante nei confronti di Sarpi, la *Difesa* faceva propria la rigida concezione della *potestas* papale teorizzata negli ambienti vicini a Paolo V, marcando l'allineamento ufficiale dell'ordine a sostegno del pontefice. Ma all'indomani della revoca delle censure la fama del perdurante ascendente di Sarpi, la forza, tra i confratelli, del «parte di fra Paolo», sostenuta dalla Repubblica, continuavano a preoccupare il nunzio e il cardinale protettore.

La reazione dei servi di Maria alla rottura tra Venezia e il papa non doveva aver colto la curia del tutto di sorpresa. Da tempo la vita del-

¹³ L'attestazione dell'amicizia tra il generale e Sarpi è nella *Vita del padre Paolo di Fulgenzio Micenzo* (in PAOLO SARPI, *Istoria del concilio tridentino*, a cura di Corrado Vivanti, vol. 2, Torino, 1974, vol. II, p. 1343), ma viene confermata anche da una fonte recentemente ambasciata alla British Library, *Add. ms. 6877* e ampiamente riassunta in David Wootton, *Paolo Sarpi. Between Renaissance and Enlightenment*, Cambridge, 1983, pp. 136-145). Qui si riferisce che Ferreri, «amicissimo di maestro Paolo e maestro Fulgenzio», avrebbe voluto «dopo di lui [...] generale fra Paolo». Per una più ampia analisi delle vicende qui esposte, cfr. Boris Ulanich, *Paolo Sarpi, il generale Ferreri e l'ordine dei servi durante le controversie veneto-pontificie*, in *Studi in onore di Alberto Pinchetti*, vol. 2, Roma, 1967, pp. 582-645, e ANTONELLA BARZAZI, *Immagini, memorie, mito: l'ordine dei servi e Sarpi nel Settecento*, in corso di stampa negli atti del Convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi, Venezia, Ateneo Veneto, 17-19 ottobre 2002. Filippo Ferreri (1552-1626), piemontese di Alenzeria, professore d'astronomia all'università di Pavia, fu autore, tra l'altro, di un *Lexicon geographicum*, pubblicato postumo nel 1627 e in seguito più volte riedito.

¹⁴ Domenicano, vescovo di Ascoli, Bernieri (1540-1611) era membro delle congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice. Filospagnolo, aveva fatto parte dell'ampia e composita ala del sacro collegio che nel 1592 aveva sventato l'ascesa del cardinale di Santa Severina Giulio Antonio Santoro al soglio pontificio. Cfr. la voce redazionale *Bernieri*, *Girolamo* in DBI, vol. IX, pp. 360-362, e Saverio Ricca, *Il sommo inquisitore*, *Giulio Antonio Santoro tra antichologia e storia* (1532-1602), Roma, 2002, pp. 372, 380, 414; per la sua partecipazione alla stesura dell'Indice clementino del 1596, *Giulio Antonio Santoro*, *La Bibbia al regno*, Bologna, 1997, pp. 128, 160, 164, 189, 223.

¹⁵ Ulanich, *Paolo Sarpi*, p. 624.

Stefano Bonucci a Giacomo Tavanti – si sarebbero rivolti principalmente ad aspetti giuridici e istituzionali, con il richiamo di norme sulla vita comune cadute in desuetudine e la revisione delle costituzioni, fatte pubblicare da Tavanti nel gennaio 1580.

Lo stesso anno si verificava però una svolta di grande portata: preso atto della rinuncia del cardinale Alessandro Farnese, Gregorio XIII nominava protettore dei servi di Maria il cardinale di Santa Severina Giulio Antonio Santoro, «essendosi molto discorso dell'abuso e rilassazione di questa religione».¹³ Santoro, che già era stato affiancato a Farnese in qualità di viceprotettore e dal 1578 teneva anche la cura dei cappuccini, aveva fornito un contributo risolutivo per superare le resistenze all'approvazione delle nuove costituzioni.¹⁴ La sua presenza sarebbe diventata presto determinante nella vita dell'ordine, con gravi conseguenze. L'ampio ricorso di Santa Severina al deferimento all'Inquisizione, le sue pesanti intromissioni nelle nomine alle cariche provinciali e centrali, in deroga alle costituzioni, quei metodi spicci, insomma, che a partire dagli anni ottanta scatenavano duri scontri tra i cappuccini, avrebbero fatto precipitare nel decennio successivo i rapporti interni anche tra i serviti, in un clima di attrito crescente con i pontefici.¹⁵ Nel 1590 Santoro non aveva esitato ad annunciare al neoeletto Gregorio XIV che non sarebbe più intervenuto alla congregazione dei Regolari, istituita da Sisto V nel 1586, ritenendola di «danno e pregiudizio [...] a gl'ordinari et alle religioni».¹⁶ Ma la tensione intorno al governo degli

ordini, a una linea che anche in questo campo ribadiva la centralità del Sant'Uffizio, era destinata a salire soprattutto dopo l'ascesa al soglio del grande avversario del cardinale inquisitore, Clemente VIII, sullo sfondo dei contrasti alimentati nel sacro collegio da questioni più decisive, quali il riconoscimento di Enrico di Navarra e la pubblicazione del nuovo Indice dei libri proibiti. Nel 1593, di fronte all'ostinata resistenza opposta alle iniziative del cardinale dai cappuccini della provincia di Sicilia, appoggiati dall'arcivescovo di Monreale, Santoro veniva incalzato dal papa in una serie di concitati confronti sulla situazione dell'ordine e le stesse prerogative del protettore.¹⁷ L'anno dopo s'incrinavano definitivamente i suoi rapporti con il generale dei serviti Lelio Baglioni. Eletto nel '91 con il sostegno del cardinale, che ne avrebbe approvato l'energica opera di ripristino della vita eremitica a Monte Senario, prima comunità dei servi di Maria, Baglioni si era rifiutato – una volta ottenuta la conferma per un altro triennio – di preparare la strada al candidato che Santoro mirava a fargli succedere alla testa dell'ordine, screditandolo anzi apertamente nella stessa corte di Roma come indegno della carica.¹⁸ Da tale rottura doveva derivare una vera e propria guerra tra le opposte fazioni del generale e del cardinale protettore, dilagata dal centro alla periferia con effetti particolarmente pesanti in quella provincia veneta – già in prima linea nell'opposizione allo scioglimento dell'osservanza – alla quale il protetto di Santoro apparteneva.¹⁹

Quanto alle prospettive di una riforma dei Servi, finivano per diventare terreno di una sorda schermaglia tra il cardinale inquisitore e papa Aldobrandini. Nei mesi precedenti il capitolo generale del 1597, con Baglioni ormai sospeso dalla carica e relegato nel convento

¹³ Così lo stesso Santoro nelle annotazioni autobiografiche pubblicate da GIUSEPPE CUGNONI, *Autobiografia di monsignor G. Antonio Santori cardinale di S. Severina*, «Archivio della Società romana di storia patria», XII, 1889, pp. 327-372, XIII, pp. 151-205, in particolare p. 367; cfr. inoltre GIANI, *Annalium [...] centuriæ*, vol. II, p. 268. Su questo testo e sulla figura del cardinale rinvio, anche per la precedente bibliografia, a MARIO ROSA, *Carriere ecclesiastiche e mobilità sociale: dall'«Autobiografia» del cardinale Giulio Antonio Santoro*, in *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, a cura di Paolo Macry e Angelo Massafra, Bologna, 1994, pp. 571-585, cui vanno aggiunti RICCI, *Il sommo inquisitore*, e, per il ruolo di Santoro nella stesura finale e nella promulgazione dell'Indice clementino del 1596, FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, pp. 173-198.

¹⁴ Al suo intervento va probabilmente ricondotto l'abbandono di Farnese, che si era invece pronunciato a favore di un rinvio; cfr. ODIR JACQUES DIAS, *La preparazione delle costituzioni del 1580 in un memoriale di fra Giacomo Tavanti*, «Studi storici dell'ordine dei servi di Maria», XIX, 1969, pp. 81-114, in particolare pp. 94-99.

¹⁵ Era sempre il cardinale a ricordare la lotta da lui sostenuta, alla vigilia del capitolo generale dei cappuccini del 1584, con la fazione del generale uscente, forte di legami con la cerchia del maestro di camera di Gregorio XIII; cfr. I. CUGNONI, *Autobiografia di monsignor G. Antonio Santori*, pp. 158-159. A partire dal 1589 si moltiplicano, nei diari delle udienze di Santoro con i papi, le tracce del malcontento diffuso nelle varie province dei servi di Maria (ASV, *Armadio LII*, vol. 19).

¹⁶ CUGNONI, *Autobiografia di monsignor G. Antonio Santori*, pp. 196-197. Nata da quella per

i Negozi e la Consultazione dei vescovi e regolari, la congregazione dei Regolari sarebbe stata assorbita nel 1601 da quella dei Vescovi e Regolari: RUSCONI, *Gli ordini religiosi maschili*, p. 211.

¹⁷ Le battute scambiate nelle udienze del 25 marzo e del 1° aprile 1593 risultano riferite con una certa ampiezza in ASV, *Armadio LII*, vol. 20, cc. 197r, 200v-201r. Al termine di un'accesa discussione su un memoriale presentato dai cappuccini, Santoro si era sentito opporre «che ad altro papa che non fusse stato a Roma si harrebbero potuto dire queste cose et non a lui che sa le mie attoni etc.» (c. 201r). In generale, per la politica nei confronti dei regolari di papa Aldobrandini, che si asterrà dall'assegnare protettori agli ordini, manifestando la propria netta contrarietà all'istituto, cfr. AGOSTINO BORROMEO, *Clemente VIII*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, Roma, 2000, pp. 261-262; GIANI, *Annalium [...] centuriæ*, vol. II, p. 353.

¹⁸ BORIS ULIANICH, *Baglioni, Lelio*, in DBI, vol. V, pp. 226-227.

¹⁹ Che la resistenza al cardinale protettore avesse trovato un terreno propizio negli ambienti legati alla congregazione soppressa nel 1570 appare confermato tra l'altro dalla rinuncia di Santoro – avvenuta nel 1591 a favore del vescovo della città – alla cura di San Barnaba di Mantova, centro di prim'ordine dell'osservanza e quindi convento principale della provincia Mantuana (ASV, *Armadio LII*, vol. 19, c. 463r, 29 maggio 1591).

romano di Santa Maria in Via, per comando di Santoro,²⁰ Clemente VIII cercava con fatica di prendere l'iniziativa. In aprile affidava al vescovo di Vicenza la presidenza del capitolo della provincia veneta, generato in violenti scontri tra i frati, con l'intrusione di sbirri e guardie armate.²¹ Poco dopo nominava vicario generale dell'ordine Angelo Maria Montorsoli, un frate di profonda spiritualità, reduce da una lunga esperienza di meditazione e solitudine in una cella del convento fiorentino dell'Annunziata. Montorsoli era di lì poco confermato generale dal capitolo dei Servi a grande maggioranza, con il plauso dello stesso protettore, che si augurava forse di poter dominare facilmente quell'uomo in fama di santo, estraneo a cariche di governo e giochi di potere.²² Santoro si trovava in realtà, a questo punto, a fronteggiare da solo le conseguenze di un corpo a corpo con Baglioni che — tra scomuniche, memoriali, ricorsi in giudizio — sembrava non trovare sbocco. Dopo aver inutilmente sollecitato dal papa un intervento che potesse terminare d'autorità pontificia all'ormai annosa controversia, il cardinale dovrà ridursi a pronunciare una sentenza che dichiarava estinte le lit tra le due parti, imponendo ad entrambe la rinuncia ad ogni azione intrapresa.²³ Frattanto Clemente VIII, che già all'atto dell'elezione di Montorsoli aveva fatto diramare ai conventi serviiti una serie di articoli di riforma,²⁴ aveva emanato nel 1599 alcuni severi decreti disciplinari. Rivolti a tutti gli ordini, ma specificamente reiterati lo stesso anno per i

²⁰ La notizia della relegazione di Baglioni, in seguito riferita da Micenzio (*Vita*, p. 1316), trova conferma in un documento dell'archivio romano dei Servi (Ulanich, Baglioni, *Lelio*, p. 228). Nel corso del 1597 il caso del generale sospeso — ma tutt'altro che rassegnato alla sua sorte — ricorreva spesso nei diari di Santoro. «Sarà buono per vescovo [...] ma per religione non è proposto, trattandola despoticamente e tirannicamente», aveva insinuato tra l'altro il cardinale al papa il 20 marzo, nell'intento di ottenere per Baglioni una nomina episcopale che lo allontanasse definitivamente dall'ordine (ASV, *Armadio LII*, vol. 21, c. 277v); un dettaglio clementino degli «ordini e provisioni sceditose» dell'ex generale si trova *ibid.*, cc. 287r-289v, 5 maggio 1597.

²¹ *Ibid.*, cc. 284r, 287r, 296r, rispettivamente alle date 10 aprile, 5 e 12 maggio 1597.

²² Sulle circostanze dell'elezione cfr. Bruno Maria Domenech, *Epistolario del venerabile padre Angelo M. Montorsoli (1547-1600)*, «Studi storici dell'ordine dei Servi di Maria», VIII, 1957-58, pp. 73-133, in particolare p. 76. Sulla figura del Montorsoli, promotore di un rinnovamento della vita regolare incentrato sull'esperienza interiore e la pratica ascetica, cfr. la *Nota introduttiva* di Gaetano Cozzi a Saveri, *Opere*, a cura di Gaetano e Luisa Cozzi, Milano-Napoli, 1969, pp. 25-27, e Lorenzo Kasperger, *La Lettera spirituale di fra Angelo Maria Montorsoli*, «Studi storici dell'ordine dei Servi di Maria», XX, 1970, pp. 110-173.

²³ Le pressioni di Santoro sul papa per un *motu proprio* sono attestate in ASV, *Armadio LII*, vol. 22, cc. 112r, 122r, 124r, annotazioni del 18 novembre 1599, 6 e 20 gennaio 1600. La sentenza del cardinale protettore, del 21 gennaio 1600, si legge in ANTONIO MARIA VICENTINI, *I servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, parte I, vol. I, Treviglio, 1922, pp. 347-348.

²⁴ Cfr. ASV, *Armadio LII*, vol. 22, c. 306r, 12 giugno 1597.

servi di Maria, questi stabilivano tra l'altro regole molto restrittive in materia di vestizioni di giovani, sospendendo di fatto l'accoglimento di nuove leve nei noviziati.²⁵ In queste vicende travagliate Paolo Sarpi era stato profondamente coinvolto. Studente durante gli anni estremi della congregazione osservante, provinciale veneto nel 1579, prima ancora di compiere ventisei anni, collaboratore del generale Tavanzi nell'allestimento delle nuove costituzioni, quindi procuratore generale nel triennio 1585-88, si era schierato in seguito dalla parte di Baglioni, contro Santoro, pagato dal protetto di quest'ultimo — Gabriele Dardano Coliassoni, suo confratello nel convento veneziano di Santa Maria dei Servi — con una denuncia all'Inquisizione.²⁶ Particolarmente apprezzato, per contro, dal generale Montorsoli, fra Paolo doveva essersi accreditato, sullo scorcio del secolo, come uno degli interpreti più autorevoli di un fronte di opposizione al cardinale protettore che aveva finito con l'unire le personeviduale e dottrinate. Ma nel 1600 l'improvvisa morte di Montorsoli, in un ambiente percorso da antagonismi aspri e trasversali,²⁷ schiudeva, dopo tanti maneggi, la via del generalato al Coliassoni, facendo maturare in Sarpi la scelta d'appartarsi definitivamente dalla vita dell'ordine.²⁸ Tra il 1602 e l'inizio del 1604 tuttavia la scomparsa, in rapida successione, di Santoro e della sua creatura apriva una fase diversa. Fortemente voluto da Clemente VIII, veniva eletto alla testa dell'ordine un uomo colto e reputato come Filippo Ferrati.²⁹ Il nuovo generale dava subito avvio a un disegno di ripristino del regime costituzionale dell'ordine e di distensione dei rapporti interni e con la curia, nel quale tentava di coinvolgere lo stesso Sarpi, chiamato nel 1605 a Bologna come giudice in processi riguardanti il provinciale e altri frati della provincia di Romagna.³⁰

²⁵ Cfr. in proposito BORROMEO, *Clemente VIII*, p. 262; i decreti per i servi sono in GIAMI, *Annali*, f. 1. centuria, vol. II, pp. 326-328.

²⁶ Cfr. la *Nota introduttiva* di Gaetano Cozzi a Saveri, *Opere*, pp. 24-25.

²⁷ Radicale fu ad esempio il dissenso tra Montorsoli e Baglioni sulle modalità e il senso della riforma dell'ordine: Ulanich, Baglioni, *Lelio*, p. 227.

²⁸ Sulla nomina del protetto di Santoro, dopo il breve intermezzo del generale Arcangelo Torrelli, cfr. GIAMI, *Annali*, f. 1. centuria, vol. II, pp. 341-342.

²⁹ Ferrati veniva nominato generale per due anni, a completamento del triennio del predecessore scomparso; nel corso dello stesso 1604 sarebbe stato confermato anticipatamente per il successivo triennio: *ibid.*, pp. 343-344.

³⁰ Cfr. gli estratti dai registri generalizi in VICENTINI, *I servi di Maria nei documenti e codici veneziani*, parte II, vol. I, Vicenza, [1932], pp. 110-111.

In tale quadro appare comprensibile che l'appello a schierarsi combattivamente contro Venezia e il suo consultore rivolto ai serviti, nella primavera 1606, da Paolo V e dal nuovo protettore Girolamo Bernieri,³¹ non trovasse entusiastica accoglienza presso quanti avevano condiviso con fra Paolo esperienze di formazione e governo, attraversando il clima greve di vendette e sospetti del tardo Cinquecento. Nell'atteggiamento cauto e attendista, nell'apparente indifferenza al precipitare della controversia tra la Repubblica e Roma opposti da un Ferrari, da un Baglioni – autore di una risposta alle scritture sarpiane giudicata troppo blanda e rispettosa³² –, da un altro ex generale, Aurelio Menocchi – che dal suo convento bolognese manterrà con Sarpi e Micanzio una corrispondenza confidenziale, evitando di mettere in gioco contro di loro il suo prestigio di teologo³³ –, si esprimeva la solidarietà personale nei confronti di una figura apprezzata e popolare ben oltre l'orizzonte delle province venete. Ma trasparivano anche disagio e dissenso rispetto a quella prassi di pervasivo controllo romano dei regolari che, da tempo in via d'affermazione, tornava prepotentemente a imporsi con papa Borghese, edulcorata da dimostrazioni di favore quali la revoca del blocco delle vestizioni introdotto da Clemente VIII e la concessione di promuovere al magistero dodici baccellieri.³⁴

Il generale Ferrari non avrebbe comunque rinunciato a riprendere i suoi progetti, naufragati sullo scoglio dell'interdetto, dopo la revoca delle censure, nel clima di rivalsa del pontificato di Paolo V. Già esposto per il comportamento poco risoluto tenuto con Sarpi e Micanzio, bersaglio di ripetute intimidazioni in seguito a episodi d'indisciplina che si andavano verificando nel convento di studio di Bologna,³⁵ Ferrari

adottava risolutamente una linea di mediazione. Nel luglio del 1607 si trasferiva nei territori della Repubblica e iniziava – sotto l'occhio diffidente del cardinale protettore e del nunzio Gessi – la visita dei conventi, deciso a far svolgere al più presto quei capitoli provinciali che riteneva tappa essenziale sulla via del ripristino della normalità.³⁶ All'indomani del ritiro dell'interdetto, nel maggio 1607, Bernieri ne aveva disposto il rinvio *sine die*.³⁷ Ma a metà settembre il generale decideva di convocare quello della provincia veneta, proprio nel convento della capitale, dove frattanto – secondo le allarmate segnalazioni di Gessi – si era trattenuto «con fra Paolo». ³⁸ Toccava al nunzio convincere Ferrari, «sospeso e dubbioso», ad annullare la riunione capitolare e a proseguire la visita nelle case della Terraferma. Il generale si sarebbe precipitato ancora nel convento veneziano di lì a non molto, al capezzale di Sarpi ferito nell'attentato del 5 ottobre 1607. Secco, questa volta, il precetto del nunzio a «levarsi di qua quanto prima».³⁹

In una posizione resa più precaria da un gesto compiuto probabilmente d'impulso, Ferrari si sarebbe trovato ad affrontare di nuovo, nella primavera del 1608, la questione dei capitoli provinciali. Il comando giunto da Roma non lasciava adito a dubbi: di fronte al rischio «che fra Paolo e fra Fulgenzio [...] vogliano intervenire a quel capitolo che dovrà farsi nella loro provincia», il generale avrebbe dovuto designare d'autorità pontificia i titolari delle cariche, tanto per la provincia veneta che per quella della Marca trevigiana, nella quale gli uffici venivano spesso contesi tra sudditi veneziani e del papa.⁴⁰ Ferrari – che nei mesi prece-

³¹ Nell'ambito del ripristino dell'istituto messo in ombra da Clemente VIII, Paolo V aveva nominato Bernieri alla cura dei Servi fin dal 1605, confermandolo con breve del 21 marzo 1606: GIANI, *Annalium [...] centuriæ*, vol. II, p. 353.

³² ULIANICH, *Baglioni, Lelio*, pp. 227-228; Id., *Paolo Sarpi*, pp. 612-623.

³³ Generale per due trienni – dal 1582 al 1588 – il bolognese Menocchi (1536-1614) era stato sollecitato a far «la sua parte» fin dall'inizio dell'interdetto, ma l'unica traccia di una sua partecipazione alla contesa è l'autorizzazione alla stampa di uno scritto, privo di ufficialità, del confratello Angelo Maria Sermarini, diretto contro le prime pubblicazioni di parte veneziana (ULIANICH, *Paolo Sarpi*, p. 611). Per la corrispondenza di Menocchi con i confratelli veneziani, non interrotta dalle vicende del 1606, cfr. CLAUDIA SALTERINI, *Inventario di documenti sui servi di Maria in due buste dell'Archivio di Stato di Bologna*, «Studi storici dell'ordine dei servi di Maria», XXXI, 1981, pp. 142-143.

³⁴ Entrambe furono accordate a Ferrari il 6 giugno 1606, ben dentro dunque l'inizio della contesa veneto-pontificia: GIANI, *Annalium [...] centuriæ*, vol. II, p. 358.

³⁵ Si vedano le lettere del cardinale protettore Bernieri della primavera 1607, nelle quali il generale viene minacciato di provvedimenti drastici e di «poco onore» per un superiore irregolare: Archivio generale dell'ordine dei servi di Maria (d'ora in avanti AGOSM), *Epist. PP. Gen.*, I/1.

³⁶ *Ibid.*, c. 37^{rv}, alla data 13 luglio 1607, l'autorizzazione di Bernieri alla visita delle province «del Stato venetiano».

³⁷ *Ibid.*, c. 26^v, la lettera di Bernieri a Ferrari del 12 maggio 1607.

³⁸ ASV, *Nunziatura di Venezia*, copialettere 38, cc. 116^r-118^v, 15 settembre 1607.

³⁹ *Ibid.*, c. 145^r, 13 ottobre 1607. Per la vasta eco suscitata, a Venezia e fuori, dal ferimento di Sarpi – immediatamente ricondotto ad ambienti della curia romana – rinvio all'introduzione di Corrado Pin a SARPI, *Consulti*, vol. I/1, pp. 77-79.

⁴⁰ Cfr. in AGOSM, *Epist. PP. Gen.*, I/1, c. 56^r, la lettera di Bernieri al nunzio del 14 maggio 1608 (dalla quale è tratta la citazione) e, alle cc. 56^r e 58^r, quelle al generale del 31 maggio e del 4 giugno. Il protettore aveva raccomandato di scegliere comunque – a scanso di polemiche e intralci – «persone suddite alli Signori venetiani e le quali non siano in disgratia loro». Qualche tempo prima il nunzio aveva riferito alla Segreteria di Stato che non solo era data per certa l'intenzione di Sarpi e Micanzio di partecipare al capitolo, ma che, qualora quest'ultimo si fosse tenuto a Vicenza, la Repubblica «gli concederà una grossa guardia e commanderia alle milizie de' luoghi che si accompagnino» (ASV, *Nunziatura di Venezia*, copialettere 38, c. 339^v, 3 maggio 1608). Quanto alle difficoltà relative alla Marca trevigiana, va ricordato che provinciale di quest'ultima era stato fra Valerio Seta, principale estensore della Difesa antisarpiana sottoscritta dai sei serviti, poi riparato nel convento di Ferrara e bandito da Venezia. Cfr. SARPI, *Consulti*, vol. I/2, pp. 698-699, 717-719.

identi aveva temporaneamente a lungo prima di recarsi a Roma per conferire «a bocca» sull'argomento⁴¹ — preferiva invece munire superiori e maggiori delle due province, per assicurarli della propria intenzione d'indire regolarmente i capitoli e sollecitarne il parere circa i religiosi più adatti ai vari incarichi.⁴² Il tutto mantenevasi in contatto costante con le autorità veneziane, cui dichiarava il proprio fermo proposito di rispettare la «volontà pubblica».⁴³ Ed era alla fine proprio il governo veneziano, insospettito a sua volta dall'attivismo del generale, a sospendere le nomine, sicché i superiori locali dei tempi dell'interdetto vedevano prorogati ancora i loro uffici, malgrado le perorazioni del Gessi in Collegio. La situazione del generale diventava a questo punto insostenibile: dopo una dura repressione, le comunicazioni con il cardinale protettore si rarefacevano fin quasi a interrompersi, mentre le rivalità interne alle due province venivano riaccendendosi.⁴⁴ Verso la fine dell'anno si andavano concludendo con l'abura le vicende di altri «teologi» veneziani e Ferrarini compiva un estremo tentativo per convincere alla ritirata un Sarpi in «autorità» «maggior di quello che si possi esplicitare», con una lettera accorata, che faceva appello insieme all'antica amicizia e all'onore dell'ordine.⁴⁵ Ma i suoi richiami cadevano nel vuoto, così come le voci di un conferimento a Ferrarini cadevano nel vuoto, così come le voci di un conferimento a Ferrarini cadevano nel vuoto, così come le voci di un conferimento a Ferrarini

⁴¹ Bernieri l'aveva convocato allo scopo fin dal febbraio (AGOSM, *Epistolae pp. Gen.* I/1, c. 49r, 23 febbraio 1608).

⁴² ASVe, *Senato*, *Dispositi rellon*, Padova, filza 5, lettera del podestà di Padova del 27 giugno 1608.

⁴³ *Ibid.*, 29 giugno 1608. Ferrarini non mancava di esibire ai pubblici rappresentanti padovani la lettera del cardinale protettore del 4 giugno — della quale veniva prontamente fatta copia — e preannunciava il trasferimento, dall'uno all'altro convento dello Stato veneziano, di «qualche padre, ove sa che ne siano due che gareggiano insieme, per conservar la pace et la quiete nella religione».

⁴⁴ Cfr. in AGOSM, *Epist. pp. Gen.* I/1, cc. 63v, 64r, le lettere di Bernieri al nunzio del 5 e 12 luglio e quella a Ferrarini del 19 luglio. Alla fine di agosto Ferrarini era costretto a deporre per inadempimento il provinciale della Marca trevigiana, un frate della «parte di fra Paolo» da lui stesso nominato un anno prima, stando la partenza e il bando da Venezia di Valerio Seta, e a sostituirlo nella carica, strategia per il controllo dei servizi veneti, con un religioso padovano della «parte» contraria (ASV, *Nunziatura di Venezia*, copialelettere 40), cc. 498r-499r, 30 agosto 1608).

⁴⁵ Per la lettera, conservata in ASVe, *Consulenti in iure*, filza 453, cc. n.n., cfr. Barazzi, *Nunziatura di Venezia*, copialelettere 38, c. 411r.

⁴⁶ In una lettera inviata da Bologna il 25 novembre 1608 (ASVe, *Consulenti in iure*, filza 453, cc. n.n.), Aurelio Menocchi riferiva a Micanzio come quella prospettiva fosse rapidamente sfumata e il papa avesse anzi fatto intendere al generale «che non è per avere da lui cosa alcuna se non persuade o tira maestro Paulo etc.». Negli stessi giorni veniva per contro

Nei primi mesi del 1609 il mandato del generale, di fatto esaurito, si avvicinava alla scadenza in un clima reso convulso dalla scoperta di nuove trame contro fra Paolo, ormai accreditato consultore di Venezia, e dal clamore suscitato da alcune prediche d'intonazione eterodossa pronunciate da Micanzio.⁴⁷ Si giungeva così, ai primi di giugno, alla riunione a Roma del capitolo generale dei Servi, alla presenza del cardinale protettore. Pochi anni prima, nel 1600, Bernieri aveva animato la resistenza dei domenicani alla riforma promossa dal generale Ippolito Maria Beccaria — che avrebbe riservato ai maestri generali la nomina di provinciali e priori conventuali, sul modello della Compagnia di Gesù — in nome della difesa delle antiche istituzioni dell'ordine.⁴⁸ Ma i fatti dell'interdetto, poi i loro lunghi strascichi, avevano attirato l'attenzione sul pericolo costituito dalle tradizionali libertà e dalle velleità d'autonomia del regolare rispetto al papato e alla curia. E Bernieri, tenace antagonista del generale Ferrarini, diventava il tramite di un rilancio della politica di controllo romano sugli ordini e di un deciso giro di vite sui servizi. Era il cardinale a render noti al capitolo generale — al termine di un discorso in cui magnificava la propria volontà d'incoraggiare l'ordine alla virtù — i nomi dei tre candidati indicati dal papa come unici eleggibili al generalato.⁴⁹ Si trattava dei due ex procuratori generali — Antonio Vivoli e Deodato Ducci — entrambi firmatari, nel 1606, della *Difesa* ufficiale delle censure di Paolo V, e di un protetto del cardinale Giovanni Garsia Millini, Baldassarre Bolognetti. Rappresentanti di un nuovo gruppo dirigente legato alle direttive curiali e di sicura fede antisarpiana, i componenti dellaterna avrebbero esercitato la carica uno dopo l'altro, in rigorosa successione, prima i due ex procuratori quindi il terzo, Bolognetti, assicurando il governo dei servizi fino al 1624.⁵⁰

Punto d'arrivo di un faticoso processo di normalizzazione e adeguamento alle direttive pontificie dell'ordine, il capitolo generale del 1609 ne prefigurava anche un rilancio culturale, del quale venivano indicate

consacrato vescovo di Alife l'ex provinciale della Marca trevigiana e confutatore ufficiale di Sarpi, Valerio Seta.

⁴⁷ Cfr. l'introduzione di Corrado Fin a Saveri, *Consulti*, vol. I/1, pp. 83-86, e la Nota introduttiva di Gino Benzonzi a Fulgenzio Micanzio, *Annunziamenti e pensieri*, in *Sionia e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, a cura di Gino Benzonzi e Tiziano Zanato, Milano-Napoli, 1982, pp. 743-746.

⁴⁸ Cfr. la voce citata del DBI, *Bernieri*, *Girolamo*, p. 362; inoltre Carlo Ginzburg, *Beccaria*, *Ippolito Maria*, in DBI, vol. VII, pp. 473-475.

⁴⁹ Gatti, *Annunziamenti*, vol. II, p. 371.

⁵⁰ Boris Ulianich, *Bolognetti*, *Baldassarre*, in DBI, vol. XI, pp. 316-320; Id., *Paolo Sarpi*, pp. 632-633.

le linee. Specifiche deliberazioni promuovevano infatti ricerche negli archivi dei conventi, in vista della redazione degli annali dell'ordine e dell'allestimento dei processi per la canonizzazione di Filippo Benizi e della capostipite del ramo femminile Giuliana Falconieri, le due figure verso le quali, dallo scorcio del Cinquecento, si erano indirizzate le proposte dei servi di Maria, per impulso soprattutto del generale Montorsoli.⁵¹ I padri capitolari raccomandavano inoltre la ripresa del lavoro di edizione degli scritti di Enrico di Gand, notevole rappresentante della scolastica tra Tommaso e Duns Scoto, di cui da qualche tempo si andava sostenendo – erroneamente – l'appartenenza ai serviti.⁵² L'esigenza di precisare la propria fisionomia in relazione a peculiari matrici istituzionali, dottrinali, agiografiche – fortemente avvertita in quel torno di tempo dai regolari – s'imponeva dunque all'ordine in un momento particolarmente drammatico, legandosi all'urgenza di un riscatto dalla macchia dell'interdetto, di una riabilitazione dopo la prova di pericolosa autonomia data negli anni precedenti.⁵³

L'ingresso nel cantiere storiografico e agiografico della Controriforma darà modo alla vecchia guardia dei serviti, estromessa dai ruoli di governo, di conservare una funzione di guida nell'ambito culturale, nel quale non sarebbe stata del resto facilmente sostituibile. Ad avviarsi per tempo su questa strada era stato lo stesso Filippo Ferrari, che nei primi mesi del 1609 – ancora generale – aveva pubblicato la *Nova topographia in Martyrologium Romanum*,⁵⁴ introdotta da una dedica a Paolo

⁵¹ GIANI, *Annali* [...] *centuriae*, vol. II, p. 371. Lo stesso Giani aveva pubblicato a Firenze nel 1604 un' *Historia del beato Filippo Benizi nobile fiorentino dell'ordine de' servi di Maria*. Per riferimenti generali su quelli che diventeranno – rispettivamente nel 1671 e nel 1737 – i maggiori santi dell'ordine, cfr. FRANCO ANDREA DAL PINO, *Filippo Benizi*, in DBI, vol. XLVII, pp. 723-727; Id., *Giuliana Falconieri*, in DBI, vol. LVI, pp. 712-716; inoltre le voci dedicate agli stessi in *Bibliotheca sanctorum*, rispettivamente vol. V, Roma, 1964, coll. 736-56, e vol. VI, Roma, 1965, coll. 1184-1188.

⁵² ULIANICH, *Paolo Sarpi*, p. 632; JACQUES FORGET, *Henry de Gand*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VI/2, Paris, 1920, coll. 2191-2194; DAVIDE MARIA MONTAGNA, *I Servi ed Enrico di Gand* († 1293). *Inchiesta sui manoscritti*, «Studi storici dell'ordine dei servi di Maria», XXXII, 1982, pp. 197-204.

⁵³ Che i servi di Maria non fossero in grado di proporre di sé, all'inizio del Seicento, un'immagine ben caratterizzata viene suggerito anche dai rilievi del gesuita Paolo Morigia, che nella sua *Historia de' personaggi illustri religiosi* (Bergamo, 1603) rinunciava a menzionare – tra gli «uomini eroici di ogni religione» – i serviti illustri «in diverse professioni di dottrina», dei quali non era riuscito ad avere adeguata cognizione, pur «havendola ricercata» (p. 99). Il 13 ottobre 1605 Arcangelo Giani, a nome di tutto l'ordine, aveva scritto a Baronio, invitandolo a inserire negli *Annales ecclesiastici*, all'anno 1233, notizie sull'origine dei servi di Maria, della quale indicava le principali attestazioni: cfr. GENEROSO CALENZIO, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio della congregazione dell'Oratorio*, Roma, 1907, p. 721.

⁵⁴ Venezia, Bernardo Giunta, Giovan Battista Ciotti e soci, 1609.

V che richiamava i «multa beneficia» procurati dal papa ai servi di Maria. Si trattava del primo di una serie di cataloghi di santi e culti a integrazione del *Martyrologium Romanum* di Baronio, destinata a proseguire con il *Catalogus sanctorum Italiae* del 1613,⁵⁵ e con il *Catalogus generalis sanctorum qui in Martyrologio Romano non sunt* del 1625.⁵⁶ Quest'ultimo sarà completato – a detta dell'autore – per incoraggiamento di Federico Borromeo e dedicato a Urbano VIII, lo stesso anno in cui venivano emanati i decreti che sancivano la competenza esclusiva della Sede apostolica e il ruolo centrale del Sant'Uffizio in materia di riconoscimento di culti.⁵⁷

Sarà invece il fiorentino Arcangelo Giani – già amico e fiduciario del generale Montorsoli – a condurre in porto, oltre al processo locale per la beatificazione di Filippo Benizi, la stesura dei due volumi degli *Annales sacri ordinis Servorum*, pubblicati a Firenze tra il 1618 e il 1622 dalla tipografia di Cosimo Giunta.⁵⁸ La sua impresa aveva dovuto far fronte a difficoltà di varia natura. Una ricostruzione storico-apologetica delle vicende dell'ordine scontava innanzitutto l'assenza di una figura carismatica di fondatore. Questa si frantumava, tra i serviti, nella piccola schiera dei cosiddetti sette fondatori, il sodalizio di laici devoti che si erano riuniti a vita comune nel contado fiorentino poco prima della metà del Duecento, per accostarsi gradualmente allo *status* di comunità religiosa di regola agostiniana. Un gruppo – quello dei sette – dalla composizione destinata a rimanere sempre incerta e sul quale graveranno a lungo le complesse questioni legate a un'istanza di santità collettiva, accolta solo alla fine dell'Ottocento.⁵⁹ Giani rievocava nel

⁵⁵ Milano, Girolamo Bordone, 1613. Cfr. ora, in proposito, SERENA SPANÒ MARTINELLI, *Il «Catalogus sanctorum Italiae» di Filippo Ferrari*, in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra medioevo ed età moderna*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Raimondo Michetti, Roma, 2002, pp. 135-145.

⁵⁶ Venezia, Giovanni Guerigli.

⁵⁷ Cfr. MIGUEL GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, 2002, pp. 285 e sgg.

⁵⁸ Sul Giani, i cui estremi biografici coincidono esattamente con quelli di Sarpi, cfr. DARIO BUSOLINI, *Giani, Arcangelo*, in DBI, vol. LIV, pp. 413-415, e DAVIDE MARIA MONTAGNA, *Fra Arcangelo Giani annalista dei Servi (1552-1623)*, in *Bibliografia dell'ordine dei Servi*, vol. II, pp. 455-521. Collaboratore assiduo di Giani fu Gregorio Alasia (1578-1626), indagatore della storia dei santi e dei conventi dell'ordine, molto legato anche all'ex generale Ferrari: cfr. DOMENICO CACCAMO, *Alasia, Gregorio*, in DBI, vol. I, p. 585.

⁵⁹ Senza peraltro che si fosse giunti allo scioglimento dei dubbi sull'identità di quelli che nel 1888 diventavano i «sette santi fondatori». Sulle difficoltà del processo di canonizzazione, avviato nel secondo Seicento, nella scia di quello di Filippo Benizi, e bloccato da Benedetto XIV, cfr. FRANCO DAL PINO, *Sette santi fondatori*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, voll. 10, a cura di Guerrino Pelliccia e Giancarlo Rocca, Roma, 1974-2003, vol. VIII, coll. 1442-1453.

primo volume il passaggio dalla comunità delle origini, in bilico tra scelta eremitico-contemplativa e pauperistico-penitenziale, alla nuova realtà regolare provvista dei privilegi apostolici dei mendicanti, sfondando la vicenda dei sette fondatori degli elementi leggendari. Al centro della storia del primo secolo collocava però Filippo Benizzi. Perso l'accento certo più rassicurante e proficuo in vista della costruzione di un racconto sulle origini, Filippo non aveva comunque al suo attivo trionfi e folgoranti successi per l'ordine; un limite, questo, che dovette contribuire al lento avanzare della sua causa e al tardivo riconoscimento canonico ad opera di Clemente X, nel 1671. La sua attività si legava anzi a un momento di grave rischio per la sopravvivenza dei servi di Maria, messa in forse dai provvedimenti restrittivi del II concilio di Lione del 1274. Gianni riferiva l'attenta opera condotta dal futuro santo a salvaguardia dell'ordine con le armi del diritto civile, dei canonici e della teologia, accogliendo anche la notizia di una collaborazione da parte di Enrico di Gand, che lo stesso Filippo aveva condotto a Roma di ritorno da un viaggio compiuto in Germania, per dar corso a nuove fondazioni. Si trattava di una leggenda che non avrebbe retto alle accurate verifiche storico-filologiche ottocentesche, ma che conseguiva in tanto lo scopo d'intrecciare una storia istituzionale di secondo piano con una tradizione dottrinale posta sotto l'egida di un teologo scolastico di notevole peso, promosso di fatto a dottore dell'ordine.⁶⁰

Il secondo volume degli *Annales* copriva l'arco dalla fine del Quattrocento – periodo terminale dell'espansione delle fondazioni e del movimento osservante – al 1609, un termine *ad quem* che enfatizzava il significato della svolta avvenuta in quell'anno per i servi. Gianni dava qui spazio al crescere della produzione normativa, tratto comune alla vita interna delle famiglie monastiche e convenuali tra Quattro e Cinquecento, e seguiva il maturare nelle scuole di una tradizione di studi che doveva portare un drappello di teologi servi a partecipare ai dibattiti del concilio di Trento.⁶¹ Era quindi costretto ad affrontare la turbolenta fase del secondo Cinquecento, segnata dalla soppressione dell'osservanza e dalle reazioni dell'ordine agli interventi del cardinal Santoro. L'andamento sincopato dell'esposizione annalistica – con il frequente intersio di documenti e di materiale legislativo – contribuiva a rafforzare e velare conflitti e lacerazioni, che trasparivano tuttavia in contro-

⁶⁰ Nel 1613 uscì a Venezia un'edizione dei *Quodlibeta* di Enrico di Gand, a cura del servita fra Arcangelo Piccioni del convento di San Giacomo della Giudecca.
⁶¹ Per questa fase rinvio alle ricche e documentate voci di Livanich, Bonucci, Agostino e Bonucci, *Sigfano*, in DBI, vol. XII, pp. 438-450, 457-464.

luce nelle espressioni di apprezzamento e stima riservate a coloro che avevano tutelato frati e istituzioni dall'aggressiva politica del cardinale protettore: al generale Montorsoli, allo stesso Ferrari, al quale veniva riservato un caldo elogio proprio sul limite del volume.⁶² Completa era invece la rimozione di ogni traccia della presenza di Sarpi, a parte le menzioni incidentali della giovanile disputa scolastica sostenuta nel capitolo mantovano e della carica, da lui ricoperta, di procuratore generale.⁶³ E sotto assoluto silenzio passava naturalmente l'interdetto, a costo anche di qualche acrobazia verbale. Come quando Gianni, costretto a menzionare la risposta a fra Paolo dei sei teologi dell'ordine, all'interno dell'elenco degli scritti di uno di questi, la indicava genericamente come un'opera «pro summo pontifice Paulo V».⁶⁴

L'ombra di fra Paolo, espunta dalla storia ufficiale, non poteva comunque essere facilmente cancellata dall'orizzonte dei servi. Il frate ribelle al pontefice era rimasto nell'ordine, proseguendo al contempo nel servizio alla Repubblica. Nel suo convento veneziano aveva continuato a redigere i consulti richiestigli, con crescente intensità, dalle magistrature veneziane, e aveva portato a termine l'*istoria del concilio indiano*. Ma nessun provvedimento dei superiori l'aveva colpito. Quando, nel gennaio 1623, Sarpi morì, Fulgenzio Miccanzio sfilava una relazione in cui la fine del maestro veniva presentata, sobriamente e senza enfasi, come la degna conclusione dell'itinerario terreno di un fedele servitore dello Stato, devoto partigiano alla patria, alla fede cattolica, al suo ordine.⁶⁵ Assunto a versione ufficiale dal Senato, il resoconto di fra Fulgenzio sarà sottoscritto da tutti i frati di Santa Maria dei Servi. Né le proteste del nunzio contro l'impostura di un documento che trasformava il trapasso di Sarpi in quello d'un santo, riuscirono a far breccia nel fronte compatto dei religiosi.⁶⁶ In un clima che riportava agli anni del post-interdetto, si tornava così a parlare di una «setta» sarpiana, stretta intorno a Miccanzio – che subentrava nella carica di consultore al priore, al provinciale.⁶⁷ A breve distanza da queste vicende vene-

⁶² Gianni, *Annali* f. 1. centuria, vol. II, p. 361.

⁶³ *Ibid.*, pp. 263, 274.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 563.

⁶⁵ GASTRANO COZZI, *Sulla morte di fra Paolo Sarpi*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, voll. 2, Roma, 1958, vol. II, pp. 387-396; il testo della relazione in AUGUSTO NEGRI, *Relazione della morte di fra Paolo Sarpi*, Venezia, 1868.

⁶⁶ ATTILIO PIONCHER, *Lettres inédites de monsignor Zacharia nunzio in Venetia al cardinal Lodo-*
vico Barbetini sulla morte di fra Paolo Sarpi, «Archivio storico italiano», s. IV, IX, 1882, pp. 145-162, in particolare pp. 146-150.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 150.

ziane importanti cambiamenti avrebbero investito i vertici dell'ordine. Dopo quasi un decennio di governo, le fortune di Baldassare Bolognetti, confermate durante il pontificato di Gregorio XV, erano rapidamente declinate con l'ascesa al soglio di Urbano VIII. Nominato vescovo di Nicastro nel marzo 1624, poco prima della scadenza del suo ultimo mandato, Bolognetti veniva sostituito, per espressa volontà del papa, dal generale dell'interdetto Filippo Ferrari, nominato vicario generale apostolico.⁶⁸ L'anno dopo, alla vigilia del capitolo generale, Ferrari sarebbe stato indicato concordemente da tutti i capitoli provinciali come candidato alla suprema carica dell'ordine. Ormai anziano, non accetterà comunque la nomina e morirà di lì a poco.⁶⁹ Viene da chiedersi se alla vera e propria acclamazione tributata dall'ordine al vecchio amico di Sarpi tornato sulla scena non potesse aver contribuito, oltre al fastidio per il lungo regime di Bolognetti, garante della politica curiale, anche l'onda d'emozione suscitata dalla morte di fra Paolo. Il filo di devozione e affetto nei suoi confronti che non si era spezzato durante gli anni difficili seguiti allo scontro veneto-pontificio sembrava del resto essere sopravvissuto alla stretta di Paolo V e tornava a riaffacciarsi, tra rinnovate tensioni. Nel 1628 Micanzio dedicherà un consulto al caso di un servita vicentino incarcerato qualche anno prima dall'inquisitore al termine di un processo pretestuoso e pieno d'irregolarità, originato in realtà dal fatto che l'imputato conservava «un ritratto del padre maestro Paolo». Di quest'ultimo, morto lo sfortunato frate, l'inquisitore aveva anche preteso la consegna «dalli frati del suo convento».⁷⁰

Decisivo, il contributo di Micanzio, per la memoria di Sarpi: la relazione sulla morte, nel rifiuto di ogni taccia d'eterodossia, permetteva di consacrare l'immagine del grande consultore e d'incorporare alla storia veneziana il patrimonio politico-ideologico legato al nome di fra Paolo e all'interdetto.⁷¹ Di quest'ultimo fra Fulgenzio si sarebbe proposto, per trent'anni, come custode solerte e attivo, anche più radicale del maestro nel ribadire al patriziato veneziano la necessità di una coerente

⁶⁸ ULIANICH, *Bolognetti, Baldassare*, p. 320.

⁶⁹ L'episodio dimostrò – secondo il continuatore degli annali di Giani, Luigi Maria Garbi (GIANI, *Annalium [...] centuriae*, vol. II, p. 566) – «quam benevolentia immo veneratione prosequuti fuerint omnes virum hunc, revera tum eruditione ac doctrina tum pietate et integritate vitae apud omnes celeberrimum». Pressoché unanimi – 55 su 57 – furono i voti dei frati della provincia veneta, espressi nel capitolo provinciale tenuto a Padova il 21 aprile 1625 (AGOSM, *Registra Priorum generalium*, 54, c. 62r).

⁷⁰ ASVe, *Consultori in iure*, filza 53, cc. 322r e sgg.

⁷¹ Cfr. la *Nota introduttiva* di Gino Benzoni a MICANZIO, *Annotazioni e pensieri*, pp. 739-740.

difesa della giurisdizione dello Stato.⁷² Ma fin dal momento della successione nella carica di consultore aveva anche accarezzato il progetto di una biografia di fra Paolo. Un progetto destinato a evolvere nel tempo, dalla forma di una raccolta delle lettere – «un'istoria epistolare» – in direzione di una vita articolata e compiuta.⁷³ Ancora allo stadio d'abbozzo nel 1635, secondo quanto Micanzio scriveva in una lettera a Galilei, la *Vita del padre Paolo* sarebbe uscita anonima solo nel 1646 a Leida, impressa quasi certamente dai torchi degli Elzevier, con i quali Micanzio aveva fatto da intermediario per la stampa dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche* di Galilei.⁷⁴ Opera a lungo meditata di un frate ormai settantaseienne, avviato verso il termine della sua esperienza umana e professionale, la biografia di fra Fulgenzio era un'appassionata e puntuale rievocazione della vicenda di Sarpi, dagli studi alla carriera nell'ordine, all'approdo alla vita pubblica. Ma rappresentava al contempo una ricostruzione alternativa della storia dei serviti, che riportava alla luce figure e fatti ufficialmente oscurati e coperti, a cominciare dal ruolo del cardinale protettore Santoro fino alla contesa dell'interdetto, indicata come snodo cruciale nell'azione politica della Chiesa della Controriforma. La parabola percorsa dall'ordine tra la seconda metà del Cinquecento e il primo Seicento veniva qui indicata come emblematica di una degenerazione dei più antichi istituti regolari favorita dal papato romano e da quelle che Micanzio chiamava «religioni moderne», «attaccate agli interessi della corte»,⁷⁵ con trasparente riferimento ai gesuiti, spesso polemicamente richiamati, come modello negativo, nelle sue scritture pubbliche e private.

Al racconto della giovinezza di Sarpi, del rivelarsi del suo ingegno precoce per ogni tipo di disciplina letteraria, filosofica e scientifica faceva da cornice, nelle pagine iniziali della *Vita*, un ambiente conventuale piuttosto aperto, in grado di offrire a uno studente dalle doti straordinarie opportunità quali il soggiorno nel convento di San Barna-

⁷² Sull'attività di consultore di Micanzio cfr. ANTONELLA BARZAZI, *I consultori «in iure»*, in *Storia della cultura veneta*, diretta da Girolamo Arnaldi e Manlio Pastore Stocchi, vol. V/2, *Il Settecento*, Vicenza, 1986, pp. 179-199; *I consultori di Fulgenzio Micanzio. Inventario e registi*, a cura di Antonella Barzazi, Pisa, 1986.

⁷³ MICANZIO, *Vita*, pp. 1275, 1318. Cfr. in proposito PASQUALE GUARAGNELLA, *Fulgenzio Micanzio biografo di fra' Paolo Sarpi*, «Intersezioni», XXIII, 2003, pp. 437-465.

⁷⁴ Cfr. GAETANO COZZI, *Galileo Galilei, Paolo Sarpi e la società veneziana*, in ID., *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino, 1978, pp. 231-233. Il percorso editoriale della *Vita* non è tuttora chiaro e attendono d'essere approfonditi gli indizi di un invio in Olanda del testo, ancora incompiuto, circa dieci anni prima della stampa di Leida.

⁷⁵ MICANZIO, *Vita*, pp. 1339-1340.

ba di Mantova, legato alla corte di un principe colto e raffinato quale Guglielmo Gonzaga.⁷⁶ Con il passaggio di fra Paolo dagli studi alle responsabilità di governo le atmosfere ricreate da Micanzio tendevano tuttavia a incupirsi. Prima in qualità di provinciale, poi di collaboratore alla revisione delle costituzioni e di procuratore generale dell'ordine, il servizio era entrato in contatto con un complesso universo di funzioni amministrative e giudiziarie convergenti sulla corte di Roma, con un mondo percorso da ambizioni e interessi contrapposti, nel pieno d'un mutamento che il biografo adornava quando — nostalgicamente — ricordava i tempi in cui «la religione fioriva grandemente d'uomini dot-tissimi», «d'isquisitissima prudenza», tra i quali venivano scelti i titolari delle cattedre di maggiore responsabilità.⁷⁷ Era a questo punto che il cardinale di Santa Severina veniva introdotto sulla scena della narrazione, che avrebbe occupato in maniera via via più esclusiva. La *Vita* seguiva da vicino l'azione del protettore rivolta a soffocare le istituzioni dell'ordine e a instaurare un sistema di governo basato su un ristretto gruppo di fiduciani nelle varie province, in contatto con la corte cardinalizia. Acuite per questa via le rivalità interne, Santoro si era fatto capoparte appassionato e spietato istigatore di vendette, forte di una spiccata capacità di «condur ogni negozio ove voleva» e del formidabile strumento nelle sue mani rappresentato dal Sant'Uffizio.⁷⁸

Le «fazioni» — «un male dell'umanità, che non si spoglia coll'entrare ne' chiosetti», ammetteva Micanzio⁷⁹ — avevano finito con il dominare l'intera vita dell'ordine quando Santoro s'era trovato di fronte il generale fiorentino Baglioni, «uomo veramente di gran vivacità, ardito, dotto at anco di vita incolpata», ma «ardente per natura» e portato a ribattere colpo su colpo agli attacchi degli avversari. Muovendosi «come l'argento vivo» tra le corti dei cardinali e dello stesso pontefice, Baglioni aveva denunciato la trama di «contrabandi» ed «estorsioni» mediante i quali «la grazia e la giustizia» erano state sottratte al suo controllo, passando nelle mani del veneziano fra Gabriele Colissoni, aspirante al generalato, e di alcuni faccendieri di Santa Severina.⁸⁰ Deflato, impoten-

⁷⁶ Sui studi e la formazione culturale di Sarpi disponiamo oggi, oltre che della ricca *Nota introduttiva* di Gaetano Cozzi a Sarpi, *Opere*, del volume Paolo Sarpi, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, edizione critica integrale commentata, a cura di Luisa Cozzi e Libero Sostio, Milano-Napoli, 1996.

⁷⁷ Micanzio, *Vita*, p. 1295.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 1318.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 1310.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 1309-1311, 1314.

te, nel brulicante scenario rappresentato da fra Fulgenzio, rimaneva il papa. A Santoro — scriveva il consultore veneziano — Clemente VIII aveva dato mano libera sul Sant'Uffizio e «pasceva l'umore del cardinale col lasciarli fare ciò che voleva», non essendo ancora «totalmente estinto il dubbio se la sua elezione fosse valida».⁸¹ Si era così prestato a designare per breve apostolico il vescovo di Vicenza Michele Prulli presidente del capitolo veneto del 1597. Ma tale nomina aveva dato luogo a vicende «che non le crederebbe chi non le avesse vedute», con il vescovo pressato dal gruppo dei favoriti del cardinale e costretto a introdurre nel convento di Santa Maria in Monte una squadra di sbirri richiesta ai rettori della città, con il capitolo prolungato per otto interi giorni, tra irruzioni di bande armate e acclamazioni, con l'arrivo da Roma di un secondo breve, «restando qualche persona sensata con più riso che maraviglia che per un'azione capitolare, cosa di tanto poco rilievo, già si vedessero due brevi apostolici, il papa entrato nella comedia dopo si gran cardinale».⁸² Determinato antagonista di un pontefice debole, Santa Severina offriva l'esempio eloquente «ch'anco i grandi sono uomini e soggetti agli affetti stessi che la più bassa plebe». La *Vita* lo ritraeva sarcasticamente nelle manifestazioni di un viscerale attaccamento ai suoi protetti, negli scoppi d'ira contro quanti si azzardassero ad attraversarne i disegni: come il generale Montorsoli, il quale — meno manovrabile di quanto il cardinale avesse sperato — gli aveva scritto «una lettera longhissima, come apologetica, apertamente incolpandolo di tutti i mali che succedevano nella religione». Ne aveva rice-cuto in cambio insulti sprezzanti e forse anche — suggeriva fra Fulgenzio — una morte repentina almenamente inspiegabile.⁸³

Un rancore sordo e freddo aveva per contro opposto il cardinale protettore a Sarpi. Fin dai primi contatti, a Roma, Santoro ne aveva percepito — lasciava intendere Micanzio — la rettiludine e l'incorruttibilità. Aveva quindi consentito, nel 1589, alla decisione di Sisto V d'inviare fra Paolo a Bologna, a trattare la causa del debole generale

⁸¹ *Ibid.*, p. 1318. Non è chiaro — almeno sulla base degli studi disponibili — a quali questioni relative agli esiti del contrastato conclave del gennaio 1592 Micanzio intendesse qui riferirsi.

⁸² *Ibid.*, pp. 1316-1317.

⁸³ «Ma quello che più gli penetrò il cuore fu ch'aspettava scrivergli non solo dopo lunga considerazione, ma con particolar ispirazione dello Spirito Santo; al che esclamò il cardinale: "Tu menti santarello cacanièrda", che scriveva ancora la favella napoletana, e chiamò il generale a Roma, ove in breve finì la vita: fu detto per riscaldamento in far a piedi le sette chiese, e chi disse anco con aiuto di cosa»: *ibid.*, p. 1319.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 1296, 1318.

Giovan Battista Libranzio, già sostenuto dal defunto granduca di Toscana.⁸⁵ Poi il frate veneziano era stato «necessitato dichiararsi in parte», a favore di Baglioni. Ma neppure allora Santa Severina aveva avuto buon gioco nel trascinarlo nella mischia. Il biografo stagiava il procedere del maestro come diametralmente opposto a quello del cardinale protettore: sempre intento, fin dalla giovanile esperienza di provinciale, a rimuovere «le divisioni e le particolarità»,⁸⁶ Sarpi aveva usato tutta la sua prudenza di fronte al precipitare delle «turbolenze domestiche», esortando all'accomodamento, «sempre spargendo semi alla pacificazione», cercando «d'indurre le cose a termini civili, che nelle religioni si dice de' voti o suffragii».⁸⁷ Il tutto mentre il Colisoni e altri lo colpivano obliquamente con ripetute denunce al Sant'Uffizio. Proprio per la strenua resistenza ai metodi della lotta fazionaria fra Paolo aveva finito per imporsi come unico possibile interlocutore di Santoro e vero protagonista, in quegli anni durissimi, della vita dell'ordine. Avvertendo tale responsabilità – riferiva Micanzio – aveva deciso, dopo lunga riflessione, di recarsi a Roma per tentare di placare le ire di Santa Severina e concertare con lui una riconciliazione tra le parti in lotta.⁸⁸

Con l'ingresso al servizio della Repubblica Sarpi aveva terminato «i suoi studii quieti e la sua privata vita», ma non era venuto meno ai suoi principi. Non l'aveva indotto infatti a partecipare all'interdetto il desiderio di sedizione e di contesa, ma l'amore «per il servizio di Dio e della patria», la sollecitudine per la «polizia secolare [...] istituita da Dio, et in cui l'uomo da bene può servire a sua divina Maestà con vocazione [...] pia et eccellente».⁸⁹ Per l'intero svolgersi della contesa, tra l'imperversare di «un stuolo di libretti di somma petulanza et impudenza» nei confronti della Repubblica, la sua attenzione – nello scrivere – si era così rivolta «più [...] in quello che conveniva tacere che dire»,⁹⁰ i suoi consigli avevano ispirato mitezza e clemenza nei riguardi degli ecclesiastici disobbedienti ai comandi pubblici e un freno all'eccessivo ardore dei «particolari», senza «ch'egli o cercasse d'eccitar mai contra l'immunità ecclesiastica legittima, o consigliasse mai cosa alcuna che ridondasse

in diminuzione dell'autorità della Sede apostolica».⁹¹ Un comportamento dunque da «vero teologo», da «perpetuo avvocato per la giurisdizione e libertà ecclesiastica, vera, canonica e legittima, non già dell'usurpata».⁹² Del resto, in un collegio cardinalizio di cui Micanzio teneva a sottolineare le fratture interne, fra Paolo si era attirato l'odio di Santoro, ma aveva goduto della stima e della considerazione di un Bellarmino – conosciuto durante il triennio di procuratore generale – e di un Bernieri. Sarebbe stato quest'ultimo – con cui Sarpi si era consultato prima di decidersi all'abboccamento con Santa Severina – a disilludere il generale Ferrari sulle possibilità d'indurre il servita all'abiura.⁹³ Quanto a Bellarmino, che si era indignato di alcune scritture ingiuriose nei confronti di Sarpi circolate nel 1606, avrebbe «anco pubblicamente» deplorato «che fosse stato tenuto poco conto di così grand'uomo».⁹⁴ Allo stesso modo il cardinal Millini avrebbe in seguito riferito lo «scandalo» dei «cattolici di Germania» per la protezione offerta a Roma ai responsabili dell'attentato del 1607.⁹⁵

Su uno sfondo di intrighi e prevaricazioni curiali si elevava dunque nella *Vita* la figura di un fra Paolo religioso e uomo di Stato esemplare per rettitudine e lealtà, per qualità spirituali e intellettuali. Un'esistenza, la sua, della quale Micanzio si faceva umile e ammirato testimone, non esitando a calarla all'interno di un modulo espositivo tipico dell'agiografia. Di questo comparivano tutti gli elementi caratteristici: le ripetute prove – le denunce al Sant'Uffizio dei protetti di Santa Severina, gli attentati, le maldicenze dei confratelli che dopo l'interdetto avevano voluto trar vantaggio dall'odio manifestato al servita dal pontefice –, l'intervento della protezione divina, che in tante occasioni aveva preservato Sarpi dalla morte,⁹⁶ l'adesione da parte del frate veneziano alla propria «vocazione» e al proprio destino.⁹⁷ E c'era, costante, uno dei requisiti fondamentali per la postulazione, ovvero l'esercizio di quella che ripetutamente Micanzio indicava come «eroica virtù», «virtù eroica e perfettissima». A favore del grande avversario della curia romana il bio-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 1305.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 1289.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 1311, 1313.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 1318, 1320. L'esposizione di Micanzio, qui piuttosto confusa, potrebbe far collocare tale missione tanto nel 1597 quanto alla fine del 1599, alla vigilia cioè della sentenza di annullamento di ogni causa in corso pronunciata dal cardinale protettore nel gennaio 1600.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 1329.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 1337.

⁹¹ *Ibid.*, p. 1340.

⁹² *Ibid.*, pp. 1338, 1342, 1359.

⁹³ «Conosceva quel grande e dottissimo prelato la sodezza delle ragioni venete, la incorruttibilità del padre e l'animo impenetrabile dagli allettamenti della corte, ambizioni, commodi e terrori». *Ibid.*, p. 1343.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 1366, 1368.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 1352.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 1349, 1355.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 1356, 1366.

grafo avanzava dunque, nei termini specifici della normativa canonica, un'istanza di vera e autentica santità, la cui valenza provocatoria veniva enfatizzata dai frequenti richiami polemici al dibattito sui santi «moderni» e alla prassi giuridica delle canonizzazioni, così come s'era definita durante l'età urbaniana.¹⁰⁸ Ai «maligni» che rinfiacciavano a Sarpi le tre denunce sporte contro di lui al Sant'Uffizio dai membri della fazione di Santoro – tutte rimaste senza seguito – Miccanzio opponeva ad esempio il caso del «santo canonizzato» Ignazio di Loyola e ricordava, sulla scorta della biografia di Giovan Pietro Maffei, «che nove volte fu posto al Santo Offizio dell'Inquisizione (s'io non erro nel numero), con questa differenza, che l' santo vi fu chiamato, esaminato et assolto, et il nostro padre tre volte sole, né mai chiamato o esaminato».¹⁰⁹ Altrove, nel confutare la taccia d'ipocrisia insistentemente rivolta a fra Paolo dai suoi detrattori, si soffermava a elencare le «azioni solite agli ipotriti», marchio di una fama di santità affettata e usurpata, secondo gli schemi invalsi con Urbano VIII, tutte peraltro estranee ai comportamenti sarpiani.¹⁰⁰ E dove Miccanzio ricordava il generale Montorsoli, sembrava additare in lui la figura del santo autentico, proclamato tale dalle istanze dei suoi religiosi e di quanti, «anco [...] contrarii» l'avevano conosciuto, a dispetto della noncuranza delle alte sfere del potere ecclesiastico.¹⁰¹ Così, condendo i suoi riferimenti di un'ironia a volte corrosiva, Miccanzio – il grande nemico di Urbano VIII e dei Barberini, il sodale degli Incongniti¹⁰² – si cimentava a suo modo su quel terreno della scrittura agiografica e della santità legale sul quale i suoi contrattelli avevano cercato il riscatto da uno scomodo passato.

«Astuta», come ha scritto Gino Benozoni, l'operazione condotta da fra Fulgenzio nella *Vita*¹⁰³ Avvalendosi dei toni ingenui e candidi propri di diversi registri di scrittura aveva redatto un testo accortamente stu-

- 98 Temi, questi, certamente oggetto di dialogo tra Miccenzio e Sapi, «acuto osservatore di [...] vicende di santità trionfante e santità mancata» (GOTOR, *I beati del papa*, p. 370). Acri e risentiti i giudizi sulla canonizzazione di Carlo Borromeo espressi da fra Fulgenzio in uno dei suoi *pensieri*, Miccenzio, *Annottazioni e pensieri*, pp. 804-806.
- 99 Miccenzio, *Vita*, pp. 1311-1312.
- 100 *Ibid.*, pp. 1368-1369.
- 101 *Ibid.*, p. 1319.
- 102 Sui rapporti tra Miccenzio e gli Incogniti, con particolare riferimento al sostegno prestato dal consultore alla diffusione degli scritti antropomani nati e circolati nell'ambito dell'Accademia, cfr. MARINO IRELLI, *Libri e politica nella Venezia di Arcangelo Tarabotti*, «Annali di storia moderna e contemporanea», VIII, 2002, pp. 31-45, in particolare pp. 35-36.
- 103 BENZONI, *Nota introduttiva a Miccenzio, Annottazioni e pensieri*, p. 741.

diato e calibrato. La biografia portava avanti, per un verso, la linea della relazione sulla morte di Sarpi, la dove ribadiva, in uno stile didascalico, la conformità ai principi cattolici della difesa sarpiana della «pochezza secolare» e si sforzava d'intonare al sentire religioso e culturale della Controriforma tratti di carattere, attitudini, interessi di fra Paolo. Ma per l'altro verso ne costituiva — con l'imperiosa richiesta di santità per Sarpi — la tappa estrema. Le ragioni di una scelta tanto al di là della prospettiva apologetica del resoconto del 1623 vanno verosimilmente ricondotte al progressivo ripiegamento della politica veneziana nei confronti di Roma, che — in corso fin dagli anni trenta — trovava nuove potenze motivazioni nel nastro del conflitto con i turchi a Candia, nell'estate del 1645, e nella prospettiva di un comune ruolo di Venezia e del papato in Levante.¹⁰⁶ Nell'opzione finale di Miccanzio per un Sarpi "santo" vediamo allora esprimere la delusione del consultore costretto a prender atto dell'innaturalità della lezione di Sarpi, della perdita di sintonia con un ceto dirigente propenso ormai a diverse alleanze, della forza di quella «invidia» e di quella «malignità» nei confronti del maestro, che venivano evocate nell'introduzione alla *Vita*, esclusa dalle edizioni a stampa, ma tornavano ad affacciarsi anche più avanti nel testo.¹⁰⁵ Amareggiato dal blando corso assunto dal giurisdizionalismo veneziano, il consultore della Repubblica, anziano e deluso, sferrava così, alla vigilia della pace di Westfalia, un pesante affondo contro la Chiesa e il papato che era al contempo un risoluto atto d'accusa a Venezia.

Nel quadro della nuova congiuntura dei rapporti politico-diplomatici fra la Serenissima e Roma, rapidamente maturata tra l'attacco ottomano a Candia e il rientro della Compagnia di Gesù a Venezia, nel 1656, avrà luogo il tardivo deferimento della *Vita del padre Paolo* alla congregazione dell'Indice, avvenuto nel 1657, a tre anni dalla morte

- 104 GASTRANO COZZI, *Venezia nello scenario europeo (1517-1699)*, in GASTRANO COZZI, MICHAELE KRAVITON, GIOVANNI SCARABIELLO, *La Repubblica di Venezia nella cultura moderna. Dal 1517 al 1990*, a cura di Mario Zanardini, Venezia-Padova, 1994, pp. 385-419. Sul graduale riassestamento dei rapporti veneziano-pontifici, dopo i conflitti della prima metà degli anni quaranta intorno alla letteratura libertrina e antitomana e alla protezione offerta dalla Repubblica a Ferrante Pallavicino, oltre a *Lettere, Libri e politica*, cfr., per una serie di nuovi elementi, Giuseppe Trabacchi, *Il processo stracciato. Interventi veneziani di metà Seicento in materia di confessione e Sant'Uffizio*, «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali, letterarie ed arti», CLXI, 2002-2003, pp. 115-238.
- ¹⁰⁵ Micanzoni, *Vita*, pp. 1275, 1398. Per l'ultima fase dell'attività di console di Micanzoni cfr. Baravzi, *Introduzione a i consulti di Fulgenzio Micanzoni*, pp. xxxvi-xxxix.

dell'autore. Si concludeva proprio allora la stampa dell'*Istoria del concilio di Trento* di Sforza Pallavicino, che riprendeva l'intero arsenale delle accuse di parte curiale contro Sarpi e la sua «empiamente famosa» opera storica, in un dialogo serrato con la *Vita* del «suo più intimo ed amovole allievo». ¹⁰⁶

Il 27 luglio 1657 i cardinali della congregazione – tra i quali sedevano Francesco Albizzi e il veneziano Marcantonio Bragadin, protagonista della trattativa per il richiamo dei gesuiti – affidavano l'esame dell'opera di Micanzio all'abate Clemente Tosio. ¹⁰⁷ La censura presentata dal consultore dell'Indice esordiva scostando preliminarmente il labile velo dell'anonimato e confermando l'attribuzione della *Vita* al «discipulo vel sodali» dell'«alter Cainus» fra Paolo. Percorreva quindi passo passo il testo, soffermandosi innanzitutto sulla rappresentazione impietosa offerta da Micanzio dei suoi confratelli e del suo ordine, che gli pareva raggiungere il vertice più scandaloso nel racconto dei fatti del capitolo di Vicenza del 1597, «non [...] conventum religiosorum sed potius [...] coetum militum et furentum». Il censore insisteva quindi, prevedibilmente, sul feroce ritratto del cardinal Santoro come complice e connivente in prepotenze e affari fraudolenti, per passare quindi alle gravi accuse rivolte all'intero collegio cardinalizio e allo stesso papa, in relazione agli attentati subiti da Sarpi. Seguiva a questo punto una confutazione, corredata di allegazioni teologiche e canonistiche, di vari asseriti di Micanzio circa i rapporti tra potestà dei principi e del pontefice e la natura della giurisdizione papale. Nelle pagine finali della censura, dopo aver ribadito l'antichità delle prerogative pontificie in materia di canonizzazioni, il consultore dell'Indice stigmatizzava le «exaggeratas et hyperbolicas laudes» riservate a fra Paolo e i numerosi richiami – degni d'un luterano o d'un calvinista – alla sua pretesa santità. ¹⁰⁸ Tuttavia – sottolineava – lo stesso biografo, tanto attento ad allontanare dal maestro il sospetto d'aver redatto l'*Istoria del concilio tridentino*, aveva poi sparso nella *Vita* buon numero d'argomenti a carico di Sarpi, quando ne aveva ad esempio ricordato i rapporti con dotti eretici d'oltralpe quali Salmasio e Casaubon o i capi d'imputazione portati contro di

lui all'Inquisizione. Ne sceglieva il più insidioso – quello per cui Sarpi avrebbe omesso la recitazione del *Salve Regina* – a riprova evidente della consonanza del servito «cum haereticis». ¹⁰⁹ Coerente la conclusione del consultore dell'Indice, con la richiesta della condanna di un libro «non modo [...] temerarium et scandalosum sed haereticum et pestiferum».

Una seconda censura veniva richiesta dalla congregazione al domenicano Vincenzo Moreno nel dicembre 1658, dopo che lo stesso anno, presumibilmente a Venezia, era uscita una nuova edizione della *Vita del padre Paolo*. ¹¹⁰ La relazione del domenicano procedeva in maniera più sintetica, limitandosi ad accostare commenti rapidi e sferzanti alle trascrizioni dei passi offensivi della reputazione della Sede apostolica e dell'ordine dei servi di Maria, in gran parte gli stessi già enucleati dal collega. In più il censore aggiungeva la menzione del brano in cui Micanzio aveva avanzato sospetti sulla validità dell'elezione di Clemente VIII e sottolineava l'impudenza con la quale il biografo aveva chiamato in causa Bellarmino, Bernieri e altri cardinali, «quasi testes» dell'integrità di Sarpi. ¹¹¹ Il domenicano, acuto lettore, teneva a far notare inoltre che nel tessere le lodi di fra Paolo l'autore aveva accortamente taciuto quelle che sarebbero potute andare a discapito dell'aristocrazia veneziana, mentre era stato quanto mai largo nell'amplificare quelle disonorevoli per pontefici e cardinali. Quanto alla «prolixa et inverecunda narratio» con cui aveva preteso di dimostrare la protezione divina su fra Paolo in occasione dell'attentato, ¹¹² questa andava di pari passo con il disprezzo per le devozioni e i riti della Chiesa e con la presunzione nel disquisire di giurisdizione ecclesiastica legittima ed usurpata. Elementi, tutti, che facevano ravvisare nel libro il parto di un autore alieno «a nostra communione catholica Romana».

Mentre l'impegno degli apparati censori romani era ormai rivolto alla questione giansenista, la *Vita del padre Paolo* veniva così condannata dalla congregazione dell'Indice con decreto del 10 giugno 1659. Fin dall'inizio tuttavia era stata coperta dal silenzio imbarazzato dell'ordine, che si sforzava, allora e in seguito, di relegarla nell'oblio, negandone l'attribuzione a quello che era stato il più fedele amico e allievo di Sarpi. La prima biografia di fra Paolo finiva così per complicare ulterior-

¹⁰⁶ SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del concilio di Trento*, voll. 2, Roma, 1656-1657, vol. I, p. 5.

¹⁰⁷ ACDF, *Congregazione dell'Indice, Diarii*, vol. VI, p. 83; la censura del consultore è *ibid.*, *Protocolli*, vol. K2, cc. 144r-152r.

¹⁰⁸ Tosio (*ibid.*, c. 150v) indicava come particolarmente riprovevole l'affermazione secondo la quale Sarpi «s'avesse avuto la grazia della corte e servito agl'interessi di quella, sarebbe nel calendario e numero de' santi», inserita alla fine del racconto delle ultime ore di fra Paolo (MICANZIO, *Vita*, p. 1411).

¹⁰⁹ ACDF, *Congregazione dell'Indice, Protocolli*, vol. K2, c. 151v; cfr. MICANZIO, *Vita*, p. 1328.

¹¹⁰ *Ibid.*, *Diarii*, vol. VI, p. 143, 3 dicembre 1658; la censura del Moreno è *ibid.*, *Protocolli*, vol. K2, cc. 154r-157r.

¹¹¹ *Ibid.*, *Protocolli*, vol. K2, c. 155v.

¹¹² Cfr. MICANZIO, *Vita*, pp. 1348-1349.

mente il confronto dei serviti con la figura del loro più noto e illustre confratello. Un confronto ambivalente e contrastato, che può trovare un termine di paragone solo in quello che legò i domenicani a Savonarola.¹¹³ Se il rapporto con il Sarpì pubblico avrebbe continuato a svolgersi all'interno dello spazio politico veneziano, la memoria del Sarpì privato — l'uomo, il religioso, lo storico — imboccava definitivamente un percorso carismatico, destinato a scorrere nell'ordine — e più in generale nella cultura cattolica — tra reticenze, ambiguità, dimieghi apologetici di paternità. Come per difendere l'ortodossia di Sarpì si costruiva a sottrargli l'*Storia del concilio tridentino*, allo stesso modo si escluderà che Micanzio potesse aver scritto la *Vita del padre Paolo*. L'ostracismo, perduto nel secolo successivo e oltre: nel Settecento il riconoscimento, puntuualmente argomentato, della paternità micanziana della *Vita* andrà di pari passo con il recupero eruditico e la riappropriazione della figura di Sarpì da parte dei serviti.¹¹⁴ E saranno solo gli antisarpiani dichiarati — dal Pallavicino a Francesco Albizzi fino a Giusto Fontanini — a ribadire fermamente l'assegnazione a fra Fulgenzio della biografia del maestro, accomunando i due frati nella consueta condanna, all'insegna dell'eresia e dell'impostura.¹¹⁵ Era per questa via che — sbiadito il ricordo del lacerante conflitto di un'epoca ormai conclusa — quella biografia scomoda, di scarso interesse per lo stesso patriziato veneziano, a giudicare dalla sua rima nelle biblioteche private,¹¹⁶ finiva con l'essere catalogata dagli apologeti del grande consultore come l'opera di un religioso anonimo incapace di sollevare oltre le beghe claustrali, come un prodotto fratresco, del quale venivano così accreditate la fattura semplice e ingenua e l'appartenenza a un genere "basso" di comunicazione. E a questo livello la *Vita* dovette godere di una propria fortuna, contri-

¹¹³ Mi limito a rinviare, sul tema, al recente lavoro di GORR, *I beati del papa*, pp. 1-41.
¹¹⁴ Una serrata discussione degli argomenti contro l'attribuzione a fra Fulgenzio sarà condotta da MARCO FOSCARINI, *Della letteratura veneziana*, Venezia, 1854 [1 ediz. Venezia 1752], pp. 325-331. I suoi argomenti nechieggeranno nell'opera di fra Paolo Sarpì giustificata, pubblicata nello stesso 1752, con falsa indicazione di luogo e stampatore (Colonia, Presso Pietro Mortier), dal servita Giuseppe Bergantini, con lo pseudonimo di Giusto Nave.
¹¹⁵ La *Storia umana della vita di fra Paolo Sarpì servita scritta da monsignor Giusto Fontanini arcivescovo d'Ancona in partibus e documenti relativi* fu pubblicata a Venezia solo nel 1803, ma le opinioni dell'autore su Sarpì, Micanzio e la *Vita* erano circolate ampiamente nel Settecento. Cfr. in TOMMASO GAR, *I codici storici della collezione Foscarini conservata nella biblioteca di Vienna*, «Archivio storico italiano», V, 1843, p. 414, le «osservazioni» del prelato friulano «incomio alla *Vita* di fra Paolo scritta da fra Fulgenzio», dove viene ripresa contro i due serviti l'accusa di calvinismo e si riferiscono vari giudizi attestanti l'immoralità del biografo.
¹¹⁶ Cfr. DORT RAINES, *Dopo Sarpì: il patriziato veneziano e l'eredità del servita*, in corso di stampa negli atti del convegno sarpiano citato *supra*, nota 7.

buendo alla fama di un Sarpì "santo" che — risuonata con scandalo del nunzio già all'indomani della sua morte — continuerà ad essere alimentata dall'ordine e riemergerà fino al tardo Settecento, accompagnata da episodi clamorosi di devozione e di miracoli *post-mortem*.¹¹⁷ Non era stato comunque un santo da miracoli il padre Paolo ritratto da Fulgenzio Micanzio. Era questo, a ben vedere, l'aspetto più disrompente della *Vita*: facendo un uso parodistico del linguaggio delle canonicizzazioni, Micanzio aveva in realtà presentato in Sarpì il santo di una religione del dovere morale, degli imperativi nei confronti dei confratelli, dello Stato e della cultura, l'eroe di un pantheon laico nel quale avrebbe brillato insieme a Galilei. «Un suo amico che gode nel cielo — aveva scritto il biografo di fra Paolo allo scienziato pisano nell'agosto 1634 — scrisse un'istoria del concilio tridentino. [...] Roma lo proibì. Io l'ho in italiano, latino, inglese, francese [...]; creda pur certo Vostra Signoria che l'istesso ha da essere de' suoi Dialoghi».¹¹⁸

¹¹⁷ ANTONIO NIERO, *Miracoli post-mortem di fra Paolo Sarpì*, «Studi veneziani», X, 1968, pp. 599-620; BARZAZI, *Immagini, memorie, mito*.
¹¹⁸ Il passo è citato in BENZONI, *Nota introduttiva a Micanzio, Annotazioni e pensieri*, p. 751.

PARTE TERZA

CENSURA

Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA
Université de Sherbrooke

LA CENSURE ECCLESIASTIQUE SUR LES ŒUVRES HISTORIQUES

Au début du XX^e siècle, le théologien protestant et historien Ernst Troeltsch (1865-1923) affirmait que la rencontre entre la théologie et l'histoire soulevait plus de problèmes que la rencontre entre la foi et les sciences naturelles.¹ Cette remarque s'est avérée très juste pour le siècle passé car nous constatons aujourd'hui que le développement d'une nouvelle vision historique du monde a mis en crise un grand nombre de certitudes de la pensée religieuse traditionnelle. Plus que jamais nous sentons aujourd'hui que l'ordre dogmatique ne peut ignorer l'autonomie de la science historique, qui l'oblige à reconsidérer sous une nouvelle approche les fondements même du contenu de la foi et du processus de son élaboration et de sa formulation. Dans le cadre de ce congrès consacré à l'historiographie de la Contre-réforme, il me paraît approprié que nous nous interrogeons sur la place qu'occupe l'histoire dans les mouvements de l'Humanisme de la Réforme protestante et de la Contre-réforme catholique et sur les réactions à l'égard des écrits historiques et des nouvelles méthodes de la science historique au lendemain du Concile de Trente.

Comme on le reconnaît aujourd'hui, les humanistes italiens du XV^e siècle qui suivirent les traces de Pétrarque marquent le début des études classiques et historiques qui allaient se développer au cours des siècles postérieurs. La découverte des nouvelles sources de l'antiquité gréco-romaine et des premiers siècles du christianisme est accompagnée d'une nouvelle méthode de lecture qui est à la base des études historiques. Le représentant le plus significatif de cette nouvelle tendance est Lorenzo Valla qui, avec ses *Elegantiae linguae latinae* et ses *Annotationes in novum*

¹ ERNST TROELTSCH, *Fede e storia*, a cura di Roberto Garaventa, Brescia, 1977, p. 97.

Testamentum, devient un modèle pour Érasme et les principaux humanistes européens. En introduisant la philologie dans la dialectique, la philosophie, la théologie et l'histoire, Lorenzo Valla initie une méthode de recherche critique sur laquelle se basent les études historiques du monde moderne. Un exemple de l'application de cette méthode est son traité *De falso credita et ementita Constantini donatione*,² ouvrage polémique largement diffusé par les premiers réformateurs du XVI^e siècle au service de leur idéologie. D'autres écrivains comme Flavio Biondo, Niccolò Machiavelli ou Francesco Guicciardini appliquent cette méthode à l'histoire politique et religieuse.³

Au XV^e, au XVI^e et même au XVII^e siècle, l'histoire n'a pas encore acquis son autonomie; elle trouve une place très réduite à l'intérieur des autres disciplines comme le droit, la théologie, les études littéraires. Un nombre important des œuvres qu'on appelait historiques appartenaient à l'histoire ecclésiastique; c'était en grande partie des chroniques, des vies de papes et des saints. L'histoire était au service d'une vision théologique fondamentalement augustinienne selon laquelle la mission divine s'accomplissait à travers les siècles. De leur côté, les mouvements hétérodoxes comme par exemple les disciples de Joachim de Fiore présentaient une vision eschatologique du salut dans laquelle se succédaient les trois âges qui devaient aboutir à la fin des temps. C'est avec l'arrivée de la Réforme protestante que l'histoire prend une tournure fondamentalement polémique. Développée premièrement par les réformateurs qui se servent de l'histoire pour prouver la déchéance de l'Église romaine et surtout de la papauté qui a dévié des principes et des objectifs chrétiens, la Contreréforme catholique réagit sur le même terrain pour prouver qu'il s'agit au contraire d'une continuité et d'une fidélité au message révélé. Le duel que se livrent les principaux représentants des différentes Églises se joue en grande partie dans le champ de l'histoire. Cet affrontement est apparu graduellement et s'est accentué à mesure que les positions se radicalisent. Les confessions protestante et catholique s'affrontent à la base sur la question des fondements et des sources de la révélation. L'Écriture, l'ancien et le nouveau Testament, inspirée par Dieu est la seule source de la révélation. L'Église

² LORENZO VALLA, *The Profession of the Religious and the principal Arguments from the Falsely-believed and Forged Donation of Constantine*, translated and edited by Olga Zorzi Pugliese, Toronto, 1985.

³ Une bonne introduction sur l'évolution des pratiques historiques au temps de la Renaissance dans CLAUDE-GILBERT DUBOIS, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle*, Paris, 1977.

catholique, par contre, soutient que le message divin est contenu à la fois dans l'Écriture et dans la tradition, et que ces deux sources qui sont complémentaires relèvent du magistère ecclésiastique qui est à la fois la gardienne et l'interprète authentique de la foi. Ces positions radicalement différentes sont à la base de deux méthodologies théologiques qui s'affrontent dès le départ sur les fondements même de toute argumentation. Le rôle de l'histoire, de l'histoire de la vie chrétienne et des institutions ecclésiastiques et de l'enseignement des Pères de l'Église et des théologiens est à la source de toute opposition de la Réforme et de la Contreréforme.

Imbus des textes bibliques, les pères de la Réforme, Luther et Calvin, fondent leur théologie et leurs revendications sur l'Écriture et se soucient peu des arguments historiques.⁴ Leurs disciples, à commencer déjà par Mélanchton, se montrent de plus en plus attentifs à l'histoire ecclésiastique dans laquelle ils trouvent les arguments nécessaires pour prouver que l'Église romaine a trahi le message contenu dans le texte biblique. Ils soutiennent qu'à partir des premiers siècles s'installe sur le trône de l'Église romaine la puissance diabolique de l'Antéchrist qui, pendant le moyen-âge, a obscurci et a corrompu les enseignements des Écritures et de l'Église primitive. Cependant la pureté du message évangélique a perduré et a été transmis par une poignée de fidèles «*testes veritatis*» précurseurs des mouvements réformateurs comme ceux de Wyclif et de Hus qui finalement aboutissent au XVI^e siècle à la redécouverte du Christ évangélique. L'histoire devient ainsi une arme de controverse exploitée à fond par les réformateurs. On l'utilise souvent pour prouver que telle ou telle pratique romaine, que tel ou tel dogme dévient de la foi et de la morale de l'Église évangélique.

Peu à peu, on écrit aussi des ouvrages historiques généraux qui proposent une interprétation globale de l'histoire du christianisme à la lumière de l'idéologie de la Réforme. La *Chronique* de Jean Carion (1499-1538) parue d'abord en allemand en 1531, puis reprise et continuée par les réformateurs, eut de nombreuses éditions dans la langue originale, en latin et dans les autres langues vulgaires.⁵ Également, l'*Histoire de l'état de la religion et l'histoire des quatre empires* de Johan Sleidan (1506-1560), qui connurent aussi une grande notoriété, divulguaient

⁴ PONTIEN POLMAN, *L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932.

⁵ Première édition latine: *Chronica Joannis Carionis conversa ex Germanico in Latinum a Hermano Bono, et ab autore diligenter recognita*, Schwäbisch Hall, 1537.

premier lieu, l'intégrité, la probité et la capacité de jugement de l'auteur en second lieu, et enfin l'opinion de l'Eglise; quand l'Eglise s'est prononcée de façon formelle, la preuve des deux autres critères n'est plus nécessaire.

Mais revenons à la censure et au contrôle des œuvres historiques, la question centrale qui nous occupe, pour nous demander quelle est la place que la censure romaine et plus précisément les Index des livres interdits réservent aux écrits d'histoire. Les résultats ne sont pas à première vue évidents pour les Index romains. Rappelons nous que les Index romains du XVI^e siècle¹⁰ sont principalement des catalogues d'auteurs hérétiques, comme le précise bien le titre de l'Index de Paul IV de 1559: «Index auctorum et librorum prohibitorum». En effet, dans l'ensemble des Index du XVI^e siècle, c'est-à-dire celui préparé par l'Inquisition romaine de 1559, celui du concile de Trente en 1564 et celui de la congrégation de l'Index de 1596, on dénombre quelque 2250 interdictions dont 1300, soit environ 60%, sont des auteurs interdits avec tous les écrits, tandis que les ouvrages avec nom d'auteurs sont au nombre de 350, soit 15%; 600 titres, soit 25% sont considérés comme anonymes.

La très grande majorité des auteurs condamnés sont des hérétiques dont plusieurs ont écrit des œuvres historiques. Dans cette catégorie se trouvent aussi certains humanistes ou écrivains qui ont publié des écrits

l'interprétation réformée.⁹ Les *Centurias de Magdeburgo*, ouvrage monumental paru entre 1559 et 1572 et rédigé par une équipe de collaborateurs sous l'inspiration et la direction de Matthias Flavius Illiricus (1520-1575), occupent une place à part. Dès le début, la publication des 14 centurias qui exposaient la vie de l'Eglise à travers les siècles, suscita de nombreuses répliques polémiques même de la part d'auteurs réformés, mais l'impact fut d'une ampleur énorme dans le monde catho-

lique. La position de l'Eglise romaine par rapport à l'histoire est dictée par l'idéologie de la Contre-réforme qui se concrétise dans une double approche à la fois défensive et offensive. Réaction d'abord répressive qui combat la littérature réformée et d'une façon particulière les œuvres historiques par le contrôle de leur diffusion au moyen de l'interdiction et de la suppression. Réponse par la suite offensive par des traités polémiques des historiens protestants pour ensuite diffuser les principes catholiques au moyen d'une propagande bien orchestrée. Les théologiens préjugés des historiens protestants pour essayer de dévoiler les lemmes des écrivains catholiques, écrits qui essaient de dévaloriser les réformes des historiens protestants pour ensuite diffuser les principes catholiques cherchent à trouver dans l'histoire la confirmation des dogmes, des sacrements et de la morale fixés par la concile de Trente et à justifier les droits et prérogatives accumulés par l'Eglise romaine et les papes à travers les siècles.⁸ Pour le professeur de l'Université de Salamanque, le dominicain Melchor Cano, l'argument historique occupe une place de première importance dans l'argumentation théologique. La véracité historique qui est la condition essentielle de toute preuve, doit se baser selon Cano sur trois critères: l'authenticité du texte en

⁸ JOHANN SCUDAP, *Histoire de l'état de la religion et république sous l'empereur Charles V*, nouvellement traduite de latin en français [par Robert Le Prevost], Genève, 1556, 1208 pp. Le texte original latin fut publié l'année précédente: *De statu religionis et reipublicae Carolo quinto Caesare commentarii*, Strasbourg, 1555.

⁷ *Ecclesiastica historia integram Ecclesiae Christi ideam quantum ad locum, propagationem, persécutionem, tranquillitatem, doctrinam, haereses, ceremonias, gubernationem, schismata, synodos, personas, ritus perspicuo ordine complexens, singulam et statum imperii politicum attinet, secundum singulas centurias, martyria, religionis extra Ecclesiam et statum imperii politicum attinet, secundum singulas centurias, et aliis scriptis congestis per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, 13 volumines publiées par Johann Oporinus à Bâle entre 1559 et 1574. Parmi les nombreux auteurs qui, aux côtés du chef de file Matthias Flavius Illiricus, collaborèrent aux différents travaux de recherche, rédaction et publication des 14 centurias figurent Ebeling Alemann, Martin Copus, Basilus Faber, Thomas Holzhauser et Matthias Judex (Richter).*

⁶ PORTEN POLMAN, *La méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme*, «Revue d'histoire ecclésiastique», XXV, 1929, pp. 471-506; José L. DE ORTEGA Y LINZUR, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo* (1559-1588), Madrid, 1976.

⁹ MELCHIOR CANO, *De locis theologicis*, Salamanca, 1563. Ce traité devient par la suite le manuel de théologie par excellence, après le concile de Trente.

¹⁰ Nous nous référons aux 10 volumes de notre collection *Index des livres interdits*, Sherbrooke-Genève, 1984-1996: I. Index de l'Université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556, livres en latin par Jesus Martinez De Bujanda, livres en français par Francis M. Higman, introduction historique de James K. Farge; II. Index de l'Université de Louvain, 1546, 1550, introduction historique de Paul F. Grendler; IV. Index de Venise et Milan, 1554, par Jesus Martinez De Bujanda, introduction historique de Paul F. Grendler; V. Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559, par Jesus Martinez De Bujanda; VI. Index de l'Inquisition espagnole, 1583, 1584, par Jesus Martinez De Bujanda; VII. Index d'Anvers, 1569, 1570, 1571, par Jesus Martinez De Bujanda, introduction historique de Léon-E. Halikin; VIII. Index de Rome, 1557, 1559, 1564. Les premiers Index romains et l'Index du concile de Trente, par Jesus Martinez De Bujanda; IX. Index de Rome, 1596. Avec étude des Index de Parnie, 1580, de Munich, 1582 et de janda; X. *Thesaurus de la littérature interdite au XVI^e siècle*, par Jesus Martinez De Bujanda. Le volume XI, *Index librorum prohibitorum*, 1600-1966, a été publié à Montréal-Genève, 2002.

historiques comme par exemple Machiavel et Giovanni Leone Nardi.¹¹ Parmi les titres avec ou sans nom d'auteur, on dénombre quelques écrits historiques parmi lesquels figurent ceux de Lorenzo Valla,¹² d'Aeneas Silvius Piccolomini,¹³ de Francesco Guicciardini,¹⁴ de Polidoro Virgilio¹⁵ ainsi que plusieurs écrits à caractère historique publiés sous l'anonymat par des réformés comme la *Chronologia* de Johann Funck,¹⁶ l'*Epitome chroniconum* d'Achilles Pirmin Gasser,¹⁷ la *Chronographia Ecclesiae christianae* d'Henrich Pantaleon¹⁸ et surtout les Centuries de Magdebourg préparées par Matthias Flacius Illyricus et ses associés.¹⁹

À part ces constatations, les Index des livres interdits nous offrent peu de renseignements sur l'incidence de la censure ecclésiastique sur les œuvres historiques. Les index expurgatoires, par contre, sont beaucoup plus explicites. Examinons ceux du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle: celui d'Anvers de 1571, celui de l'Inquisition espagnole de 1584 et celui de Rome publié par le Maître du Sacré Palais en 1607. L'*Index expurgatorius* d'Anvers²⁰ préparé par Arias Montano et publié par le duc d'Alba par mandat de Philippe II contient une centaine d'auteurs et d'ouvrages expurgés regroupés par matières: théologie, droit, médecine, philosophie, mathématiques et disciplines humaines. Une quinzaine d'ouvrages, approximativement la moitié de ceux qui sont regroupés sous la rubrique «humaniores disciplinae», sont des écrits d'histoire.

Dans l'*Index librorum expurgatorum* de l'inquisiteur général Gaspar de Quiroga de Madrid, 1584, sur les quelque 80 entrées d'auteurs et ouvrages à expurger, on dénombre une douzaine d'écrits d'histoire ou de chronologie.²¹ Dans l'*Index librorum expurgandorum* du Maître du Sacré Palais Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella de 1607,²² parmi les cin-

¹¹ *Index des livres interdits*, vol. VIII, p. 626; vol. IX, p. 600.

¹² *Ibid.*, vol. VIII, pp. 284-285, 306, 574-575; vol. IX, p. 631.

¹³ *Ibid.*, vol. VIII, pp. 355-356.

¹⁴ *Ibid.*, vol. IX, p. 548.

¹⁵ *Ibid.*, vol. VIII, p. 652; vol. IX, p. 692.

¹⁶ *Ibid.*, vol. VII, pp. 536-537.

¹⁷ *Ibid.*, vol. II, pp. 102-103, 362-363; vol. VII, pp. 174-175.

¹⁸ *Ibid.*, vol. II, pp. 314-315; vol. VIII, pp. 491-492; vol. IX, p. 501.

¹⁹ *Ibid.*, vol. VII, pp. 175-176; vol. IX, p. 578.

²⁰ Analysé et reproduit intégralement *ibid.*, vol. VII.

²¹ Analysé et reproduit partiellement *ibid.*, vol. VI.

²² *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti tomus primus, in quo quinquaginta auctorum libri prae caeteris desiderati enumerantur, per fratrem Joannem Mariam Brasichelli, Sacri Palatii Apostolici Magistrum, Romae, 1607.*

quante auteurs expurgés, quinze peuvent être considérés comme ouvrages d'histoire. À ce relevé rapide d'auteurs et d'ouvrages expurgés, ajoutons un examen plus approfondi sur la nature des corrections et la manière dont elles ont été faites. Nous ne nous attarderons pas à faire une énumération fastidieuse des différents ouvrages et passages expurgés. Voyons uniquement quelques cas.

Un certain nombre de censures sont communes à deux et parfois aux trois expurgatoires puisque les censeurs espagnols copient parfois celles d'Arias Montano et Brisighella transcrit aussi parfois les deux expurgatoires précédents. Le nombre de corrections varient considérablement selon les ouvrages. Elles visent parfois un seul passage de l'ouvrage. Par exemple, l'expurgatoire de Quiroga dans sa censure du *Compendio delle historie del regno di Napoli* de Pandolfo Collenuccio supprime un seul passage favorable à l'empereur Frédéric II dans sa lutte contre la papauté.²³ Dans les œuvres de l'historien grec Xenophon (c.430-c.350 av. J.C.) publiés par Joachim Camerarius (1500-1574), les trois expurgatoires se limitent à demander la suppression des préfaces et des noms des hérétiques Joachim Camerarius, Sébastien Castellion, Jean Ribit, Willibald Pirckheimer et Conrad Gesner.²⁴

Brisighella a transcrit littéralement avec certaines erreurs la censure d'Arias Montano de la version latine du *Cronicon* de Jean Carion.²⁵ Publié d'abord en allemand en 1531, cet ouvrage eut un grand succès éditorial dans un grand nombre de langues européennes. On dénombre 68 expurgations. La grande majorité des passages supprimés rappellent les luttes du moyen-âge entre la papauté et l'empire avec des interprétations hostiles à l'égard de l'Église de Rome. Les derniers passages biffés se réfèrent à Luther et à la Réforme protestante.

L'ouvrage de Johann Cuspinianus et de Wolfgang Hunger *De Caesaribus atque Imperatoribus romanis* est censuré par l'Index d'Anvers et par l'Index espagnol,²⁶ qui reprend en grande partie les mêmes passages avec des ajouts. Les expurgations dont l'étendue varie considérablement, visent tantôt un mot ou deux, tantôt des phrases plus ou moins longues, tantôt des chapitres entiers. Dans les passages censurés les plus importants, Cuspinianus attaque le primat de l'évêque de Rome en l'expliquant comme résultante d'une évolution historique et affirme

²³ *Index des livres interdits*, vol. VI, pp. 804, 992.

²⁴ *Ibid.*, vol. VI, pp. 871-872, 1036; vol. VII, pp. 551-552; *Index* de Brisighella, p. 599.

²⁵ *Index* de Brisighella, p. 505; *Index des livres interdits*, vol. VII, pp. 533-535.

²⁶ *Index des livres interdits*, vol. VI, pp. 840-841, 114-115; vol. VII, pp. 531-533.

la suprématie de l'empereur sur le pape sur le plan tant spirituel que temporel. De plus, il soutient qu'il revient à l'empereur le droit de ratifier l'élection du pape et rappelle que pendant 300 ans les empereurs ont conféré l'investiture aux évêques. En présentant la querelle des investitures au temps de l'empire, surtout au temps d'Innocent III et de Frédéric II, Cuspianus prend parti pour la cause impériale. Il accuse d'adultères tous ceux qui reconnaissent au pape le glaive temporel et soumettent les empereurs et les rois à la juridiction temporelle du pape. La corruption de l'Eglise à tous les échelons de la hiérarchie ecclésiastique est aussi l'objet de plusieurs passages censurés.

Le *De inventionibus rerum* de Polidoro Virgilio (c. 1470-1555) reçoit une attention particulière de la part des censeurs d'Anvers, et la censure est copiée avec quelques erreurs dans l'expurgatoire de Brsigheilla.²⁷ Cet ouvrage publié pour la première fois en 1499 et considérablement augmenté à partir de l'édition de 1521, connu un succès colossal. On trouve plus de 30 éditions publiées du vivant de l'auteur, c'est-à-dire avant 1555, et plus d'une centaine au cours du XVI^e siècle, en latin et dans la majorité des langues vulgaires. L'ouvrage avait déjà été condamné en entier par les Index de Paris, 1549, d'Espagne, 1559 et de Rome, 1559.²⁸

Les censures d'Atlas Montano et de Brsigheilla relèvent d'un travail minutieux d'expurgation à partir de l'édition baloise de 1542²⁹ qui a conduit à la suppression ou à la correction de quelque 120 passages. Les censeurs ont examiné les nombreux commentaires sur les institutions, les croyances et les pratiques religieuses faits par Virgilio et ont retenu certains textes qui, à leurs yeux, allaient à l'encontre de la piété et de la foi proclamées par le concile de Trente.

Les points censurés ne concernent pas en général les questions doctrinales mais plutôt les institutions ecclésiastiques, la conduite du clergé et les pratiques religieuses. Parmi les passages supprimés, on en trouve un grand nombre qui critiquent l'avidité de la curie romaine qui se manifeste par la vénalité des charges ecclésiastiques, les dîmes et la vente d'indulgences. De nombreux textes visés présentent la vie peu exemplaire des papes, des évêques, des clercs et des religieux. Plusieurs autres passages biffés offrent des explications historiques sur l'origine d'un bon

²⁷ *Ibid.*, vol. VII, pp. 544-546, 795-799; Index de Brsigheilla, pp. 566-572.
²⁸ Index des livres interdits, vol. I, pp. 432-433; vol. VIII, p. 652; vol. IX, p. 692.
²⁹ Polidoro Virgilio, *De rerum inventionibus libri octo*, Eiusdem in domitiam preten commentolium. Item, *Dialogorum de prodigiis libri tres*, Basilacae, 1544.

³⁰ Index des livres interdits, vol. VII, pp. 546-548, 799-803.

³¹ SEBASTIAN MÜNSTER, *Cosmographia universalis libri VI in quibus iuxta centones fidei scriptorum traditionem describuntur omnium habitabilis orbis partium situs, propriaeque dotes, regionum topographicae effigies, terrae ingenia, quibus fit ut tam differentes et variis spectet res et animatas et inanimatas, ferat, animalium peregrinorum naturae et picturae, nobiliorum civitatum icones et descriptiones, regnorum instituta, incrementa et translationes, omnium gentium mores, leges, religio, res gestae, mutatioque, item regum et principum genealogiae*, Basilacae, 1550, 1162 pp.

³² *Sacra bibliotheca sanctorum Patrum supra ducentos, quae continentur illorum de rebus divinis opera omnia et fragmenta quae partim nunquam hactenus partim ita ut raro tam excitent excussa (...), distincta in tomos octo, epistoliarum, historiarum, moralium, liturgiarum contra haereticos, commentariorum, homiliarum poematumque sacrorum mixtim et tractatum in pene singula et fidei christianae et scripturae sacra loca illustrata*, Lutetiae Parisiorum, 1575.

³³ Index des livres interdits, vol. VI, pp. 791-792.

plus d'un tiers de l'Index de Brisighella qui a 559 pages.³⁴ Ce n'est pas la place pour nous attarder à examiner d'une façon approfondie des milliers de corrections. Je ferai une seule remarque. Le travail des censeurs ne se limite pas à supprimer et à biffer des mots ou des passages du texte. Il s'agit très souvent d'une substitution. En plus des remarques: «dele», «expurge», «corrige», «tolle» se trouvent les expressions «adde», «substitue», «repone», «scribe», «adiunge», «subiunge», «ista annota» et d'autres formules qui modifient le texte en changeant le sens ou en ajoutant de nouvelles informations. Les censeurs se réapproprient le texte et altèrent, on peut aussi dire, adultèrent les sources. Par ces modifications, les censeurs visaient à corriger les erreurs ou les fraudes introduites par les réformés. Mais ce travail était réalisé parfois non pour des raisons littéraires mais plutôt pour offrir une version conforme aux enseignements de la théologie catholique et à la doctrine du concile de Trente. Dans les controverses doctrinales, les manipulations des textes ont lieu du côté réformé et du côté catholique.

Dans le codice *Vat. Lat.* 6207 de la Bibliothèque Vaticane étudié par Paolo Simoncelli se trouve une lettre d'Erennio Cervini au cardinal Sirleto des débuts de la congrégation de l'Index qui contient plusieurs remarques de grand intérêt sur la censure des livres. Entre autres Cervini attire l'attention sur «la grande diligentia che li heretici moderni hanno usato attorno alle stampe, con le quali non solo pubblicando opere nuove sopra la lor falsa dottrina, ma corrompendo li buoni testi delli dottori catholici per indebolire insieme le nostre forze et ingagliardir le lor, hanno fin'hora operato tanto che di dove prima nasceva la lor confusione hora ne cavano aiuto. Queste stampe, in particolare Bibbie, dottori [...] corrotti dal vero senso grecho [...] fanno tanto maggior danno alla Chiesa di Dio che non fanno le proprie opere loro».³⁵ Cervini qui se montre un peu sceptique à l'égard des mesures d'interdiction et d'expurgation proposées par l'Inquisition et la Congrégation de l'Index propose plutôt que Rome entreprenne l'impression des textes sacrés à commencer par la Bible.

Les grandes éditions des Pères de l'Église publiées par les réformés préoccupent la curie romaine, qui de son côté établit un programme de publication des textes patristiques. Ces éditions sont soumises à l'examen préalable des censeurs romains qui modifient les textes prépa-

³⁴ Index de Brisighella, pp. 55-259.

³⁵ Texte transcrit par PAOLO SIMONCELLI, *Documenti interni alla congregazione dell'Indice, 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI, 1983-1984, pp. 189-215: 205.

rés par les spécialistes pour les rendre conformes aux enseignements de Rome. Parmi les nombreux cas qu'on pourrait citer, signalons le cas de l'édition romaine de saint Cyprien de 1563 que Pierre Petitmengin qualifie de ratée. Elle est préparée par l'excellent philologue Latino Latini «qui n'a pas la permission de publier la lettre de Firmilien de Césarée, jugée trop violente, tandis qu'un censeur, le dominicain fra Gabriele, s'arroge le droit «de pervertir, ajouter, enlever et corrompre» et notamment d'introduire dans le chapitre 4 du *De unitate Ecclesiae* diverses additions, tel le passage sur le primat de Pierre que Latini considérait comme l'exemple même de gloses marginales incorporées au texte de certains manuscrits».³⁶

Malheureusement les sources disponibles ne nous permettent pas de connaître dans la majorité des cas quelles sont les modifications que la censure préalable à l'impression a introduit dans les œuvres historiques écrites par des catholiques. Cette lacune se fait sentir surtout à Rome, à cause de l'impossibilité de retrouver les archives du Maître du Sacré Palais qui était chargé de la censure préalable. À titre d'exemple, considérons un cas de censure de l'Inquisition portugaise³⁷ qui en plus de s'occuper de la censure des ouvrages imprimés, examinait et approuvait les manuscrits soumis pour publication.

Le fait que dans le texte d'une licence d'impression, il n'y ait aucune allusion à une correction ou expurgation ne veut pas dire que le livre a été imprimé tel qu'il a été écrit par l'auteur. L'habitude de l'Inquisition est plutôt de passer sous silence les démarches qui ont précédé l'octroi du permis officiel. Il faut distinguer la phase secrète et la phase publique du processus d'approbation des livres. Pendant le stade secret, le réviseur proposait les termes dans lesquels devait être accordée l'approbation et, dans le cas où cela était nécessaire, les corrections qui devaient être effectuées. *L'Historia das cosas notaveis y misteriosas de san Joao de Sahagum* de Pedro de Mariz, fut publié à Lisbonne par Antonio Alvarez en 1609, avec l'approbation suivante: «J'ai examiné l'histoire de san Joao de Sahagum et je n'ai trouvé rien contre la foi et les bonnes mœurs. Au contraire, la lecture de cet ouvrage contribuera au développement de la foi et des bonnes mœurs. C'est pour cette raison que l'ouvrage peut être imprimé». Le *nihil obstat* accordé par le Conseil général

³⁶ Texte transcrit par PIERRE PETITMENGIN, *De adulteratis Patrum editionibus. La critique des textes au service de l'orthodoxie*, in *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Actes du Colloque de Lyon, 2-5 Octobre 1991, publiés par Emmanuel Bury et Bernard Meunier, Paris, 1993, pp. 17-31: 25.

³⁷ Voir l'Introduction au *Index des livres interdits*, vol. II, pp. 42-45.

de l'Inquisition passe sous silence les étapes qui ont précédé l'octroi du permis d'imprimer. Le dossier publié par Antonio Baião permet de découvrir une évaluation précédente réalisée par le censeur João Carrera qui s'étend sur dix pages avec des remarques très variées sur 16 chapitres de l'œuvre. Les corrections proposées ne portent pas seulement sur des questions théologiques et religieuses, mais aussi sur les opinions de l'auteur sur des sujets très variés. Par exemple, dans le chapitre 28, un passage qui affirmait que les rois du Portugal étaient les seuls souverains qui ne s'étaient jamais séparés de la foi catholique, doit être corrigé en tenant compte de la distinction entre schisme et hérésie, car certains rois et empereurs qui s'étaient soustraits de l'obéissance du pape n'étaient pas tombés dans l'hérésie. Le rapport du censeur João Carrera fut signé le 8 avril 1608 et présenté au Conseil de l'Inquisition qui, dix jours plus tard, le 17 avril le remit à l'auteur en lui demandant de modifier le texte selon les observations consignées. Une fois que les corrections furent réalisées, dix jours plus tard le même censeur João Carrera émit l'avis favorable pour l'impression.

Le travail du censeur ne se limite pas seulement à biffer certains mots et certains passages. Le censeur est un véritable correcteur qui change des mots et substitue des passages en altérant le sens original du texte qui reflétait la pensée de l'auteur. Le censeur devient jusqu'à un certain point un véritable collaborateur. João Carrera s'exprime de la façon suivante: «Dans le texte de l'ouvrage nous avons introduit de nombreuses corrections en enlevant certains mots et en ajoutant d'autres afin que le récit soit conforme à la vérité historique, et afin d'éviter des expressions offensives et superflues». Malheureusement, rares sont les rapports secrets de révision et d'approbation connus qui nous permettent de mesurer l'impact de la censure ecclésiastique sur la production littéraire. Il est permis de croire cependant que plusieurs écrits dont un certain nombre d'ouvrages historiques ne nous soient pas parvenus tels qu'ils sont sortis des mains des écrivains dans leur version originale. Le catalogage approprié des manuscrits des riches fonds des bibliothèques et des archives apportera peut-être une réponse partielle sur le nombre de manuscrits conservés qui furent refusés par la censure, et sur les ouvrages publiés après avoir été mutilés ou modifiés. Au-delà de l'existence de manuscrits refusés ou altérés, on peut aussi penser que la censure préalable a sûrement exercé un effet de dissuasion sur tout ceux qui savaient ou supposaient que leur manuscrit ne recevrait pas l'approbation puisqu'il ne se conformait pas aux normes du Saint-Office. L'autocensure que s'imposaient à tous ceux qui ne partageaient pas les directives de l'establishment inquisitionnel, bien qu'elle ne soit ni me-

surable ni vénérable, devait être bien réelle et ne pouvait qu'empêcher la production d'ouvrages historiques susceptibles de heurter la jalousie et les prérogatives de l'autorité.

Devant cet exemple et d'autres qui pourraient être rappelés, la question fondamentale qui se pose est de savoir quelle fut l'influence de la censure préalable à l'impression sur les ouvrages de caractère historique publiés par des catholiques. L'histoire ne pouvait pas être en désaccord avec la foi officielle enseignée par les théologiens catholiques et proclamée par l'autorité de l'Eglise. L'histoire a plutôt une fonction apologetique dont se servent les grands ouvrages de polémiques comme les *Controversias* de Bellarmino et les *Annales* de Baronio pour combattre les *Centurias de Magdebourg* et les autres histoires défavorables à l'Eglise de Rome. Cette situation de dépendance de l'histoire à l'égard de la foi qui existe au lendemain du concile de Trente persiste pendant toute la période de la Contre-Réforme. L'histoire est «ancilla theologiae» dans laquelle les théologiens vont chercher des arguments et des exemples. Mais les rapports entre l'histoire et la foi ne seront pas toujours harmonieux. C'est sur le terrain de l'histoire que se produisent les grands affrontements et que l'Eglise trouve les ennemis les plus féroces. La crise du jansénisme est avant tout une querelle de caractère historique sur la pensée de saint Augustin. Dans les siècles suivants, le rationalisme et le mouvement moderniste proposeront une histoire des dogmes basée avant tout sur des arguments historiques. Encore au milieu du XIX^e siècle, la nouvelle théologie, comme par exemple celle proposée par Marie Dominique Chenu dans *Une école de théologie: le Saulchoir*, qui se réclame d'une approche historique, soulèvera la suspicion et sa mise à l'index en 1942. Les résultats de l'application de la méthode historique à l'étude des faits religieux et des dogmes risquent de ne pas être en concordance avec le credo proposé par le concile de Trente et par le magistère de l'Eglise.

La méfiance montrée par Rome à l'égard de la méthode de la critique historique des humanistes et son opposition aux écrits historiques des réformés est la manifestation d'un ordre dogmatique qui, par sa nature même, ne peut pas faire place à une recherche historique libre et indépendante. La démarche de l'historien et les résultats obtenus sont toujours soumis à une autorité qui a un contrôle absolu sur les sources historiques et leur interprétation en tant que gardien et interprète authentique du passé religieux et humain.

STEFAN BAUER
Warburg Institute, London

«PLATINA NON VITAS, SED VITIA SCRIPSIT»:
LE CENSURE SULLE *VITE DEI PAPI*

Quando Bartolomeo Sacchi, il Platina, primo bibliotecario della Biblioteca Vaticana, nel 1475 presentò le sue *Vitae pontificum* a papa Sisto IV, certamente non poteva prevedere l'influenza che queste avrebbero assunto nel corso dei secoli.¹ Questa prima storia papale composta in latino, nel genere narrativo umanistico, rappresenta un netto avanzamento rispetto al *Liber pontificalis*, la cronaca medievale. Il libro venne accolto come la storia ufficiale dei pontefici romani e, dopo l'*editio princeps* pubblicata a Venezia nel 1479, conobbe numerose edizioni in sei lingue: latino, italiano, tedesco, inglese, francese e olandese. Edizioni sempre aggiornate ed ampliate continuarono ad essere stampate fino alla fine del Settecento.

Nel Cinquecento l'opera del Platina divenne molto popolare sia tra i cattolici sia tra i protestanti. La versione originale, in latino, durante il sedicesimo secolo venne stampata in diversi luoghi, tra cui Venezia, Parigi, Colonia e Lovanio. Nel 1519 fu anche disponibile nella traduzione francese,² nel 1543 nella versione italiana,³ nel 1546 in tedesco. Quest'ultima traduzione fu curata dal riformatore di Strasburgo Caspar Hedio.⁴ Sappiamo inoltre che l'opera del Platina circolò copiosamente.

¹ Per una breve biografia e la bibliografia relativa al Platina, mi permetto di rinviare a STEFAN BAUER, *Platina, Bartolomeo*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XXII, Herzberg, 2003, coll. 1098-1103.

² Cfr. JENNIFER BRITNELL, CHRISTINE SHAW, *A French Life of Pope Julius II, 1519: Jean Beaufils and His Translation of Platina*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXII, 2000, pp. 103-118.

³ BARTOLOMEO PLATINA, *Delle vite et fatti di tutti i sommi pontefici romani cominciando da Christo infino a Sisto IV, con la giunta di tutti gli altri pontefici infino a Paulo III pontefice massimo*, Venezia, 1543.

⁴ Sulla fortuna delle *Vite* del Platina in ambito protestante cfr. HERMANN M. GOLDBRUN-

che la condanna dell'ideale di povertà era in forte contrasto con le sacre Scritture.

Il nome di Platina venne incluso in un preliminare e inedito indice che il maestro del Sacro Palazzo, Paolo Costabili, mandò dopo il 1576 ai vari inquisitori locali in Italia. I motivi della sua inclusione nell'indice ruotavano intorno al fatto «che egli a volte rimproverava ingiustamente le vite dei più santi papi e attaccava empianamente i loro sacrosanti decreti, come si può vedere nelle biografie di Giovanni VIII e Giovanni XXIII, soprattutto nella versione italiana». ⁹ Il riferimento alla biografia di Giovanni VIII riguardava il famoso episodio di Giovanna, il papa femmina. Sebbene Platina raccontasse questa vicenda, egli fu il primo stonco, per quanto si sa, a mettere in dubbio la veridicità storica. La favola fu definitivamente ingenerata nell'edizione delle *Vite* di Platina del 1562 curata dallo stonco e antichista Onofrio Panvinio, che perciò si meritò l'ammirazione di Roberto Bellarmino nel primo volume delle *Controversie*. ¹⁰ Panvinio si poteva basare proprio sui dubbi che Platina aveva espresso prudentemente nella sua vita della papessa: «Queste cose che io ho detto sono comunemente riportate, ma da incerti e oscuri autori. Ho perciò deciso di presentarle brevemente e chiaramente, affinché non sembrino così ostinate e testarde ciò che quasi tutti affermano. Posso sbagliare anch'io, insieme al volgo, su questo argomento». ¹¹ E vero comunque che in relazione a questo episodio Platina arriccò i papi, e in un modo abbastanza tipico per lui. Un particolare sor-

⁹ Indice compilato da Giovanni di Dio, 1576 in ACDF, *Index*, vol. XIV, f. 12r; «Bartholomaei Platinae, ut qui sanctissimum pontificum vitam iniquis aliquando reprehendat sacrosanctae illorum decreta imple oppugnat, inspicitur vita Ioannis cum VIII cum XXIII praecipue in vulgata». La lista probabilmente fu compilata su l'ordine del cardinal Guglielmo Sirleto. Cfr. la dedica di Giovanni di Dio a papa Gregorio XIII (ivi, f. 2v); *Index des livres interdits*, ed. Jesus Martinez De Bujanda, vol. 11, Sherbrooke (Québec, Can.)-Genève, 1984-2002, vol. X, pp. 825-826; Publication of Clement VIII's Index, in *Church, the Holy Office, the Condemnation of the Talmud and the Apostles in the Franciscan Order*, 1210-1323, London, 1961, pp. 208-246; James Heft, *John XXII and Papal Teaching Authority*, (NY), 1986, pp. 22-32, 227-228.

¹⁰ Cfr. l'«annotazione» del Panvinio nella sua edizione di Platina, *Historia de vitis pontificum Romanorum*, Köln, 1574, pp. 120-123; Roberto Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, 4 voll., Ingolstadt, 1605, vol. I, controversia *De summo pontifice*, p. 1234; «Fubulam [...] de Ioanna papa foemina [...] satis accurate refellit Onuphrius in additione ad Platina», Sul Panvinio cfr. Jean-Louis Ferrary, *Onofrio Panvinio et les antiquités romaines*, Roma, 1996.

¹¹ Platina, *Liber de vita*, p. 152: «Haec quae dixi vulgo feruntur, incertis tamen et obscuris auctoribus. Quae ideo ponere breviter et nude institui, ne obstinate nimium et pertinaciter ornassse videar, quod fere omnes affirmant. Erroneus etiam nos hac in re cum vulgo, quam apparet ea quae dixi ex his esse quae fieri posse creduntur».

Perfino un piccolo editore, Girolamo Polo, a Venezia, nel 1590 produsse 1100 copie dell'edizione italiana, e successivamente, quando l'edizione venne proibita dalla Congregazione dell'Indice, quasi andò in rovina. ⁵

La prima denuncia dell'opera del Platina venne da Tommaso Bozio, un sacerdote dell'Oratorio, che collaborò con Cesare Baronio agli *Annales ecclesiastici*. ⁶ Non sappiamo precisamente quando, ma tra il 1572 e il 1576, Bozio denunciò alla Congregazione dell'Indice un passaggio offensivo delle *Vite* del Platina. ⁷ Esso concerneva il punto di vista di papa Giovanni XXII sulla povertà nella Chiesa. Giovanni, che regnò dal 1316 al 1334, era intervenuto nel lungo conflitto tra le fazioni interne all'ordine francescano, condannando l'insegnamento francescano sulla povertà. ⁸ Platina, che non divideva questo punto di vista, sostene-

ner, *Humanismus im Dienste der Reformation*, Kasper Hedio und seine Übersetzung der Papierschichte des Platina, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LXIII, 1983, pp. 125-142; DANIELA SORPAROU CAMILLOCCI, *Dévoiler le Mal dans l'Histoire: les recuits de vies des papes dans la Censure de Calixte*, in corso di stampa negli atti del colloquio La papauté à la Renaissance (Tours, 30 giugno-4 luglio 2013).

⁵ Cfr. ASVE, *Saint-Urbain*, Procesi, b. 65, Girolamo Polo, 13 gennaio 1590; e la lettera del censore Girolamo Giovannini a Vincenzo Bonardo, maestro del Sacro Palazzo, dataata da Venezia il 12 aprile 1590, conservata in ACDF, *Index*, *Protocolli*, I, ser. II, vol. VIII, f. 416r. «Hoc, perché il detto Polo è povero certo e ci si trova avere posto molta sua fatica, supplica che il possa smaltire, massimamente che anco degli simili anco per tutte le botteghe si ritrovano e vendemmo liberamente». Si tratta dell'edizione di Bartolomeo Platina, *Delle vite de pontefici dal salvator del mondo Gesù Christo sino a Paolo II*, con l'aggiunta delle vite degli altri pontefici da Sisto IV sino a Sisto V scritte da Onofrio Panvinio e da diversi altri autori, Venezia, 1590.

⁶ Sul Bozio cfr. CARLO PONI, *Economia, scienza, tecnologia e Controriforma. La teologia politica di Tommaso Bozio*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, a cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard, Bologna, 1996, pp. 503-542; sulla sua collaborazione col Baronio cfr. Louis Ponnelle, *Louis Borde, Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris, 1958, p. 250. Sul Baronio cfr. VITTORIO FRAYSE, *Baronio (Cesare)*, in *Centumiae Latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, a cura di Colette Naveil, Genève, 1997, pp. 85-89.

⁷ Lettera del Bozio alla Congregazione dell'Indice in ACDF, *Index*, *Protocolli*, C (ser. II, vol. VI), f. 105v; in *Vitis sumorum pontificum conscriptis a Platina*, in *Vita Ioannis XXIII rectos qui affirmarent Christum eiusque discipulos nihil privari vel proprii habuisse, quod sunt haec verba: Ioannes XXIII statim edictum proposuit quo eos declaravit pertinaces et hereticos qui affirmarent Christum eiusque discipulos nihil privari vel proprii habuisse, quod certe non multum cum sacra Scriptura convenit*. Per la citazione (abbreviata dal Bozio) cfr. BARTOLOMEO PLATINA, *Liber de vita Christi ac omnium pontificum*, a cura di Giacinto Guida, Città di Castello, 1914 (*Recurum italicarum scriptores*, s. II, vol. III/1), p. 268. Bozio in realtà si riferiva qui non a Giovanni XXIII (1316-34), ma a Giovanni XXII (1316-34). Questo perché Giovanni VIII (bis) - nome dato dal Platina alla papessa Giovanna - venne chiamato Giovanni VIII nelle edizioni cinquecentesche delle *Vite*. Di conseguenza si alzano i numeri dei successivi papi di nome Giovanni.

⁸ Cfr. MALCOLM D. LAMBERT, *The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ*.

prendente della storia della papessa Giovanna fu la *sedes stercoraria*, una sedia con un buco, mediante il quale durante l'incoronazione poteva essere verificato il sesso del nuovo papa. Secondo Platina, la funzione di questa sedia era di ricordare ai nuovi papi che erano semplicemente creature umane.¹²

Nella prospettiva delle esigenze e dei principi della Chiesa cattolica nel periodo della Controriforma, Platina aveva fatto come l'asino di Buridano. Sebbene la Chiesa stesse perseguendo un programma di rinnovamento morale, la maggior parte dei cattolici non era preparata a mettere in dubbio il comportamento dei papi in quanto ciò avrebbe fornito ai protestanti un facile bersaglio. Inoltre, non fu più possibile presentare una storia intorno a un papa e, allo stesso tempo, sostenerne la possibile falsità, come Platina aveva fatto con la papessa Giovanna. Ora bisognava fare una scelta tra il non raccontare affatto una storia o, come aveva fatto Panvinio, tentare di verificare ogni dettaglio mediante un'attenta ricerca storica.

L'indice preliminare del 1576, in cui apparivano le *Vite dei papi* del Platina, venne usato per compilare le diverse liste locali dei libri proibiti, da Torino a Modena, da Parma a Napoli, fino al 1583.¹³ In quell'anno Platina venne menzionato per la prima volta in un protocollo della congregazione dell'Indice. Il 2 settembre un altrimenti sconosciuto domenicano di nome Francesco Cotta divenne uno dei consultori della congregazione. A lui fu assegnato il compito di leggere le *Vite dei papi* e di compilare una lista degli errori che il Platina avrebbe commesso.¹⁴ In seguito, il nome di Cotta non appare più nei documenti della congregazione, peraltro non molto attiva in quegli anni.

Nel 1587 Sisto V diede nuovo impulso alla congregazione. Il numero dei cardinali e dei consultori – così come la frequenza delle ses-

¹² Ivi: «Sunt qui [...] scribant pontificem [...] dum primo in sede Petri collocatur, ad eam rem perforata, genitalia ab ultimo diacono attrahere. [...] Sentio sedem illam ad id paratam esse ut qui in tanto magistratu constituitur sciat se non Deum, sed hominem esse et necessitatibus naturae, utpote egerendi subiectum esse; unde merito stercoraria sedes vocatur.» Per le diverse ipotesi riguardanti le origini della *sedes stercoraria* e la storia della papessa Giovanna cfr. CESARE D'ONOFRIO, *Mille anni di leggenda. Una donna sul trono di Pietro*, Roma, 1978; ALAIN BOUREAU, *La papesse Jeanne*, Paris, 1988.

¹³ Cfr. *Index des livres interdits*, vol. X, pp. 826-829.

¹⁴ Protocollo di Vincenzo Bonardo quale segretario della Congregazione in ACDF, *Index, Protocolli A* (ser. II, vol. I), f. 86Mv; cfr. anche *Index, Diari*, I (ser. I, vol. I), f. 13r: «Commiserunt reverendo patri sacrae theologiae magistro fratri Francisco Cottae ordinis praedicatorum ut diligenter legeret et videret Platinam De vitis pontificum notatisque erroribus congregationi referret. Sul Cotta si vedano inoltre gli *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, a cura di Benedictus Maria Reichert, vol. V, Roma, 1901, p. 213 (21 maggio 1580): «In provincia Romana approbamus magisterium [...] patris fratris Francisci Cottae Castilianensis».

sioni – venne incrementato; intellettuali di grande peso, come Roberto Bellarmino, furono scelti come consultori.¹⁵ Il progetto di emendare le *Vite* del Platina iniziò in questo periodo e si concluse solo dopo cinque anni. Nel 1587 Bellarmino e il protonotario apostolico Pietro Galesini presentarono alla congregazione il loro giudizio sulla censura alle *Vite* del Platina del cardinale inglese William Allen. Ci troviamo così nella condizione inusuale e allo stesso tempo fortunata di avere le opinioni scritte di tre differenti censori, che coprono una parte sostanziale delle biografie dei papi, dalla vita di Cristo fino a Paolo II, includendo i papi dalla condotta scandalosa del IX e del X secolo. Delle 220 biografie papali, più della metà sono commentate da almeno uno dei tre censori. Queste censure sono venute alla luce soltanto di recente.¹⁶ Prima di discutere nel dettaglio qualche esempio, mi soffermerò brevemente su ognuno dei tre censori.

Bellarmino è figura ben nota.¹⁷ Era professore di fama, maestro di controversistica a Roma già da dieci anni. Un anno prima, nel 1586, aveva pubblicato il primo volume delle sue *Controversie*, contenente un famoso capitolo sul potere temporale del papa. In questo periodo si occupò anche della censura della *Storia ecclesiastica* di Panvinio.¹⁸ Pietro Galesini, protonotario apostolico a Roma, spese la maggior parte del suo tempo a Milano dove fu collaboratore di Carlo Borromeo, il futuro santo.¹⁹ Dopo la morte di Borromeo nel 1584, Galesini fu per lo più a Roma, dove scrisse e pubblicò testi celebrando i maggiori eventi del pontificato di Sisto V, come l'erezione dell'obelisco in piazza

¹⁵ Su queste vicende cfr. VITTORIO FRAJESI, *La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571-1596)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XI, 1998, pp. 269-356, in particolare pp. 282-296 (*La piccola primavera del 1587*); GIGLIOLA FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, 1997, pp. 143-156.

¹⁶ L'edizione integrale di tutti i documenti citati in questo contributo si trova nella mia tesi di dottorato che spero di pubblicare prossimamente: *The Censorship and Fortuna of Platina's Lives of the Popes in the Sixteenth Century*, Ph.D. thesis, Warburg Institute, University of London, 2003.

¹⁷ Cfr. la biografia agiografica, ma sempre fondamentale di JAMES BRODRICK, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Bellarmine, S.J., 1542-1621*, voll. 2, London, 1928; GUSTAVO GALEOTA, *Robert Bellarmine (Saint)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. XIII, Paris, 1988, coll. 713-20; PETER GODMAN, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden, 2000.

¹⁸ ROBERTO BELLARMINO, *Censura in primum tomum Historiae ecclesiasticae fratris Onuphrii Panvini, facta mandato bonae memoriae Iacobi cardinalis Savelli*, in *Auctarium Bellarminianum*, a cura di Xavier-Marie Le Bachelet, Paris, 1913, pp. 554-564.

¹⁹ Poiché manca uno studio approfondito sul Galesini, mi limito a segnalare: ENRICO CATTANEO, *Il breviario Ambrosiano*, Milano, 1943, *passim*; GUY PHILIPPART, *Galesini (Pietro)*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. XIX, Paris, 1981, coll. 762-763.

Gli eventi in quel periodo erano stati veramente scandalosi. Il cadavere di Formoso venne riesumato nove mesi dopo la sua morte da papa Stefano VI, e poi vestito in abito papale, fu posto su un trono e sottoposto a un farsesco processo. Le tre dita della mano destra che egli usava per benedire gli furono tagliate. Infine il cadavere venne gettato nel Tevere. Dopo una fase di caotico conflitto tra fazioni, diversi papi furono completamente dipendenti da Marozia — una nobildonna senza principi morali — e dalla sua famiglia. Questi alcuni dei motivi per cui le prime decadi del decimo secolo vengono chiamate «pornocrazia» della Santa Sede. Di questo periodo Platina scrisse: «Non so spiegare per quale sorte sia accaduto che insieme con l'energia degli imperatori siano venute meno, allo stesso tempo, anche la virtù e l'integrità dei pontefici. Certo giudico quei tempi i più sfortunati perché, d'accordo con l'autorevole testimonianza di Platone, i cittadini sogliono assomigliare ai principi dei loro stati».²²

Alla censura di Allen su queste vite Bellarmino reagì commentando: «La raccomandazione del censore che queste vite potrebbero essere emendate è accettabile; poiché esse possono essere corrette usando Liuprando da Cremona, Guglielmo Bibliotecario,²³ Sigeberto, Ottone di Frisinga e altri storici. Ma io non so se sia opportuno espungere tutti i vizi di questi papi, anche se furono falsi, come il censore pensa. Perché molti, sebbene non tutti, sono veri».²⁵ Quanto a Galesini, egli espresse il suo giudizio complessivo sui metodi di Allen all'inizio della sua censura:

sup., t. 88): «De Formoso contumeliosissima quaeque Platina narrat, sed aliter scribunt alii, praesertim Flodoardus in Vita Rhenensium episcoporum et Liuprandus Ticiensis. In pontificibus sequentibus: Stephanus VI, Romano I, Theodoro II, Leone V, Sergio III, Christophoro et Ioanne XII, non vitas sed vitia eorum Platina scripsit, ideo purgandus» (corsivo aggiunto).

²³ PLATINA, *Libet de vita*, p. 159: «Verum nescio quo facto accidisse dicam ut una cum industria imperatorum simul etiam pontificum virtus et integritas decederet. Quae quidem tempora infelicitissima esse arbitror, cum auctoritate Platonis [resp. 8] tales soleant esse reliqui cives quales sunt in republica principes».

²⁴ Cioè il *Liber pontificalis*.

²⁵ ROBERTO BELLARMINO, *De censura in Platina iudicium et relatio in ACDF, Index, Protocolli V* (ser. II, vol. XIX), t. 394r. «De Formoso et sequentibus multis. Placet quod censor moner, ut vitae istae corrigantur. Possent autem corrigi ex Liuprando Ticiensi, ex Guglielmo Bibliotecario, ex Sigeberto, Ottone Frisingensi et aliis historicis. Sed nescio an expediat omnia sunt, etsi non omnia. Narrantur enim scelera Sergii III qui Formosum exhumavit etc. a Liuprando lib. I cap. 8, et scelera Ioannis X ab eodem lib. 2, et scelera Ioannis XI qui filius fuit Sergii papae III ex Marozia impudicissima femina ab eodem lib. 3. Et denique lib. 6 fuit narratum horribilia scelera Ioannis XII in publica synodo recitata. Vixit autem Liuprandus illo ipso tempore, ut ipse in suo opere indicat. L'edizione di questo documento in GOMMAN, *Saint as Censor*, pp. 250-259, contiene diverse inesattezze.

San Pietro. Scrisse anche delle *Vite dei papi*, opera mai pubblicata.²⁶ Galesini lavorò alla congregazione dell'Indice soltanto durante l'anno 1587. William Allen, leader in esilio dei cattolici inglesi e grande ammiratore dei gesuiti, aveva lasciato l'Inghilterra nel 1560.²⁷ Diventato dottore di teologia, aveva fondato un collegio inglese a Douai, spostato a Reims sul finire degli anni settanta. Nel 1585 aveva lasciato l'ammnistrazione del seminario ed era andato a Roma, dove, tra l'altro, fece parte della diplomazia segreta ad alto livello. Allen convinse il re Filippo di Spagna ad attaccare l'Inghilterra. Filippo, in conseguenza di ciò, chiese a papa Sisto di nominare Allen cardinale. Dopo la morte della regina di Scozia, Maria Stuarda, nel 1587, Allen era l'unica figura rappresentativa plausibile per una crociata inglese; quando questa fallì nel 1588, Allen si dedicò sempre più al lavoro per la congregazione dell'Indice. Nella sua censura, che — come abbiamo visto — venne composta nell'anno precedente alla sconfitta dell'Armada spagnola, egli prese una posizione molto aggressiva nei confronti dell'opera del Platina. Ciò è comprensibile se si considera la situazione di Allen, soldato combattente sulle frontiere del protestantesimo: più di cento membri del suo collegio di Douai avevano già subito il martirio. Un collegio inglese sorse a Roma nel 1579 e si raccontava che Filippo Neri incontrando per strada i seminaristi inglesi salutasse loro con queste parole: «Salvete flores martyrum».

Alcuni dei più potenti argomenti per attaccare il papato erano contenuti nella vita di papa Formoso (891-96) e in quelle dei suoi successori fino a Giovanni XII (955-64). La narrazione del Platina su Formoso, lamenta Allen, è «estremamente offensiva». Inoltre, nelle biografie dei papi Stefano VI, Romano I, Teodoro II, Leone V, Sergio III, Cristoforo e Giovanni XII, «*Platina non scrive delle vite dei papi, ma piuttosto del loro vizio*». Di conseguenza, secondo Allen, il testo doveva essere purgato utilizzando autori come Flodoardo di Reims e Liuprando di Cremona.²²

²⁶ PIETRO GALESSINI, *Vitae pontificum* (Tramuntum), Biblioteca Ambrosiana, Milano, A 41 inf., D 286 inf., D 308 inf., P 220 sup. Si veda il titolo nel ms D 286 inf., f. III. «De vitis pontificum libri quinque ad sanctissimum dominum nostrum Sixtum V [...] a Pietro Galesinio protonotario apostolico [...] concepiti ut, distictis Platinae errorum tenebris, historiae pontificalis omnis splendescat veritas».

²⁷ Cf. JUSTAV CONSTAT, *Allen (William)*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. II, Paris, 1914, coll. 599-607; GARRETT MATTINGLY, *William Allen and Catholic Propaganda in England*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, 1957, pp. 325-339; EAMON DUFFY, *William, Cardinal Allen, 1532-1594*, «Reassessing history», XXII, 1995, pp. 265-290.

²⁸ Cf. la censura alle *Vite dei papi* di William Allen (Biblioteca Ambrosiana, Milano, P 220).

ra, dicendosi generalmente in disaccordo con i cambiamenti proposti da Allen su Platina,

poiché egli rimosse dall'autore molte sentenze pertinenti alla verità storica che contengono vizi ed errori di papi. Se queste non sono in Platina, sono riscontrabili in altri storici. Perché, dunque, possono essere tollerate in questi storici e non in Platina? Platina parlerà d'ora in poi in modi differenti: in un modo nel libro corretto; in un altro modo nel libro non corretto. Purtroppo non so come questo possa essere evitato. Inoltre, gli eretici [cioè i protestanti] diranno che per salvaguardare le azioni che coinvolgono la condotta morale dei papi, noi adulteriamo i libri – cosa che noi imputiamo a loro. E se le azioni cattive dei papi non ostacolano la fede nel momento in cui vengono viste, non faranno così quando saranno lette. Infatti tutti i cattolici ammettono che il pontefice romano può essere cattivo, ma che non può commettere errori in materia di fede, e non può perdere il suo Soglio.²⁶

Nel suo giudizio finale, Bellarmino sostenne che il commento di Allen sulle vite e i vizi dei papi era insostenibile, perché a suo avviso Platina aveva espresso un giudizio negativo soltanto su 40 delle 220 biografie papali da lui scritte. Inoltre, continuava Bellarmino, se si sottraggono tre o quattro vite in cui Platina segue Martino Polono o altri «ignoranti autori», i papi che rimangono vengono da lui giustamente rimproverati allo stesso modo di come furono frequentemente rimproverati da altri storici.²⁷

Come rispondere all'accusa dei protestanti se essi fanno notare i vizi di certi papi? Questa era una questione fondamentale per la Chiesa cattolica. Bellarmino elaborò una scaltra strategia di difesa. Fu un appassionato controversista; discutendo sulle questioni dogmatiche avanzate dai

²⁶ GALESI, *De censura Platinae iudicium* in ACDF, *Index, Protocolli V* (ser. II, vol. XIX), f. 395r: «Universe aio eam [censuram] mihi non placere, ob tria: 1. Quia multas periodos ex autore demit ad veritatem historiae pertinentes, quae vitia vel errata pontificum continent. Ea si in Platina non sunt, in aliis historicis inveniuntur. Cur ergo in illis historicis tolerantur, non in hoc autore? Deinde Platina multis modis loquetur, aliter in emendato codice, aliter in antiquo non emendato; pro nescio quo modo aboleri possit. Adde quod haeretici dicent nos libros corrumpere, ut morum pontificum facta tueamur, quod nos ab illis quaerimus fieri. Et si male facta pontificum visa non obsunt fidei, nec oberunt lecta. Nam omnes catholici fatentur pontificem Romanum malum esse posse, in fide errare non posse, nec Sedem eius deficere posse. 2. Multa omittit digniora emendatione quam quae scribit. 3. Quaedam parum caute notata».

²⁷ BELLARMINO, *De censura*, f. 394v: «Quod censor initio dicit Platinam non tam vitas quam vitia pontificum scripsisse, non omnino probo. Nam cum 220 pontificum vitas scribat, 180 pontifices simpliciter laudat. Solum autem circiter 40 reprehendit; et quibus si tres aut quatuor demas, in quorum vita sequutus est Platina Martinum Polonum aut alios imperitos scriptores, caeteri iure reprehendi potuisse videntur, cum ab aliis etiam historicis passim reprehendantur».

protestanti riuscì abilmente a confutare le loro sentenze servendosi di precise citazioni tratte dai padri della Chiesa e da altre fonti cristiane. Ma Bellarmino fu anche un uomo pragmatico, con un'acuta comprensione dell'arte del possibile. Egli riconobbe che i papi del X secolo non potevano essere difesi a lungo. Sebbene alcune accuse potevano essere mitigate mediante l'utilizzo di fonti contemporanee, non era semplice cancellare la maggior parte dei crimini estesamente riportati dalla memoria storica senza denunciare l'ignominia della Chiesa di fronte ai dotti protestanti. L'unica difesa, dunque, era di ammettere i cedimenti morali di questi papi. Nella prefazione alla nota discussione sui papi nelle sue *Controversie*, Bellarmino scrisse:²⁸

Affinché non pensassimo che la stabilità della sede di san Pietro risiedesse nelle vite integre e irreprensibili dei suoi occupanti, Dio alla fine permise che alcuni papi di poca onestà potessero occupare il soglio di Pietro e regnare. Questi furono Stefano VI, Leone V, Cristoforo I, Sergio III, Giovanni XII e non pochi altri, se quello che venne scritto dagli storici di quei tempi circa le loro vite e le loro azioni è verità. Per questo non conta nulla che gli eretici si affaticino tanto nello scovare i vizi di certi papi. Già noi conosciamo e ammettiamo che questi vizi furono abbastanza numerosi. Ma, lontano dall'oscurare e dal debilitare il prestigio della Sede romana, le vite di questi uomini servirono piuttosto a enfatizzare la sua grandezza.

Il papato, concludeva Bellarmino, continua a vivere non attraverso la saggezza o la prudenza o la forza dell'uomo ma perché è sotto la protezione di Dio.²⁹

Questa difesa è così elegante che facilmente ci si rende conto di come Bellarmino, per spiegare perché il papato fosse sopravvissuto alla grave crisi iniziata da Formoso, abbandonasse la base dell'argomentazione storica. Mentre Platina, citando Platone quale sua autorevole

²⁸ Id., *Praefatio in libros De summo pontifice habita in Gymnasio Romano MDLXXVII*, in Id., *Disputationes*, vol. I, pp. 769-770: «Ac ne forte putaremus ob vitam incorruptam et mores integerrimos summorum pontificum tandiu stetisse hanc Sedem, permisit ad extremum Deus ut etiam quidam parum probi pontifices aliquando hanc Sedem tenerent et regerent. Quales sane fuerunt Stephanus VI, qualis Leo V, Christophorus I, Sergius III, Ioannes XII alique non pauci, si vera sunt quae de eorum vita et rebus gestis apud historicos eorum temporum scripta leguntur. Itaque nihil est quod haeretici tantum laborent in quorundam pontificum vitiis conquirendis. Nos enim agnoscimus et fatemur ea fuisse non pauca. Sed tantum abest ut iis gloria huius sedis obscuraretur vel minuat, ut iisdem potius vehementer crescat et amplificetur».

²⁹ Id., p. 770: «Hinc enim intelligimus non humano consilio, prudentia, viribus Romanum pontificatum tandiu consistere, sed quia haec petra ita a Domino roborata, divinitus fundata, angelorum custodiis saepa, singulari Dei providentia et protectione munita est, ut adversus eam portae inferorum nullo modo praevalere possint» (*Matth.* XVI, 18).

fu ristampata, ma sulla base della versione non censurata pubblicata da Panvinio. Questo accade da una parte perché il braccio dell'Indice non raggiunse completamente il Sacro Romano Impero nel cui territorio l'opera venne più volte pubblicata, dall'altra perché il testo latino venne ritenuto politicamente meno pericoloso rispetto alle traduzioni in volgare.

La censura della Chiesa cattolica sopravviverà fino al ventesimo secolo, operando tra contraddizioni sia pratiche sia teoriche. Furono soprattutto i teologi, non gli storici, i responsabili della censura; ai loro occhi la verità storica non fu il primo e unico obiettivo.

fonte, suggeriva una relazione diretta tra chi detiene il potere e i sudditi, per Bellarmino la cattiva condotta dei papi era stato un fattore isolato — non influenzato cioè dalle condizioni politiche e sociali — e non aveva avuto effetto sulle vite dei fedeli. Bellarmino presentò un'argomentazione simile quando discusse il potere temporale dei papi.³⁰ In teoria, come egli afferma, il papa regge il più alto potere spirituale e di conseguenza detiene anche il più alto potere temporale. Nondimeno, in circostanze normali — cioè a condizione che la fede dei sudditi non sia in pericolo — non ritiene che il papa debba intervenire negli affari dei governanti o prendere parte alle decisioni intorno a chi deve diventare re, o sulla forma di governo che una nazione intende adottare. Le argomentazioni di Bellarmino causarono una scia di indignazione in gran parte della Chiesa cattolica; egli stesso subì l'umiliazione dell'inclusione nell'indice (non promulgato) da parte di Sisto V nel 1590. Eppure aveva solo riconosciuto la realtà politica nell'Europa del tardo 500, combinando l'argomentazione teologica con una chiara ricognizione delle condizioni politiche contemporanee.

Il papato continuò a vivere, come il libro del Platina. In collaborazione con il censore Girolamo Giovannini, un'edizione italiana venne pubblicata nel 1592 e servì da base a tutte le successive edizioni italiane, che continuarono a essere aggiornate con le recenti vite dei papi fino alla fine del Settecento.³¹ Anche l'edizione latina delle *Vite* del Platina

³⁰ Si veda il quinto libro della controversia *De summo pontifice, De potestate pontificis temporali* (ivi, pp. 1393-1436), che è stato ripubblicato in Id., *Scritti politici*, a cura di Carlo Giacomini, Bologna, 1950, pp. 113-161. Cfr. anche BRODRICK, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Bellarmine*, vol. I, pp. 216-268; VITTORIO FRAGISE, *Una teoria della censura. Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, studi storici, XXV, 1984, pp. 139-152.

³¹ Si veda il programma ambizioso di GIROLAMO GIOVANNINI, *Quae adduntur Vitis pontificum Romanorum scriptis a Platina et a Panvino in ACIDE, Index, Protocolli*, I (ser. II, vol. VIII), f. 418r, del quale comunque ben poco fu accettato da parte della congregazione. La versione italiana del 1592 fu approntata sulla base di quella del 1563 già censurata (come sembra) dal traduttore Lucio Fianno che aveva ommesso, pare di sua propria iniziativa, gli attacchi più polemici relativi agli uomini di Chiesa. Platina, *La historia delle vite de' pontefici dal Salvatore nostro fino a Paolo II* [...], con le vite de' altri pontefici seguenti fino a Pio IV scritte dal padre frate Honofrio Panvino da Verona [...], da Lucio Fianno nostro insino a Paolo II, illustrata con l'annotazioni del padre frate Honofrio Panvino da Verona [...], da Lucio Fianno tradotta, Venezia, 1563; Id., *Historia delle vite dei sommi pontefici dal Salvatore nostro insino a Paolo II*, illustrata con l'annotazioni del padre frate Honofrio Panvino da Verona, et insieme dal medesimo supplita con le vite de' i seguenti pontefici sino a Pio IV [...], da Lucio Fianno tradotta, alligante si sono anche aggiunte in questa ultima impressione le vite de' gli altri papi sino a Clemente VIII scritte dal signor Antonio Ciccarelli, Venezia, 1592. Le edizioni italiane non censurate sono quelle del 1543, 1552, 1560, 1565, 1572, 1578, 1583 e 1590 (sempre stampate a Venezia). Sul Giovannini cfr. ELENA PIERAZZO, *Un intellettuale a servizio della Chiesa: Girolamo Giovannini da Capugnano*, «Filologia e critica», XXIII, 1998, pp. 206-248; GIACUOLA FRACONTO, *Aspetti e problemi della censura espurgatoria*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, 2000, pp. 161-178, in particolare pp. 169-170; ROBERTA MONICA RUDOLFI, *Ciovanini*, Cirio, in DBI, vol. LVI, Roma, 2001, pp. 376-378.

PAOLO PRODI
Università di Bologna

VECCHI APPUNTI E NUOVE RIFLESSIONI
SU CARLO SIGONIO

1. PREMESSA

Il titolo che ho dato a questo intervento intende esplicitarne i limiti: non si tratta di un nuovo scavo ma di una riflessione su materiali che avevo raccolto molto tempo fa e che soltanto in parte era confluito in un breve saggio apparso nel 1977, *Storia sacra e controriforma. Note sulle censure al commento di Carlo Sigonio a Sulpicio Severo*.¹ Si trattava di una ricerca durata alcuni anni, che avrebbe dovuto produrre una più ampia monografia sull'opera del Sigonio e sulle censure ad essa rivolte da autorevoli prelati romani: avevo collazionato il testo delle censure edito nel VI volume dell'*Opera omnia* dalla Società Palatina di Milano con i manoscritti reperiti nelle biblioteche romane e concentrato poi la mia attenzione, per motivi a cui accennerò più avanti, sul commento a Sulpicio Severo pensando di riprendere il problema successivamente in uno scritto di maggiore impegno.² Erano gli anni in cui avviavo l'esperienza dell'Istituto storico italo-germanico di Trento e questo mi sembrava come una interessante cartina di tornasole per comprendere il rapporto tra il sacro e il potere nei secoli dell'età moderna (per farmi comprendere con una battuta: la *Monarchia sacri Romani imperii* di Mel-

¹ In «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», III, 1977, pp. 75-104. A questo saggio e a quelli successivi di William McCuaig rinvio per i riferimenti bibliografici e concettuali di base che qui per brevità non posso richiamare.

² Avevo preannunciato questa intenzione nelle pagine dedicate al Sigonio all'interno della biografia relativa al cardinale Gabriele Paleotti: PAOLO PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, voll. 2, Roma, 1959-1967, vol. II, p. 245, nota 87.

chior Goldast fu simbolicamente il volume catalogato con il n. 1 di quella biblioteca).

Il mio progetto di dedicare una monografia a Carlo Sigonio fu abbandonato sia perché io fui preso completamente dallo studio sulla doppia figura del pontefice, del papa-re, sia perché negli anni successivi un giovane studioso d'oltre oceano, William McCuaig, si dedicò con grande e intelligente impegno alla figura dello stonco modenese con una tesi di dottorato presso il Warburg di Londra, elaborata poi in un volume edito nel 1989.³ Negli anni successivi lo stesso McCuaig si dedicò alla preparazione di una edizione critica delle censure e delle risposte del Sigonio ai suoi censori: il materiale frutto di questo grosso lavoro filologico è stato posto dallo stesso autore a disposizione degli studiosi pochi anni or sono *on line* nel sito del *Center for Reformation and Renaissance Studies* dell'Università di Toronto, all'interno di un grande progetto di edizione elettronica dei grandi testi del Cinquecento.⁴ Questa sarebbe forse l'occasione per iniziare anche una discussione sul problema delle nuove edizioni e delle nuove censure dei nostri giorni, ma non è questo il nostro compito. Rimane il fatto che negli scorsi giorni il materiale sigoniano è stato tolto dal sito in vista di una edizione cartacea che lo stesso McCuaig ha affidato alla collaborazione di un giovane studioso. Rimane la mia difficoltà nel fare riferimento quindi a quest'opera editoriale pressoché completa, con ottime introduzioni e con note erudite sulle opere del Sigonio, sulla loro diffusione in Europa e sulle censure: non posso non tenerne conto, anzi devo dare per acquisito il grande lavoro fatto da McCuaig, che ho potuto estrarre da internet prima della sua cancellazione ma che ora gli studiosi non possono consultare direttamente, e rinviare a quest'edizione per tutte le indicazioni bio-bibliografiche e per l'apparato, in attesa dell'edizione a stampa. Il mio imbarazzo è attenuato soltanto dal fatto che nell'edizione critica dei testi non vi sono grandi o importanti varianti rispetto all'edizione settecentesca; dal punto di vista dello stonco (anche se non certo del filologo) penso si possa marciare su un terreno sicuro. Posso quindi riprendere il discorso di riflessione iniziato anni fa

³ William McCuaig, *Carlo Sigonio. The changing World of the late Renaissance*, Princeton, 1989.

⁴ *The ecclesiastical Censures of 1581-1583 against Carlo Sigonio and his Replies*, with introduction and notes by William McCuaig. Questa edizione è stata disponibile nel sito del C.R.R.S. (<http://crs.ca/new/publications/electronic/electronic.htm>) dal 1998 al 2003, sino a quando il prof. McCuaig ha affidato la responsabilità di preparare l'edizione a stampa al dr. Guido Barolucci, dottorando presso l'Università degli studi di Bologna.

confortato dalle nuove sicurezze filologiche ed erudite derivanti dall'edizione elettronica in attesa della loro edizione definitiva a stampa. Certamente anche questo groviglio è un segnale dell'attualità del problema e della necessità di approfondire lo studio dell'opera storica del Sigonio alla luce delle indagini degli ultimi decenni sulla cultura e il controllo della stampa nella contorforma.

Nulla a dire il vero sembra cambiato in seguito all'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: se abbiamo avuto qualche *scoop* questo non ha certamente riguardato il Sigonio. Secondo le indicazioni gentilmente fornitemi dalla collega ed amica Cigiola Fragnito, massima esperta di quest'archivio, un «vacato» a margine è l'unica antica testimonianza nei registri relativa alla presenza un tempo dei documenti relativi al Sigonio (*Index*, Serie II, vol. 3, Prot. C) e non v'è dubbio che il materiale, risalente alla presidenza di Guglielmo Sirieto (quando ancora l'organizzazione burocratica e le procedure della Congregazione non erano consolidate), era confluito o depositato presso la Biblioteca Vaticana della quale era responsabile il medesimo cardinale.

Ciò che è cambiato è il panorama interpretativo in cui occorre vernificare — per entrare all'interno del contenuto — le riflessioni di trent'anni or sono: anche per noi oggi vale l'intitolazione sigoniana data a questo incontro per il quale rinnovo la mia gratitudine agli organizzatori: «Nunc alla tempora, alii mores»; questo è il bello del nostro mestiere anche oggi, che la storia va sempre rifatta al di là di ogni moda revisionistica e delle sterili polemiche dei contemporaneisti che ignorano il lungo periodo. Come punto di partenza vorrei prendere un passo di Giuseppe Ricuperati dal suo intervento al convegno del 1979 su Cesare Baronio, che io trovo molto consonante con quanto avevo appena scritto da un diverso angolo visuale: «Non era soltanto la storia 'politica' di un Machiavelli o di un Guicciardini ad essere sconfitta, ma anche la difesa di una storia 'umana' di un Cano, la teoria della storia di un Bodin, la stessa proposta di una storia erudita di un Carlo Sigonio». La mia tesi si spingeva oltre nella misura in cui rifiutava la identificazione dello stonco modenese in una dimensione 'erudita': in realtà anche oggi credo che dietro l'opera di Sigonio e della *Societas typographiae Bononiensis* (come un secolo e mezzo dopo con la Società Palatina di Mi-

⁵ Giuseppe Ricuperati, *Cesare Baronio, la Storia ecclesiastica, la Storia civile e gli scrittori giuridicisti della prima metà del XVIII secolo*, in *Baronio storico e la Contorforma* (Atti del Convegno internazionale di studi, Sora 6-11 ottobre 1979), a cura di Romeo De Maio, Luigi Guilla, Aldo Mazzacane, Sora, 1982, pp. 758-759.

lano) si possa intravedere un'operazione culturale e religiosa di grande respiro il cui fallimento, la cui incubazione sotterranea in area europea, la cui ripresa nel Settecento possono influire sulla nostra interpretazione della storia civile e religiosa della prima età moderna.

Non posso qui certamente entrare in un'analisi complessiva del Sigonio 'erudito': non nego certamente che la sua formazione filologico-classica di stampo umanistico abbia improntato la sua produzione, ma credo che egli l'abbia in qualche modo superata sino ad arrivare ad una vera e propria svolta e ad una visione pienamente storica che è già matura nel 1563 all'atto della sua chiamata presso l'Università di Bologna. L'insistenza sul carattere 'erudito' ed 'antiquario' del Sigonio in senso limitativo deve molto alla tradizione filologico-letteraria italiana del secolo scorso nonché alla poderosa rassegna di Eric Cochrane e al suo sforzo di classificazione della nostra storiografia cinquecentesca:⁶ non posso non citare quest'amico scomparso così presto a cui tanto dobbiamo per questi studi; ricordo le discussioni con lui a Trento ed a Chicago, la presenza di Lydia e anche del cane Ralph; anche il confronto dei nostri diversi punti di vista è stato molto importante per la maturazione della mia riflessione sui problemi storiografici della controriforma. A lui, per concludere questa premessa, vorrei dedicare questo mio intervento, limitato a due aspetti che io considero centrali e innovativi del pensiero del Sigonio: il metodo storico e il rapporto tra storia sacra e storia profana, richiamando soltanto con accenni il problema delle censure.

2. IL METODO STORICO: SOCIETÀ E ISTITUZIONI

La separazione disciplinare tra storici-letterati dell'umanesimo e storici del diritto ha forse impedito agli studiosi italiani di cogliere un passaggio fondamentale che avviene a metà del Cinquecento: da una parte si parla di una decadenza degli studi giuridici in Italia con la prevalenza del *mos Italicus* e lo sviluppo in Francia della scuola storica del diritto, che troverà la sua grande stagione nella seconda metà del Cinquecento con le grandi opere di François Hotman e Jacques Cujas e che confluirà

nella prima grande riflessione moderna sulla politica con Jean Bodin; dall'altra si tende a vedere il culmine della storiografia umanistica, come opera letteraria, in Niccolò Machiavelli e Francesco Guicciardini. In realtà si trascura di vedere il passaggio, l'osmosi della visione giuridica all'interno della storia, vista non più come narrazione di fatti e di personaggi ma soprattutto come evoluzione delle istituzioni e dei costumi sociali. Precedentemente, all'inserzione dell'uomo nel cosmo con le sue leggi fisiche corrispondeva anche l'inserzione in un cosmo morale e giuridico immobile, rappresentato dalla legge naturale-divina di cui gli ordinamenti singoli non potevano che essere un'emanazione o un riflesso: il tutto estremamente corrispondente ad una terra immobile intorno a cui ruotano il sole e i pianeti. La nostra storiografia umanistico-rinascimentale aveva rappresentato una prima frattura concentrando lo sguardo sull'individuo, sulle forze reali della politica terrena ma rimaneva agganciata alla visione antica della società in cui l'esaltazione dell'individuo rappresentava sì una rottura ma non mutava il quadro di una concezione in cui la storia era ancora «magistra vitae», narrazione letteraria di *exempla* all'interno di un ordine storico dato come fisso. Anche i nostri grandissimi, Machiavelli e Guicciardini, rimangono all'interno del modello narrativo della storiografia classica.

Ciò che rappresenta un nuovo passo verso il moderno è la concezione che le istituzioni e i «mores» dei popoli cambiano nel tempo: i fatti i personaggi non sono più al centro della scena ma sono coinvolti in questi movimenti più profondi della società, non sono più soltanto «exempla» di comportamenti individuali ma spie per scoprire i movimenti più profondi delle strutture. In questa nuova concezione lo studio della storia antica non è più «antiquaria», anche se si inserisce all'interno della riscoperta dell'antichità: lo studio dei monumenti dell'antichità diviene lo strumento per cogliere il mutamento, per aprire la strada alla comprensione della modernità. La dialettica tra il pensiero dei giuristi colti (*droit savant, gelehrte Recht*) e la prassi giurisdizionale di impronta romanistica o canonistica trova il perno per la formazione del nuovo diritto comune europeo in questa visione storica, mentre il tradizionale diritto naturale si trasforma a poco e poco in una filosofia del diritto.⁷ Scrivevo nel 1959: «Indubbiamente l'erede di Andrea Alciato in Bologna non fu più un giurista, bensì l'erudito Carlo Sigonio, che del metodo critico forgiato dalle generazioni precedenti si servì per

⁶ ERIC COCHRANE, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, 1981. Non è mia intenzione certo negare il peso del Sigonio nel primo grande circuito editoriale europeo della seconda metà del Cinquecento nel quale al contrario la sua importanza emerge sempre più: cfr. GIAN VINCENZO PINELLI e CLAUDE DUPUY, *Une correspondance entre deux humanistes*, ed. Anna Maria Raugi, 2 voll. Firenze, 2001.

⁷ Per un primo approfondimento di queste tematiche debbo rinviare a PAOLO PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000 (capp. III e IV).

le sue indagini sulle società e sulle istituzioni dell'antichità e del medio-evo». Le esplorazioni dei decenni successivi nell'ambito della storia giuridica hanno senza dubbio confermato e rafforzato questa intuizione.

Se c'è qualcosa di vero in questi accenni, penso che il Sigonio si muova in questa direzione sin dai suoi primi saggi sulla storia antica: dai *Fasti consulares* al *De nominibus Romanorum*, al *De antiquo iure civium Romanorum*, al *De antiquo iure Italiae*, al *De republica Atheniensium*, per citare soltanto i suoi contributi principali. All'esame di questa produzione è dedicata principalmente l'opera di William McCuaig, il quale ha dimostrato concretamente come questa produzione è intrecciata con un'attenzione continua alla modernità: il problema del potere, del funzionamento delle magistrature, del possibile esercizio della democrazia in una società di ordini.

Vorrei riprendere qui la frase del Sigonio contenuta nella sua nota

lettera ad Onofrio Panvinio del novembre 1558 dalla quale è stato estrapolato il titolo di questo nostro convegno: «Di grazia impariamo a vivere, et non stuccichiamo i vespai, et parliamo di quel forfante di Catelina a nostro modo, et se ci vien voglia anchora di Silla, anchora che fosse dittatore, et crudele, et lasciamo star coloro. Alla tempora nunc, alii mores». Credo sia riduttivo e forse deviante limitarsi a considerare questa frase come espressione retorica o come nicodemismo storico-geografico di fronte all'oppressione della Controriforma: da essa traspare invece la coscienza dell'attualità e dell'importanza della storia antica per la percezione del mutamento dei costumi e delle istituzioni. Oserei dire che Sigonio rovescia il significato della citazione ciceroniana della prima catilinaria: «O tempora! o mores!». Non si tratta in alcun modo di una ripresa della famosa espressione nostalgica sui bei tempi andati. L'accento viene posto su «allia», «nunc»; da una visione moralistica di una storia che si corrompe e si appella al passato – ad una età dell'oro o del bene – in un ciclo senza fine si passa alla visione di una storia come sviluppo, diversità, mutamento, come carminio verso la modernità.

Questa frase va infatti interpretata anche alla luce dell'orazione *De laudibus historiae* composta nello stesso periodo di tempo come prolu-

* PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. I, p. 80.

9 CARLO SIGONIO, *Opera omnia*, vol. III, col. 1002; cfr. McCuaig, *Carlo Sigonio*, p. 17. La lettera era diretta a ottenere l'aiuto di Panvinio per sottrarsi alle pressioni di discepoli-ammiratori polacchi che avevano strappato al Sigonio la promessa di scrivere sulla loro storia e proseguiva: «Io gli ho promesso di scrivervene, di gratia scusatemini o diffendetemini in una lettera per- cioche tengo molto conto di costoro, perche m'aman».

sione al suo corso di lezioni veneziano, presumibilmente 1559-60.¹⁰ Non è possibile dedicare a questo testo l'attenzione che meriterebbe; ma alcune intuizioni mi sembrano fondamentali e devono essere richiamate. Partendo dal riconoscimento della cultura classica della grammatica, della retorica, della poetica e della filosofia come base per la formazione dell'uomo e del cittadino, egli sostiene il primato della storia; è la scienza storica a distinguere l'uomo maturo dal fanciullo¹¹ perché soltanto con lo studio della storia possiamo capire le cose come sono: «Etenim si omnem nostram scientiam, tum veram scientiam esse dicimus, cum caussas in universum, cur aliquid ita sit, videntur posse reddere; universa autem omnia non nisi singulis rebus ante perceptis, ac diuturno studio collectis continentur: quis scientiam hanc, sine veterum notatione temporum, ac sine praeceptorum observatione hominum, aut sibi, aut aliis videbitur esse adeptus?». Nel tempo cambiano di significato e di senso le istituzioni, le leggi e le stesse parole, e senza la storia i governanti ed i governati non sono in grado di comprendere la realtà: «Quin etiam, ut quotidie in civitate iura, leges, magistratusque novos constitui cernimus, sic nomina etiam multa novari, quibus rerum illarum vis exprimitur, existimare debemus, ad quae imponenda ut non verborum explanatores, sed ipsi civitatis principes adhibentur: sic earum explicatio non a vocum, sed a rerum gestarum interpretibus requiritur».¹² Senza la storia non si può capire la grammatica e la filosofia, non si può difendere una causa e tanto meno gestire la politica, gli affari di guerra e di pace;¹³ la storia romana è particolarmente utile e da privilegiare perché è il fondamento delle istituzioni dei popoli italiani e in particolare di Venezia, erede privilegiata di Roma: «Hic leges, mores, iura sua concessio».¹⁴

¹⁰ Stampata a Venezia in una raccolta di sette orazioni nel 1560 con il n. 6 e ora in *Opera omnia*, vol. III, coll. 529-536.

¹¹ *Ibid.*, col. 530: «Ut enim pueros videmus, ob iudicii ac mends imbecillitatem, hominem ab homine, rem a re distinguere non posse: sic ille eos qui nullam gestarum rerum, nullam praeteritorum saeculorum animo comprehensam notionem tenent, iure viros negabat esse, quos praestare pueros intelligentia deceret».

¹² *Ibid.*, col. 531.

¹³ *Ibid.*, col. 533: «Quod si historiarum lecto vitum bonum informare potest, ergo non cadem poterit praeclearum etiam civem ac senatorem instruere? Etenim quis est, qui suam egregie capessere rem possit, cum genus ipsius republicae, cum caussas salutis, atque interitus eius ignoret? Aut quis est, qui optime civitati suae possit consulere, si neque maiorum leges, neque mores, aut instituta percaleat? Quisque denique utilem, ac salutarem de pace aut bello sententiam dixerit, nisi suae civitatis opes, nisi vicigalia, nisi pedescent, navalemque apparatus, nisi bellicas sociorum, atque hostium faciliates ante cognoverit?».

¹⁴ *Ibid.*, col. 535. In conclusione così Sigonio si rivolge ai suoi studenti: «Quamobrem vos

Il passaggio quindi, avvenuto negli anni sessanta, allo studio dell'età di mezzo con le ricerche che condurranno agli *Historiarum de regno Italiae libri XV* (1574) e agli *Historiarum de occidentali imperio libri XX* (1578) non rappresenta quindi una frattura ma la continuazione di un impegno storiografico e civile. Non per nulla i suoi guai incominciano a questo punto: quando applica la sua metodologia ed estende la sua curiosità alla più recente storia medievale la portata eversiva del suo approccio diviene evidente.

Le censure a lui rivolte su singole affermazioni contenute in queste opere non si possono comprendere se non su ciò che in esse è taciuto, sulla base cioè di un rifiuto complessivo da parte del potere di un metodo che unendo la storia al diritto minaccia di scardinare l'assetto esistente: penso quindi che le singole censure possano essere lette come la spia di una censura generale, non detta, sul metodo. Egli non viene infatti accusato soltanto di imitare Lorenzo Valla ed Erasmo da Rotterdam per l'uso della critica filologica e in particolare sulla donazione di Costantino o a proposito dell'immunità ecclesiastica, ma di attaccare il principio stesso della sacralità del potere, favorendo quindi le ribellioni, per avere affermato tra l'altro: «Liberi autem populi aversantur reges, quia liberi populi obediunt legibus, idest rationi, qui vero parent regi, obediunt voluntati, idest libidini unius plerumque pravi. Quare amens est, qui regem libertati anteponit».¹⁵

La condanna di queste tesi proviene principalmente dai difensori della monarchia papale, come ho già scritto e come riprenderò più avanti, ma occorre sottolineare il panorama politico più generale nel quale le censure sono inserite: l'opposizione alle idee del Sigonio non deriva soltanto dai censori romani, ma trova eco anche nei sostenitori della nuova dottrina della sovranità come *summa potestas* e nello stesso tempo sul fronte opposto tra i sostenitori delle vecchie oligarchie cittadine e dei privilegi. La sua *Historia Bononiensis*, a lui commissionata dal Senato cittadino nel 1568, fu bloccata, quando era già in corso di stampa, per molti anni (vide la luce, stranamente manipolata, nel 1578) non soltanto per le censure provenienti da Roma ma anche per l'opposizione di molti autorevoli cittadini (tra i quali certo anche il papa Gregorio XIII, Ugo Buoncompagni) che vedevano dimostrata la falsità del cosiddetto «privilegio teodosiano» (che si voleva concesso

da Teodosio I per intercessione di san Petronio) sul quale per secoli si era basata la leggenda dell'istituzione dello Studio.¹⁶ Alle obiezioni Sigonio rispondeva: «Ego Bononiensium historiam scribo, non laudationem»; la sua proposta storiografica si situava agli antipodi della storia dinastica o cittadina, di moda umanistica, al servizio del potere.¹⁷

Certamente la via verso la modernità da lui proposta risultò soccombente; mi sembra che sia inadeguato interpretare anche le polemiche di Jean Bodin, che lo legge e lo cita,¹⁸ come semplici dispute tra eruditi: Sigonio apre il discorso sulla cittadinanza romana e le magistrature tenendo d'occhio la «libertas» dei comuni italiani del medioevo, la trattatistica dei giuristi medievali, come Bartolo da Sassoferrato, sui confini del potere e sul problema del patto politico; Bodin finalizza la sua indagine storica al recupero della sovranità, della «summa potestas» da parte dello Stato moderno in rottura con la tradizione precedente.¹⁹

Nonostante questo o forse per questo mi sembra che si possa affermare che Carlo Sigonio esercitò un influsso sotterraneo ma ben visibile, particolarmente nello sviluppo delle dottrine sui limiti della regalità e del diritto di resistenza, nel repubblicanesimo europeo dei secoli XVII e XVIII: la diffusione europea del suo *De republica Hebraeorum* lo mette al centro di quel secolare dibattito di «politica biblica», la cui importanza è stata recentemente esplorata come una delle basi del costituzionalismo moderno sino ai Padri fondatori nella Nuova Inghilterra.²⁰

¹⁶ GINA FASOLI, *Appunti sulla «Historia Bononiensis» ed altre opere di Carlo Sigonio (1522-1584)*, «Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Rendiconti», LXI, 1972-1973, pp. 69-94; CLAUDIA BASTIA, *Per una ricostruzione delle vicende censorie dell'Historia Bononiensis di Carlo Sigonio*, «Schede Umanistiche», n.s., 1993, n. 2, pp. 99-113.

¹⁷ SIGONIO, *Opera omnia*, vol. III, p. 338.

¹⁸ Vedi le note (*ad indicem, sub voce*) nell'ormai classica edizione: JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, voll. 3, a cura di Margherita Isnardi Parente e Diego Quagliioni, Torino, 1964-1997.

¹⁹ Cfr. McCUAIG, *Carlo Sigonio*, pp. 224-250.

²⁰ *Politica biblica*, a cura di Lea Campos Boralevi e Diego Quagliioni (estratto da «Il Pensiero politico», XXV, 2002, pp. 365-521): tra questi saggi, tutti molto interessanti per il nostro tema, mi limito a citare VITTORIO CONTI, *Carlo Sigonio e il «De republica Hebraeorum»*, alle pp. 399-408; cfr. anche GUIDO BARTOLUCCI, *La teocrazia ebraica di Carlo Sigonio*, «Annali di storia dell'esegesi», XVII, 2000, pp. 487-502. Si è parlato anche di un suo possibile influsso sulla formazione del concetto di contratto sociale in Jean-Jacques Rousseau (cfr. McCUAIG, *Carlo Sigonio*, p. 183), ma se può essere dimostrata la conoscenza delle opere di Sigonio da parte di Rousseau è difficile, a mio avviso, cogliere qualsiasi collegamento diretto.

mecum simul in hoc praeclaro communis industriae curriculo ita Romanam historiam, ac prisca illa tempora retractabit; itaque leges, et iura populi bello paceque praestantissimi, me auctore celebrabit».

¹⁵ Cfr. PRODI, *Storia sacra*, p. 96.

3. STORIA SACRA E STORIA PROFANA

Ciò che interessa sottolineare in primo luogo è che noi troviamo il taglio giuridico-istituzionale anche nelle opere riguardanti la storia sacra. Anche l'interesse del *De republica Hebraeorum*, a parte la sua fortuna nella genesi di un nuovo modello storiografico di riflessione politica a cui si è accennato, sta nella visione della storia del popolo ebreo come un'evoluzione politico-istituzionale soggetta a mutamenti, trasformazioni e degenerazioni, dai patriarchi all'età di giudici, all'età dei re. Il mio accenno si ferma qui, ma desidero soltanto aggiungere che Sigonio non solo si espone nella difesa del governo della legge rispetto al dominio regale ma applica anche alla storia sacra lo stesso metodo, lo stesso sguardo che applica alla storia civile: il mondo degli uomini, della società e delle istituzioni, civili o religiose, è un mondo terrestre soggetto a cambiamenti che vanno colti non tanto nell'azione di singoli uomini — che si ripetono, nel bene e nel male, incessantemente — quanto nelle strutture, nelle leggi e nei costumi.

Non è sufficiente quindi, per definire il pensiero del Sigonio come indagatore della storia sacra, riprendere soltanto la tradizionale definizione ciccoroniana della storia come ricerca della verità, ma occorre comprendere che per lui tutta la storia è umana. Anche la narrazione che riguarda le vicende del popolo ebraico o del cristianesimo, è soggetta alla corruzione propria di ogni realtà umana: contro coloro «qui coelum terra miscere malunt» lo storico afferma la sua vocazione specifica a uno studio della realtà umana, profana o sacra che sia, soltanto in quanto dimostrata, senza confondere il piano della fede con quello terreno. Non mi sembra di aver mai letto un'espressione che meglio di questa preannunci un approccio parallelo a quello galileiano nello studio della storia: non si può affermare nulla che non sia dimostrabile con la lettura critica delle testimonianze che sono l'unico strumento per la conoscenza del passato.²¹ Al cardinale Guglielmo Sirlero, che lo rimproverava di aver scritto semplicemente nella *Historia Bononiensis* a proposito della morte di san Francesco «Assisi est mortuus» e non, in modo più pio, «migravit in coelum, aut quid simile», Sigonio rispondeva: «Dico homines vidisse Franciscum montem, ignorasse vero an migravit in coelum; nosse autem postquam Ecclesiae accedente auctoritate post aliquos annos in numero sanctorum est relatus».²²

²¹ Dal commento a Salpicio Severo, ed. 1581, pp. 168-169; cfr. Prodi, *Storia sacra*, p. 91.

²² Sigonio, *Opera omnia*, vol. III, col. 348.

Questa distinzione tra cielo e terra è ciò che permette al Sigonio di concepire una storia sacra ancora come storia della salvezza e non come opera controversistica o apologetica. La seconda motivazione che fa del Sigonio uno storico e non un semplice erudito è infatti la partecipazione convinta al progetto di rinnovamento religioso e culturale della diocesi di Bologna voluto dal cardinale Gabriele Paleotti negli anni immediatamente seguenti la conclusione del Tridentino. Già affrontando la biografia del vescovo di Bologna avevo trovato uno degli aspetti più interessanti sul versante culturale nella formazione di un nucleo di intellettuali — chierici, religiosi e laici — chiamati a collaborare ad una riflessione comune sui temi che il concilio di Trento aveva lasciato aperti sul piano culturale: dalla scienza naturale alla storia, all'arte figurativa, alla morale. Ho cercato in altri saggi successivi di indagare i riflessi di quest'approccio che ho definito «storico-stituzionale» per quanto riguarda in particolare la pittura del secondo Cinquecento ed altri aspetti. Tra i nomi più noti e impegnati il naturalista Ulisse Aldrovandi e, appunto, Carlo Sigonio, due intellettuali legati al vescovo da una lunga amicizia, risalente agli anni di formazione e di insegnamento universitari: cercai allora di cogliere l'evoluzione di questa iniziativa e di spiegare le ragioni del fallimento di questa linea pastorale-episcopale di fronte all'avanzata del centralismo romano.²³

La collaborazione tra gli intellettuali e il vescovo superò certamente i limiti di una consulenza amicale per assumere l'aspetto di un vero e proprio gruppo di lavoro — come diremmo nel linguaggio odierno —, un gruppo che volle superare lo schema dell'accademia da cui aveva preso le mosse per strutturarsi nel 1572 anche in una Società tipografica, al cui capitale parteciparono intellettuali e patrizi con moderna sensibilità culturale e imprenditoriale. In questo quadro Sigonio ricopre con molta consapevolezza un ruolo centrale assumendo il compito di costruire, accanto ai panorami della storia europea e di quella cittadina, una storia della Chiesa innestata nella Chiesa locale e una storia della salvezza capace di recuperare anche l'Antico Testamento e l'esperienza del popolo ebraico: una storia sacra che servisse come base storico-teologica alla riscoperta del valore della tradizione o, per meglio dire, delle tradizioni «quasi per manus traditae» (secondo la definizione tridentina) da generazione in generazione nel corpo vivente delle Chiese locali.²⁴

²³ Per il progetto nel suo complesso cfr. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. II, pp. 215-268, cap. XII (*Riforma religiosa e cultura*); ulteriori notizie su questi rapporti si trovano sparse anche in altri capitoli del volume a proposito di altri aspetti.

²⁴ Ricordo la intuizione di Federico Chabod a proposito del trionfo del modernismo: «Ri-

Non ripeto qui le singole tappe di questo cammino che parte dalla stesura di un «ufficio liturgico proprio» e di una vita di san Petronio (inserita poi nella collana delle *Vitae sanctorum* edita a Colonia del Surio), per approdare al progetto, iniziato nel 1572 (anche se uscito postumo soltanto nel 1586), del *De episcopis Bononiensibus libri V*. Si tratta di un'impostazione chiaramente orientata – come si evince dalla corrispondenza del Paleotti con Carlo Borromeo (che nello stesso tempo si batteva per salvaguardare il rito ambrosiano contro le pretese romane) – alla esaltazione della centralità del vescovo e della chiesa locale: tale proposta conseguì un successo almeno parziale a Milano, che riuscì a conservare il rito ambrosiano, ma fu repressa duramente a Bologna in quanto opposta al processo di uniformizzazione dei libri liturgici e della disciplina ecclesiastica.²⁵ Vi fu un momento in cui sembrò che questo progetto potesse raggiungere un significato per la Chiesa universale quando fu affidato al Sigonio il compito di redigere e pubblicare una storia ecclesiastica, ma esso naufragò per le opposizioni e le censure che a Roma formarono un blocco insuperabile: il cardinale Guglielmo Sirleto tenne per anni presso di sé la prima redazione inviata in esame e l'opera rimase inedita per un secolo e mezzo sino alla sua pubblicazione nel vol. III dell'*Opera omnia* dopo un difficile e contrastato recupero da parte degli editori milanesi (*Historiae ecclesiasticae libri XIV*): il compito fu affidato poi al più docile e sottomesso Cesare Baronio, che seppe interpretare la nuova spinta apologetica del papato controriformista per confutare Mattia Flacio e i centuriatori di Magdeburgo con i suoi *Annales ecclesiastici* (che non per nulla avrebbero dovuto chiamarsi all'inizio *Historia ecclesiastica controversa*).²⁶ Al di là dei singoli rimproveri mossi, ciò

volgimento profondo della mentalità del Rinascimento come della Riforma, al quale in ultima analisi collabora anche, almeno per un certo verso, la Controriforma cattolica, sanzionatrice del valore della tradizione, cioè della storia, contro il biblicismo dei riformatori, cioè contro il mito del momento unico della verità» (FEDERICO CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, 1967, p. 109).

²⁵ PAOLO PRODI, *Charles Borromée, archevêque de Milan et la papauté*, «Revue d'histoire ecclésiastique», LXII, 1967, pp. 379–411.

²⁶ Non riprendo le vicende relative al manoscritto della *Historia ecclesiastica* perché di esse ho già parlato in altra sede e ne ha già scritto anche William McCuaig. Poiché questi però accenna a due lettere del Sigonio al Baronio «inviting him to obtain the MS of three books of *Historia ecclesiastica* from Sirleto, read them, and give Sigonio his opinion» (*Carlo Sigonio*, p. 80) ritengo opportuno, per evitare il possibile equivoco della vulgata interpretazione di un Sigonio che sottopone la sua opera all'esame del Baronio e spontaneamente rinuncia a pubblicarla (cfr. la voce *Baronio Cesare* di Alberto Pincherle in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. VI, p. 472; CYRIAC K. PULLAPILLY, *Caesar Baronius Counter-Reformation Historian*, Notre Dame-London, 1975) riprodurre nella loro integrità queste lettere che nel mio saggio precedente (*Storia sacra*, p. 99) avevo appena citato.

che forse irritò maggiormente Roma furono i silenzi: in tutte le opere del Sigonio non si trova una parola finalizzata alla difesa del papato e della Chiesa romana contro i moderni eretici: l'unico accenno che ho trovato al luteranesimo è contenuto nella vita del vescovo Lorenzo Campeggi, inviato come legato in Germania «ad lutheranani haeresim compescendam, quae prioribus annis exarserat».²⁷

Il punto più interessante (non soltanto per me ma, ahimè, anche per i censori) fu certamente il tentativo di recuperare la storia della Chiesa primitiva e il rapporto con l'esperienza storica del popolo ebreo, la «republica Hebraeorum» definita come «insignis forma religionis christianae»²⁸ nella prefazione del Paleotti all'edizione commentata delle *Sacrae historiae* di Sulpicio Severo (1581), operazione culturale sviluppata nell'anno successivo con la pubblicazione del *De republica Hebraeorum* (1582). Come ho già notato nel presentare la prima di queste opere, nella lettera dedicatoria al cardinale Gabriele Paleotti Sigonio scrive chiaramente che si trattava di un progetto comune e che essa doveva

Bologna, 23 novembre 1579: «Già da molti di sono ho inteso da molti della molta virtù, et valore di Vostra Signoria, et specialmente dello studio che ella pone nella notizia delle cose ecclesiastiche, nella quale ella eccelle. Ond'io l'ho cominciata ad amare con quello affetto, che la virtù medesima si suole amare. Poscia di nuovo mi si è aggiunto un vincolo non dirò più stretto, ma più particolare ad amarla. Poiché io per lettere d'amici ho inteso, come ella per sua cortesi mi ama, et loda le mie scritture con tutto che poco meritevoli del testimonio suo. Il che ultimamente mi è stato confermato dal signor Agostino Cusano. Onde io sono stato forzato a scriverle queste quattro parole per ringraziarla, et farle sapere, che tutto ciò mi è stato sopra modo grato. Perciocché premio maggiore non aspetto dalle mie fatiche, che un testimonio così honorato come il suo. Per la qual cosa voglio pregarla a ricevermi come suo, o come dedito alle medesime arti, o come beneficiato da lei, o come naturalmente amico a tutti i pari suoi. Desidero sapere se per avventura monsignor illustrissimo Sirleto le avesse mostrati tre libri più tosto bozzati, che scritti da me dell'Historia ecclesiastica, et ciò che ne le pare liberamente, come tra christiani, et amici si de' procedere, et all'incontro le offerisco ciò che io posso per se e per gli amici suoi. Le bacio la mano».

Bologna, 18 dicembre 1579: «Io non voglio che procediamo fra noi, come si suole fra i più, con dissimulazioni socratiche, abbassando noi medesimi, et inalzando l'amico per modo di creanza; ma parliamo alla reale. Senta pure, come ella vuole di se medesima; et se ella ha così fatta opinione di me, o vera, o falsa che sia, me ne rallegro molto. Perciocché questo è il premio delle fatiche nostre, per mio giudizio sufficientissimo, con tutto che non seguitasse altro comodo, che la buona opinione. Perciocché stimò adunque oltremodo il giudizio di Vostra Signoria, desidero, che ella si faccia dare in mio nome da monsignor illustrissimo Sirleto quei miei tre libri dell'Historia ecclesiastica, et gli legga. Et più si degni avvisarmi in generale, et in particolare ciò che gli pare, che si debba in essi alterare per migliorarli. Et di questo gli terrò obbligo in eterno; pregandola a comandare anche a me in che io spenderò volentieri ogni opera, et studio mio. Le bacio la mano» (CESARE BARONIO, *Epistolae et opuscula*, ed. Raimondo Alberici, vol. 3, Roma, 1759–1770, vol. III, pp. 137–139).

²⁷ CARLO SIGONIO, *De episcopis Bononiensibus*, Bologna, 1586, p. 228.

²⁸ Proposizione giudicata formalmente eretica dai censori: «Ut iacent verba propositio haeretica» (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Vat. Lat. 6207, f. 67).

scrivere soprattutto per la formazione dei giovani e del clero anche come testo per l'esame di ammissione agli ordini sacri (cosa che scandalizzò e preoccupò in modo acuto i censori che forse avrebbero tollerato maggiormente un lavoro filologico rivolto alla ristretta schiera degli eruditi): «Quamobrem recte prudentia vestra, brevium eius aliquod ex immenso illo utriusque Testamenti corpore conquistavit, quo studiosa inventus omnia ab Adam usque ad Christum, id est a peccato ad salutem in ipsis populi gesta quasi in unam tabulam conlata conspiceret».²⁹

Al di là dell'interesse per l'influsso che l'analisi del modello ebraico ebbe nel pensiero politico dei secoli successivi, a cui ho già accennato, qui desidero soltanto richiamare, per concludere, due cose. Da una parte questa esplorazione storica non può non essere collegata con lo scottro avvenuto nella seconda metà degli anni sessanta tra il cardinale Rinaldo Ossola (il senatore Camillo suo fratello fu sottoposto a processo e teneporaneamente deposto) ed il commissario pontificio Angelo Antonio Amati, inviato da Pio V per sovrintendere all'eliminazione della comunità ebraica di Bologna.³⁰ In secondo luogo questo tentativo si inserisce nello sforzo di rivalutare la cultura ebraica e biblica nel suo complesso come base della formazione teologica: non soltanto come strumento per la formazione dei preti (ricordiamo che a Bologna il primo tra tutti i libri che ogni curato doveva possedere era la Bibbia³¹), ma anche con l'inserimento nell'università di Bologna dell'insegnamento della lingua ebraica e dell'esegesi biblica.³² La esplicita richiesta del vescovo (santa bisogno di uno che insegnasse la lingua ebraica) si scontra con Roma che riteneva pericolosa l'istituzione di una scuola storico-esegetica centrata sullo studio dell'Antico Testamento e sulla storia del popolo ebraico.³³ Ricordiamo che negli stessi anni il secondo grande intellettuale che faceva parte del gruppo bolognese, il naturalista Ulisse Aldrovandi, aveva lavorato ad un «index rerum naturalium sacrae Scripturae» o «Theatrum biblicum naturale»³⁴ che pure mentirebbe una qualche at-

tenzione. In generale mi sembra di dover ricordare che accanto al fenomeno della esclusione del comune cristiano dalla lettura della Bibbia volgare, illustrata da Cighiola Fragnito,³⁵ andrebbe studiata l'esclusione dello studio della Bibbia dalla cultura teologica e universalista in generale e in particolare l'espulsione di fatto della Legge, dell'Antico Testamento dalla teologia morale come scienza del comportamento.

4. CENSURA E DISCIPLINAMENTO

La lettera di un anonimo consultore del giugno 1578 (che si riferisce quindi alle opere del Sigonio allora in composizione riguardanti la tarda antichità e il medioevo) dopo averne denunciato gli errori a proposito della donazione di Costantino, del primato papale e di tanti altri punti così concludeva: «Vorrei che in questi miseri tempi si osservasse questo in esaminare bene li libri, et trattati, et levare tutte quelle parole che possono corrompere le anime et etiamdio gli orecchie di giovani e putti».³⁶ Quest'espressione mi sembra ben riassumere il senso di tutti gli ostacoli opposti e di tutte le censure rivolte agli scritti dello storico modenese. Non sto qui a riprendere i singoli temi che ho già esemplificato nello studio precedente a proposito del commento a Sulpicio Severo: i censori insistono su osservazioni generali, sulla mancanza di un linguaggio cattolico, contrapposto al linguaggio storico del Sigonio; nei suoi scritti manca la «ratio temporum et personarum» e qualsiasi preoccupazione controversistica in difesa dei nuovi dogmi tridentini, anzi egli af-

genesi dell'opera: «Cum mense septembri (1584) elapso me contulissim ad Covarram mon-tem ad illustrissimum et reverendissimum cardinalium Paleotum, cum ab eo accessus essent pradio in varios incidissimus sermones, forte fortuna incidimus in locum divi Augustini lib. 2 ubique per aliquot dies recitatis causa cum Ampliudine eius moram traxissent, et cum a pradio in varios incidissimus sermones, forte fortuna incidimus in locum divi Augustini lib. 2 de lapidibus et metallis, herbis atque arboribus, animalibus et aliis quae ad ipsam geographiam spectant, cum multae difficultates in eis sint. Unde hac auctoritate impulsus illustrissimus cardinalis Paleotus multis rationibus conatus est mihi persuadere, praesente etiam domino Antonio Cigante Forsemproptensi viro undequaque doctissimo» (cfr. *Catalogo dei manoscritti di U. Aldrovandi*, Bologna, 1907, pp. 55-57).

³⁵ Cicuola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Santa* (1471-1605), Bologna, 1997.

³⁶ Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Vat. Lat. 3455, ff. 9-14; si tratta di copia covea senza indicazione del destinatario (certamente un cardinale) e senza firma dello scrivente, appartenente senza dubbio al circolo della Congregazione dell'Indice, dato l'inciso: «il maestro del Sacro Palazzo m'ha detto che non li piace, che se dichi episcopo Romano Petri principis apostolorum vicario, ma che si debbi dire Petri principis apostolorum successor».

²⁹ Cfr. Prodi, *Storia sacra*, p. 81.

³⁰ Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. II, pp. 200-202; cfr. ora *Verso l'epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo*, a cura di Maria Giuseppina Muzzarelli, Firenze, 1996.

³¹ Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. II, p. 155.

³² *La cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento* (Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000), a cura di Mauro Perani, Firenze, 2002.

³³ Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. II, p. 202.

³⁴ Sono due voluminosi volumi conservati tra i manoscritti di Ulisse Aldrovandi, rispettivamente di ff. 405 e 420; nell'appendice alla prefazione del primo (ff. 5v-6r) si parla della

ferma che è meglio essere eretici che accusare un eretico «non bono animo». Il nucleo delle obiezioni verte certamente sull'ecclesiologia e sul papato; non bisogna dare agli eretici moderni alcun arma che possa mettere in cattiva luce la Chiesa romana e indebolire il potere temporale e spirituale del papa o la immunità ecclesiastica. Ciò che rende particolarmente interessanti queste censure è il fatto che non si tratta di una difesa contro attacchi provenienti dall'esterno ma di un'opera di prevenzione e di controllo occulto non rivolto tanto ad eresie da combattere quanto ad impedire all'interno del mondo cattolico la maturazione di tesi ritenute storicistiche ed episcopaliste: al Sigonio si rimprovera infatti da una parte di non leggere la storia e la Scrittura con gli occhiali della *professio fidei Tridentina* senza tener conto delle necessità controversistiche del momento e dall'altra parte di dare dello stesso concilio di Trento una lettura basata sulla Chiesa locale ben diversa da quella data da Roma. Per questo un fatto altrettanto importante delle censure e troppo trascurato dagli storici più recenti è il sequestro per ordine esplicito del papa Gregorio XIII di tutte le scritture lasciate dal Sigonio all'atto della sua morte improvvisa e abbastanza prematura, a qualsiasi stadio di redazione fossero esse pervenute.³⁷

Il pericolo combattuto è dunque quello della formazione all'interno del mondo cattolico di un'ecclesiologia e di una cultura alternativa che poteva essere tanto più pericolosa in quanto aveva alle spalle figure rappresentative come il cardinale Gabriele Paleotti. Non per nulla questi negli stessi anni aveva ripreso in mano il suo diario del concilio di Trento per rielaborarlo: come ho già raccontato in altra sede l'eredità letteraria del Paleotti, così come era capitata a quella del Sigonio, fu alla sua morte requisita da Roma e "secretata" per secoli sino alla edizione dei suoi diari conciliari da parte di Sebastian Merkle nel 1931 nel III volume del *Concilium Tridentinum*. Né il Sigonio, né tanto meno il Paleotti figurano tra gli autori formalmente condannati o sottoposti all'esame della Congregazione dei libri proibiti: si provvide soltanto a ostacolare ufficiosamente la stampa e poi, con interventi diretti dei pontefici, a mettere sottochiave tutta la produzione manoscritta. Proprio con questi sequestri e non soltanto con le condanne della Congregazione dell'Indice, si cercò di soffocare all'interno del mondo cattolico ogni interpretazione alternativa al Tridentino: quando alcuni decenni dopo Paolo Sarpi pubblicò la sua *Istoria* questa assunse la forma di un attacco

esterno al quale il cardinale Sforza Pallavicino poté opporsi sul piano apologetico come ad un avversario della cattolicità considerata come un blocco omogeneo: le alternative interne al mondo cattolico erano state non soltanto perseguitate ma fatte scomparire, almeno alla superficie.

5. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

A conclusione del saggio del 1977 scrivevo che nell'*affaire* Sigonio si erano affrontate per l'ultima volta la riforma cattolica e la controriforma e che sotto la pressione della controriforma romana diviene impossibile progettare e realizzare una «storia sacra» concepita non solo come ricerca intellettuale ma come parte integrante della formazione umana e cristiana: «Mentre era ancora possibile almeno nelle menti di coloro che, come il Sigonio, erano ancora collegati al travaglio politico e religioso dell'umanesimo, la compresenza e la organica complementarità tra una 'storia sacra' e una 'storia civile', il divorzio tra la storia ecclesiastica e la storia secolare diviene inevitabile perché derivante dalle nuove premesse di partenza, dalla subordinazione al nuovo rapporto tra potere politico e potere religioso». Questa affermazione, che portò in quegli anni ad una presa di distanza nei miei confronti da parte del mio maestro Hubert Jedin,³⁸ mi pare ancor oggi valida. Ciò che secondo me rimane ancora molto da indagare è il peso che questo torrente, che scompare ma non muore e continua a fluire nelle viscere sotterranee del mondo cattolico, ha avuto nei secoli successivi.

Guardando all'indietro se vedo la mia piccola storia sovrapposta a questa grande storia non posso che unire al nome di Hubert Jedin il nome dell'altro mio maestro di quegli anni Delio Cantimori. Partendo dalla distinzione tra riforma cattolica e controriforma da una parte e dall'altra dalla distinzione tra il cristianesimo radicale (che possiamo anche chiamare ereticale nella sua espressione) e le Chiese nate dalla Riforma, ci è stata data nel corso degli anni cinquanta la possibilità di superare gli schematismi che avevano caratterizzato la storiografia precedente e ci è stato permesso di comprendere il ruolo intrecciato e complesso delle Chiese e delle minoranze religiose nella genesi della modernità. Per questo è divenuto centrale il problema del rapporto

³⁷ Abbiamo soltanto il documentato saggio di PIETRO PIRRI, *Gregorio XIII e l'eredità della biblioteca di Carlo Sigonio*, in *Studi in onore di Armando Petrucci*, Milano-Roma, 1969, pp. 89-96.

³⁸ PAOLO PRODI, *Il binomio jediniiano «riforma cattolica e controriforma» e la storiografia italiana*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VI, 1980, pp. 85-98.

editori milanesi furono costretti a rinunciare alla dedica dell'*Opera omnia* al pontefice Benedetto XIII perché il Sigonio era ritenuto ancora pericoloso «per le cose che quest'autore dice contro la Santa Sede», ma non rinunciarono a rivendicare la sua ortodossia: per essi non si trattava certo di una rivalsa apologetica ma di affermare che certe radici della modernità affondavano nel mondo cattolico anche se erano state oscurate. Grazie al loro progetto il pensiero del Sigonio continuò a produrre frutto nell'età dell'illuminismo o, per meglio dire, degli illuminismi.³⁹ Forse l'uso di questo plurale può aiutarci ad avere una visione più elastica e composita: del resto una recente raccolta di saggi usa provocatoriamente nello stesso titolo il termine di «cattolicesimi» a proposito della realtà settescentesca.⁴⁰ Ancora Cesare Balbo richiama un secolo dopo l'importanza del «metodo vecchio italiano» di Carlo Sigonio, Gianvincenzo Gravina e del Muratori nel recuperare delle tradizioni antiche, dell'esperienza giuridico-istituzionale, patrizia e repubblicana, in funzione delle progettazioni costituzionali moderne, in opposizione ad uno storicismo onnivoro costruito sulle nuove ideologie centrate sul corpo politico e l'anima collettiva.⁴¹ E molto duro il mestiere dello storico scriveva Sigonio protestando contro le censure alla sua *Historia Bononiensis* a proposito delle pretese della Chiesa romana su Carpi: «Carpi erat cum Mutinensium ex chronicis; nec semper eodem statu res fuerunt; aliquin totus occidens est Ecclesiae, et qui hoc negarit donationi Constantini detraheret. O rem durum scribere historiam!».⁴² Rilleggendo questi vecchi appunti mi sembra di aver riletto anche il nostro percorso di questi ultimi decenni, anche se ora i luoghi dove il potere si nasconde sono

³⁹ Filippo Angelini a Ludovico Muratori, dicembre 1732: «Tanti sono stati li mali ufficii de' miei malevoli, e tanti rumori fatti da più cardinali, e prelati, e in particolar, contro le opere del Sigonio, facendo vedere non potersi accettare la dedica del papa per le cose che quest'autore dice contro la Santa Sede, di cui ne hanno formato un foglio, e Sua Santità ha dovuto ritirare l'accettazione di quella dedica che con tanto piacere ed impazienza aspettavo; mi fa dunque scrivere che qualunque altra cosa ove non siano cose disgiunte per la Santa Sede, sarà da lui ben volentieri accettata» (Ludovico Antonio Muratori, *Carteggio*, vol. III, *Carteggio con Filippo Angelini*, a cura di Carlo Vianello, Firenze, 1976, p. 448).

⁴⁰ Paola Visiada, *Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi*, Milano, 2002.

⁴¹ Cfr. Furvio Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. 2, Roma, 1995, vol. I, p. 399, a proposito delle *Meditazioni storiche* di Cesare Balbo (Firenze, 1855, il curatore di Johannes Nicolai (a Helmsstedt nel 1686, e a Leiden nel 1701), scriveva: «Neque ignoraveram hoc sibi operae dudum assumisse Johanne Nicolai: sed ab homine factionis acatholicae spurcatam atque infectam orthodoxi Sigonii industriam nemo est qui negare possit». Gli

⁴² Sigonio, *Opera omnia*, vol. III, p. 350; cfr. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. II, p. 254.

con il potere, del ruolo della confessionalizzazione e del disciplinamento nel primo Stato moderno: un certo modello di modernizzazione quale la politica si è ideologizzata inglobando o identificandosi con la Chiesa, modello del quale, a mio avviso, la monarchia papale è stato un prototipo: unione del sacerdozio alla regalità, del potere politico con quello religioso, della «praecipio» con la «instructio», secondo la celebre denuncia contenuta nei ricordi di Francesco Guicciardini sulla violenza «doppia» dei preti per l'uso congiunto delle armi spirituali e di quelle temporali.

La monarchia papale è stata travolta dallo stesso Levitano che essa stessa aveva suscitato rivendicando il controllo non soltanto dei comportamenti esterni ma anche del pensiero e della *fides* dell'uomo occidentale. Gli Stati che hanno ereditato questa nuova politica con il controllo delle Chiese dei loro territori si sono trasformati a loro volta, con percorso secolare, in Chiese, approdando poi alla nuova religione della nazione.

Questo non è stato un percorso unico ed omogeneo dell'intero Occidente, ma ha lasciato sopravvivere (per la concorrenza tra gli Stati e le confessioni religiose, per la sopravvivenza delle esigenze universalistiche del cattolicesimo romano, per le testimonianze del cristianesimo radicale) quel dualismo tra sacro e potere che costituisce la vera identità storica dell'Europa. Sono rimasti aperti quindi molti cammini per la contestazione del potere, cammini in cui la storiografia ha continuato a dividersi tra il compito affidatole dal potere — di solito ben retribuito in prestigio e ricchezza — di contribuire alla formazione del suddito-cittadino come obbediente e devoto (sostituendo i vecchi catechismi con la storia patria e l'educazione civica) e il ruolo opposto della storia come scienza, critica razionale, della società e strumento di demistificazione degli *arcana* del potere: ruolo di solito non altrettanto ben accolto e protetto.

Per quanto riguarda concretamente il nostro Sigonio l'edizione settescentesca delle sue opere e delle censure allegate, con la partecipazione appassionata di Ludovico Antonio Muratori, ci sembra una cartina di tornasole molto importante per individuare anche all'interno del mondo italiano le radici di un'esperienza culturale che ha fertilizzato l'intera Europa. Nella prefazione al primo volume dell'*Opera omnia* Filippo Angelini, ricordando le allora recenti edizioni del *De republica Hebraeorum* a cura di Johannes Nicolai (a Helmsstedt nel 1686, e a Leiden nel 1701), scriveva: «Neque ignoraveram hoc sibi operae dudum assumisse Johanne Nicolai: sed ab homine factionis acatholicae spurcatam atque infectam orthodoxi Sigonii industriam nemo est qui negare possit». Gli

molto più difficili da definire. Era una sfida in una duplice direzione perché, come scriveva Muratori nel suo schizzo biografico, Sigonio amava tanto la verità «ut si eam ulla in re sibi agnoscere visus fuisset, ab ea nullis machinis, nec praece, nec praemio, illum dimovere potuisses».⁴³

⁴³ SIGONIO, *Opera omnia*, vol. I, p. xxii.

ELENA VALERI

Fondazione Michele Pellegrino - Torino

L'ITALIA TRAVAGLIATA
DELL'INQUISITORE UMBERTO LOCATI (1503-1587)

Nell'Italia stabilizzata dalla pace di Cateau Cambrésis l'interesse storiografico per la penisola appariva drasticamente ridimensionato rispetto all'ondata di riflessione storica suscitata, nel cinquantennio precedente, dalle invasioni straniere.¹ Si è parlato, di volta in volta, di una sorta di ripiegamento verso la storia di altri paesi europei,² di una maggiore attrazione per la storia universale o, viceversa, di un *revival* della storiografia municipale,³ o, infine, di «un'epoca senza storia».⁴ «L'Italia (come anche si suol dire) allora, stanca, si riposava; — scriveva Benedetto Croce — ed è una bella e auguriosa metafora, per dire che non era proprio finita e morta».⁵ Non diversamente si presentava la penisola agli occhi dei contemporanei, se Paolo Sarpi non esitava a ritrarre l'Italia dei primi anni del XVI secolo «in una quiete, anzi ozio tanto profondo, che non somministra materia alcuna da scrivere. [...] che non solo ci tien lontani dalle novità, ma anco dalli disegni e pensieri, di maniera che anco li scrittori delle gazzette non hanno altra materia se non qualche

¹ Sulle guerre d'Italia nella riflessione storiografica coeva si veda il quadro, tuttora il più ampio, offerto da ERIC COCHRANE, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London, 1981, pp. 163-197.

² BENEDETTO CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, 1967⁵, pp. 99-138; RUDOLF VON ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, trad. it. Torino, 1970, p. 311; GIUSEPPE GALASSO, *Aspetti della storiografia italiana tra Rinascimento e Età barocca*, in Id., *Dalla "libertà d'Italia" alle "preponderanze straniere"*, Napoli, 1997, pp. 374-396, cfr. p. 380.

³ E. COCHRANE, *Historians and Historiography*, pp. 213 sgg.; ma si veda anche, dello stesso autore, *The Transition from Renaissance to Baroque. The Case of Italian Historiography*, «History and Theory», XIX, 1980, pp. 21-38.

⁴ GIUSEPPE GALASSO, *L'Italia come problema storiografico*, in *Storia d'Italia*, diretta da Giuseppe Galasso, vol. I/1, Torino, 1979, pp. 151-154.

⁵ CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, p. 47.

a Venezia nel 1576.¹³ L'interesse per questa storia della penisola deriva oltre che da un titolo così affascinante e impegnativo, in un tempo in cui – è stato detto – «imperversavano la vanagloria e l'interesse municipale»,¹⁴ anche dalla singolare fisionomia del suo autore, già noto agli studiosi del Cinquecento italiano più per la sua intensa attività di inquisitore che per il suo impegno di storico.¹⁵ Un binomio, quello di storico e inquisitore, che aveva suscitato qualche perplessità presso i contemporanei, come dimostrano le parole dello storico e vescovo di Nocera Paolo Giovio il quale, in una lettera dell'aprile 1543 indirizzata al cardinale Alessandro Farnese, alludeva ambigualmente alla doppia occupazione dell'inquisitore di Bologna Leandro Alberti, impegnato in quegli anni in una vasta ricerca storico-geografica sulla penisola:¹⁶ «Io lavorarò sopra il vostro libro *de imperiis* – informava Giovio – perché le carezze che Vostra Signoria reverendissima e illustrissima mi fa me farebbero passare per il bucco delle serrature come fanno le ribalde strighe di fra Leandro, dolce cosmografo e brusco inquisitore, leccardo de l'arrostito di carne umana *ad odorem suavitatis* delle dote infiscalabili». ¹⁷ Con sarcasmo Paolo Giovio, anch'egli alle prese con la stesura di una storia dei suoi tempi, manifestava senza remore al suo protettore farnesiano una presa di distanza dall'esperimento di Alberti che voleva con-

¹³ UMBERTO LOCATI, *Italia travagliata novamente posta in luce, nella qual si contengono tutte le guerre, sedizioni, pestilentie et altri travagli*, Venezia, 1576, edizione cui faremo riferimento per le citazioni che seguiranno.

¹⁴ CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, p. 137.

¹⁵ Su Locati inquisitore si veda ANGELO MERCATI, *I costituti di Niccolò Franco (1568-1570) dinanzi l'Inquisizione di Roma esistenti nell'Archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano, 1955, pp. 13 e 66; ADRIANO PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina. Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani, L'Aquila-Roma, 1984, pp. 615-647; ID., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996, ad indicem; GUNO DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, 1999, ad indicem; MASSIMO FIRPO, DARIO MARCATTO, *I processi inquisitoriali di Pietro Camesecchi (1557-1567)*, voll. 2, Città del Vaticano, 1998-2000, vol. II, ad indicem.

¹⁶ Per un profilo biografico di Leandro Alberti cfr. la voce curata da Abele L. Redigonda in DBI, vol. I, pp. 699-702; per un approfondimento del rapporto tra scrittura storica e attività predicatoria e inquisitoriale si vedano le ricerche più recenti di MARIA BOLOGNANI, *Leandro Alberti storico di Bologna fra coscienza umanistica e pedagogia domenicana*, in *La memoria e la città. Scritture storiche tra medioevo ed età moderna*, a cura di Claudia Bastia e Maria Bolognani, Bologna, 1995, pp. 601-629; GIANCARLO PETRELLA, *Nella cella di fra Leandro: prime ricerche sui libri di Leandro Alberti umanista e inquisitore*, in *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di Edoardo Barbieri e Danilo Zardin, Milano, 2002, pp. 85-135; ADRIANO PROSPERI, *Leandro Alberti inquisitore di Bologna e storico dell'Italia*, in *Descrizione di tutta Italia di fra Leandro Alberti*, riproduzione anastatica dell'edizione 1568, Bergamo, 2003, pp. 7-26.

¹⁷ PAOLO GIOVIO, *Lettere*, voll. 2, a cura di Giuseppe Guido Ferrero, Roma, 1956, vol. I, p. 312 (la lettera è datata Bologna, 4 aprile 1543).

ciliare umanesimo e difesa dell'ortodossia, negli anni in cui si consumava la lotta tra due diverse proposte di organizzazione e di controllo della società cristiana.

In questa prospettiva, prima di entrare nel merito dell'opera, è opportuno fornire qualche tratto della carriera ecclesiastica del suo autore, per comprendere meglio quale rappresentazione della storia della penisola fornisse un uomo che giorno dopo giorno quella storia concorreva a determinare nelle stanze del Sant'Uffizio.¹⁸ Entrato giovanissimo nell'ordine domenicano di Piacenza, Umberto Locati trascorse gli anni successivi all'ordinazione sacerdotale e al completamento degli studi in teologia e in diritto canonico, viaggiando per i conventi dell'ordine nell'Italia centro settentrionale con il compito di insegnare ai novizi e di svolgere ispezioni, e avendo modo di assistere a diversi avvenimenti della storia politico-militare del primo Cinquecento, di cui avrebbe dato testimonianza nelle sue opere storiche. Si trovava a Genova, nel 1528, quando Andrea Doria, accordatosi con Carlo V, liberò la città dai francesi; ad Alba nell'estate del 1542 la notte in cui, rotta una tregua decennale, i francesi ingaggiarono alle porte della città una dura battaglia contro gli imperiali; a Casale, nel gennaio 1557, in occasione di un altro noto episodio delle «guerre horrende de Italia». ¹⁹ A uno di questi viaggi risaliva, molto probabilmente, anche l'incontro di Locati con un confratello quasi coetaneo, Michele Ghislieri, in quegli anni lettore di teologia e insegnante presso alcuni conventi dell'ordine domenicano, tra cui quello di Alba di cui detenne il priorato, e alcuni anni dopo asceso al soglio pontificio con il nome di Pio V.²⁰

Le prime responsabilità ecclesiastiche giunsero per frate Umberto durante il pontificato di Paolo IV Carafa. Inquisitore di Pavia nel 1558 e di Piacenza nel 1560,²¹ fu coinvolto in un clamoroso caso di devozione popolare, presto trasformatosi in una questione complicata e controversa che mobilitò e divise le autorità ecclesiastiche e politiche

¹⁸ Per una ricostruzione della vicenda biografica di Locati attraverso le testimonianze autobiografiche e la scarsa documentazione esistente, rinviando a SIMON DITCHFIELD, *Umberto Locati O.P. (1503-1587): inquisitore, vescovo e storico (profilo bibliografico)*, «Bollettino storico piacentino», LXXXIV, 1989, pp. 205-221.

¹⁹ LOCATI, *Italia travagliata*, pp. 203r, 208r, 213v.

²⁰ Sulla vicenda biografica di Pio V esiste una vasta bibliografia; in questa sede ci limitiamo a segnalare la voce curata da Simona Feci in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 2000, pp. 160-180, cui rinviamo anche per la ricca appendice bibliografica; sull'incarico di priore di Alba si veda anche GIROLAMO CATENA, *Vita del gloriosissimo papa Pio V*, Roma, 1587, p. 3.

²¹ POGGIALI, *Memorie per la storia letteraria di Piacenza*, p. 235: «Un dovizioso capitale di dottrina trovandosi in lui accoppiato ad una singolare integrità di costumi e ad un magnanimo zelo per la purità della cattolica fede, che manifestò singolarmente nell'esercizio dell'apostolica predicazione, gli fruttò la ragguardevole carica di inquisitore prima in Pavia e poscia in Piacenza».

della città, fino al coinvolgimento del duca Ottavio Farnese e dell'Inquisizione romana nella persona del cardinale Ghislieri, all'epoca dei fatti inquisitori generali. L'episodio, già noto agli studiosi come «la visione di Margherita»,²² si concluse, grazie al risolutivo intervento del Ghislieri, con la soppressione del culto sorto spontaneamente e la distruzione di un oratorio inizialmente autorizzato dal vicario vescovile, e mostrò un perfetto gioco di sponda tra il Ghislieri e il Locati, il quale alcuni anni più tardi ritenne opportuno narrare l'intera vicenda, a mo' di utile esempio, all'interno di una casistica posta a conclusione di un suo manuale di pratica inquisitoriale destinato a una notevole fortuna e dedicato a Pio V.²³ La vicenda si inseriva in una fase delicata della vita religiosa della città di Piacenza, che tra gli anni cinquanta e sessanta del XVI secolo divenne teatro di numerosi processi e condanne per eresia e di un'accesa capacità di controllo inquisitoriale culminata nel 1564 con «l'orribile spettacolo» — annotava l'erudito piacentino Pogghiali — del rogo di un notaio arso vivo come eretico recidivo.²⁴ Un'esigenza di rigore inquisitoriale sostenuta dal duca Ottavio Farnese, ma avversata dalla popolazione, protagonista di episodi di reazione e di ostruzionismo che alcuni anni prima avevano portato a un interesse — mento del gran cancelliere di Milano Francesco Taverna, spinto dalle proteste a richiedere all'inquisitore l'elenco dei nomi degli eretici corredato dalla descrizione degli indizi a loro carico.²⁵

Era possibile ravvisare un'eco di quel trascorsi nella prima opera storica del Locati, il *De Placentinae urbis origine, successu, et laudibus*, edita proprio nel 1564.²⁶ A questi avvenimenti alludeva probabilmente l'in-

²² Adriano Prosseri, *Madonne di città e Madonne di campagna*, pp. 623-636.
²³ Si tratta dell'*Opus quod iudiciale inquisitionum dicitur*, pubblicato per la prima volta a Roma nel 1568 e ridito ivi nel 1570 con una dedica a Pio V, già presente nelle prime intenzioni dell'autore, come dimostra una versione manoscritta dell'opera corredata di una prefazione «a Michele Ghislieri», data agosto 1565. Piacenza, Biblioteca Comunale, *Pallastrelli* 212.
²⁴ Pogghiali, *Memorie storiche della città di Piacenza*, vol. X, p. 26.
²⁵ Federico Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, 1971, pp. 355-356 e 435-437; ripreso da Franco Mourari, *Il cardinal teologo Beato Paolo Burali e la riforma indiana a Piacenza (1568-1576)*, Roma, 1957, pp. 34-35, e da Domenico Ponzi, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa*, in *Storia di Piacenza*, vol. III, pp. 336-338. Sulla interstificata azione repressiva da parte di autorità statali ed ecclesiastiche nello Stato di Milano negli anni sessanta si vedano Walter Cesarini Soreza, *Per la storia delle relazioni fra Stato e Chiesa nel Ducato farnesiano di Parma e Piacenza*, «Archivio storico lombardo», XLIX, 1911, pp. 355-380; Mario Baccicchi, *Politica, amministrazione e religione nell'età dei Bonomi*, in *Storia di Milano*, vol. X, Milano, 1957, pp. 260-261; Giovanni Sionkorotto, *Lo Stato di Milano nell'età di Filippo II. Dalle guerre d'Italia all'orizzonte confessionale*, in *Filippo II e il Meditteraneo*, a cura di Luigi Lotti e Rosario Villari, Roma-Bari, 2003, pp. 25-56.
²⁶ Crenonae, apud Vincendum Conctum, 1564. Le citazioni successive sono tratte dalla successiva edizione in volgare pubblicata nello stesso anno e dallo stesso stampatore col titolo *Cronica dell'origine di Piacenza*.

A Piacenza come a Parma,²⁷ per ragioni congiunturali, l'alleanza fra il trono e l'altare trovava un terreno particolarmente fertile in un misto di patnottismo cittadino, romano e cattolico, come in occasione della

trovo molto favorita et inalzata.

In questo giglio tutta odorifera nel mio stato convenevole mi conserva, et di cibi sapienti mi nutrice, et lontana da nemici mercede d'Ottavio prencipe mi difende, et in pace sotto il suo nome di micchissime gioie mi abbellisce, et sta bellissima pianura. Prima mi incominciarono i romani a nobilitare, havendo di qua scacciato i barbari, et de' lor propri cittadini per sua nobile colonia di bastioni, et da loro dotata di santissime leggi et amplissimi privilegi, mi ridue volte mi illustrarono. Da sommi pontefici poi ben circondata di mura et

avviata da Roma.²⁸

in questo giglio tutta odorifera nel mio stato convenevole mi conserva, et di cibi sapienti mi nutrice, et lontana da nemici mercede d'Ottavio prencipe mi difende, et in pace sotto il suo nome di micchissime gioie mi abbellisce, et sta bellissima pianura. Prima mi incominciarono i romani a nobilitare, havendo di qua scacciato i barbari, et de' lor propri cittadini per sua nobile colonia di bastioni, et da loro dotata di santissime leggi et amplissimi privilegi, mi ridue volte mi illustrarono. Da sommi pontefici poi ben circondata di mura et

avviata da Roma.²⁸

in questo giglio tutta odorifera nel mio stato convenevole mi conserva, et di cibi sapienti mi nutrice, et lontana da nemici mercede d'Ottavio prencipe mi difende, et in pace sotto il suo nome di micchissime gioie mi abbellisce, et sta bellissima pianura. Prima mi incominciarono i romani a nobilitare, havendo di qua scacciato i barbari, et de' lor propri cittadini per sua nobile colonia di bastioni, et da loro dotata di santissime leggi et amplissimi privilegi, mi ridue volte mi illustrarono. Da sommi pontefici poi ben circondata di mura et

²⁷ Locati, *Cronica dell'origine di Piacenza*, pp. 3-4.
²⁸ *Ibid.*, p. 14.
²⁹ Cf. Adriano Prosseri, *Dall'investitura papale alla sanificazione del potere. Appunti per una ricerca sui primi Farnese e le istituzioni ecclesiastiche a Parma*, in *Le corti farnesiane di Parma e Piacenza (1545-1622)*, voll. 2, a cura di Marzio A. Romani, Roma, 1978, vol. I, pp. 161-188.

«visione di Margherita» avevano mostrato di sapere bene i frati domenicani di Piacenza.³⁰ Alcuni anni più tardi, il piacentino Cornelio Musso, vescovo di Bitonto, in una lettera a Umberto Locati, commissario generale del Sant'Uffizio, lamentava la difficoltà di dare corso nella sua diocesi alla bolla *In coena domini*³¹ o di scomunicare qualcuno senza *exequatur*, e manifestava il suo «infinito cordoglio» nel vedere sfumare la speranza, avendo ridotto «il mio clero a laude di Dio [...], di ridur anco i laici a vita christiana et honesta».³² Il prelato, dopo avere dato notizia dell'allegrezza manifestata dal popolo di Bitonto, «poiche si vede fatta larga la strada sotto 'l nome del re di non ubbidir al vescovo né temer scomunicare»,³³ chiosava la sua epistola con un enunciato che voleva essere un principio generale: «L'armi ecclesiastiche è vero che sono pur troppo acute, che passano infino all'anima, ma è anco vero che non sono temute se non sono accompagnate dalla spada del re».³⁴

³⁰ Con l'intento di evidenziare le analogie con il brano di Locati citato nel testo, ci sembra utile riportare un passo tratto da un libello redatto in quei frangenti dal domenicano Pietro Martire Gattino e inviato al duca Ottavio Farnese, per dare pubblicità al caso e sottrarre così la sua conduzione alle autorità ecclesiastiche locali: «Vegga ciascuno [...] l'altre città, faccia paragone tra questa e l'altre e vedrà l'altre travagliate o in una maniera o in un'altra, questa sola nell'abbondanza e copia di ciascuna cosa, nell'esser esenta da ciascuna sorte di gravanza e nel godersi un principe mandatogli dal supremo choro degl'angeli, liberale, benigno, giusto, amator de' virtuosi, zelante dell'honor di Dio, protettor della santa Chiesa romana, nemico de' tristi e ch'ombra alcuna d'heresie non volle veder né udir nel suo Stato» (Pietro Martire Gattino, *Ragionamento del reverendo padre fra Pietro Martire Gattino di Vicenza dell'ordine di san Domenico [...] a nome degl'illustrissimi et eccellentissimi signori Farnesi, signori christianissimi e veri figliuoli della santa Chiesa romana nel caso della visione veduta fuor della porta di santo Lazzaro*, Bologna, 1561, cit. in PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna*, pp. 635-636).

³¹ Sui gravi conflitti giurisdizionali sorti a Napoli e a Milano con la pubblicazione della bolla *In coena domini*, si veda MASSIMO C. GIANNINI, *Tra politica, fiscalità e religione: Filippo II di Spagna e la pubblicazione della bolla «In Coena Domini» (1567-1570)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXIII, 1997, pp. 83-152.

³² BAV, *Borg. Lat.*, 300, cc. 375v-376r, cfr. c. 376r: minuta di Cornelio Musso a Umberto Locati, vescovo di Bagnorea e commissario del Sant'Uffizio di Roma, datata da Bitonto il 23 ottobre 1568. Sul Musso (1511-1574), celebre predicatore, francescano, vescovo di Bertinoro nel 1541 e di Bitonto nel 1544, si veda HUBERT JEDIN, *Der Franziskaner Cornelio Musso Bischof von Bitonto. Sein Lebensgang und seine kirchliche Wirksamkeit*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», XLI, 1933, pp. 207-275; GIOVANNI ODOARDI, *Fra' Cornelio Musso, OFM (1511-1574), padre oratore e teologo al concilio di Trento*, «Miscellanea franciscana», XLVIII, 1948, pp. 223-242, 450-478; XLIX, 1949, pp. 36-71; GABRIELE DE ROSA, *Il francescano Cornelio Musso dal concilio di Trento alla diocesi di Bitonto*, in *Id., Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal medioevo all'età contemporanea*, Roma, 1987, pp. 395-442; CORRIE E. NORMAN, *Humanist Taste and Franciscan Values. Cornelio Musso and catholic Preaching in sixteenth-century Italy*, New York, 1998.

³³ BAV, *Borg. Lat.*, 300, cc. 375v-376r.

³⁴ *Ibid.*, c. 376r.

La stessa ritrosia a lasciarsi «visitare et correggere» rilevata da Cornelio Musso nel popolo di Bitonto era riscontrabile anche nel popolo piacentino, come si evince da un brano della cronaca di Piacenza di Locati, in cui l'inquisitore si avvaleva della ricorrente metafora del corpo malato e della medicina amara, ma necessaria, per perorare le ragioni della causa domenicana e mostrare come egli intendesse il proprio ruolo sul terreno dogmatico e disciplinare ecclesiastico. Dinanzi alla richiesta di uno degli interlocutori a dire «qualche cosa de' domenicani» e a spiegare il motivo per cui i piacentini «sparlano di loro [...] chiamandoli Hercoli pomerii, li guatano in cagnesco» e dicono «che essi inquiscono, citano et più sottilmente che non richiede il giusto investigano», la risposta di Gigliata non lasciava spazio alla libera interpretazione: «Dal fonte puro non può scaturire se non acqua pura. [...] La luce che naturalmente rallegra et diletta l'occhio sano contrista sempre et offende il debole et infermo. [...] L'infermo, che non vuole essere curato, fugge il medico et aborrisce la medicina».³⁵

Negli stessi anni in cui Locati intensificava il suo impegno come inquisitore, partecipando in prima persona a numerosi e importanti processi, maturò dunque anche la scelta per la scrittura storica, che tuttavia non divenne mai una scelta esclusiva. Probabilmente egli scrisse le sue due opere storiografiche nello stesso torno di tempo, come dimostrerebbe anche l'annuncio fatto dallo stampatore della *Cronaca di Piacenza* nel 1565 dell'imminente uscita dell'*Italia afflitta*, che in realtà fu data alle stampe ben undici anni dopo.³⁶ È verosimile che un evento importante fosse sopraggiunto a rallentare e procrastinare la pubblicazione di questa storia della penisola data per imminente: un formidabile avanzamento in una carriera che ora diventava romana. Il 7 gennaio 1566 Michele Ghislieri salì al soglio pontificio e alcuni mesi dopo l'inquisitore piacentino fu chiamato a Roma dal papa che intendeva valersene come confessore e privato consigliere, oltre che promuoverlo alla carica di commissario generale del Sant'Uffizio e, nel 1568, nominarlo vescovo di Bagnoregio.³⁷ Quotidianamente impegnato nell'attività centrale e peri-

³⁵ LOCATI, *Cronica dell'origine di Piacenza*, p. 231.

³⁶ *Ibid.*, p. 394.

³⁷ Come narra nell'inedita orazione funebre in onore del Locati PIETRO MARIA CAMPI, *Ad Placentinos cives oratio* (Piacenza, Biblioteca comunale, Pallastrelli 169, c. 6r): «Decennio elapso communi omnium literatorum voto fuit inter sacros theologiae professores et Sancti Spiritus praefatos magnifice exoptatus; ubi nulli secundum profundissimos aperiebat sensus, obscuriora interpretabatur arcana et impiorum laqueos facili et doctrina et prudentia dissolvebat. Hinc ea re accepta beatissimus pontifex Pius V Umbertum accersitum a confessione sibi stare voluit sanctoque Inquisitionis muneris iudicem per omnes Christi fidelium civitates praefecit, ut falsissimam haereticorum turbam deprimeret atque funditus eradicaret»; cfr. anche POGGIALI, *Memorie per la storia letteraria di Piacenza*, p. 236; INNOCENZO TAURISANO, *Hierarchia ordinis praedicatorum*, Romae, 1916, p. 71.

ferica del Sant'Uffizio di Roma che, come è noto, negli anni del pontificato di Pio V conobbe un impulso tale da far apparire agli occhi dei contemporanei il rafforzamento precedente come «da scherzo».³⁸ Locati si dedicò alla più consona pubblicazione del suo manuale di pratica inquisitoriale, l'*Opus quod iudicale inquisitionum dicitur*, dato alle stampe nel 1568. Del suo lavoro stonografico sulla penisola Locati tornò ad occuparsi dopo avere lasciato, con la morte di Pio V nel 1572, la carica di commissario generale del Sant'Uffizio ed essere rientrato a Piacenza.³⁹

Ai diciannove libri che già componevano l'opera, ferma agli eventi del 1566, Locati ne aggiunse un ventesimo comprendente le vicende che si svolgevano nella penisola nel 1575. Quest'ultimo libro consisteva di sole due carte e sembrava colmare una lacuna in vista della pubblicazione piuttosto che offrire una narrazione, seppure sommaria, delle vicende degli ultimi anni. La presenza di un testo ultimato già alla fine degli anni sessanta sarebbe confermata anche dal rinvenimento di un manoscritto in lingua latina intitolato *Aerumnosae Italiae Umberti Locati Piacentini libri XIX*. Nel codice, ricco di annotazioni a margine, il racconto della storia della penisola arrivava sino all'anno 1567. Dopo uno stacco e senza alcuna indicazione aggiuntiva iniziavano alcune carte (225r-228r) dedicate agli anni 1568-1575: degli appunti preparatori molto probabilmente, in parte confluì nel libro XX dell'edizione del 1576, ma da cui furono espunti alcuni brani, tra cui — ad esempio — quello sulla battaglia di Lepanto.⁴⁰ L'esistenza di una precedente versione in latino dell'*Italia travagliata* proverebbe un analogo modo di procedere nella redazione delle due opere storiche e confermerebbe da parte del Locati la volontà di rivolgersi a una platea più vasta e meno elitaria di referenti cui far pervenire il proprio messaggio, diversamente da quanto aveva ritenuto per il manuale di pratica inquisitoriale pubblicato in latino ad uso e consumo degli addetti ai lavori. Un'esigenza analoga era stata avvertita anche da Leandro Alberti, che prima di Locati si era cimentato

³⁸ Sergio Paganò, *Il processo di Endimio Calandra e l'inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, 1991, p. 50.

³⁹ All'impegno inquisitoriale furono addebitate in passato anche le sviste presenti nelle opere storiche, non avendo potuto il Locati, «come occupato ch'era nel Sant'Uffizio dell'inquisitore e in altri carichi confertigli dipoi, né veder gli archivi de' monasteri e chiese di questa città, né veder meno l'istoria sua» (*Cambr. Historia ecclesiastica di Piacenza*, vol. III, p. 82).
⁴⁰ Il codice (228 cc.) è segnalato da Paul Oskar Kristeller, *Ieri Italia, vol. IV, Creal Italia in Spain*, London, 1989, p. 41a, ma è rimasto finora sconosciuto agli studiosi. Per un approfondimento filologico e storico di questo documento, utile a comprendere la genesi dell'*Italia travagliata* del Locati, navio a un mio lavoro di prossima pubblicazione. Ringrazio Simon Ditchfield e Suzanne Reynolds che mi hanno aiutata a ottenere il microfilm dell'opera (Library of the Earl of Leicester at Holkham Hall, ms. 502).

sia in una storia della patria bolognese, «benché in latino per mio piacere et anchora di qualche mio amico», poi volgarizzata «per beneficio del volgo»,⁴¹ sia successivamente in una *Descrizione di tutta Italia*, opere entrambe ben note a frate Umberto.⁴² Il metodo, del resto, rispecchiava bene la tradizione dell'ordine domenicano, cui appartenevano sia l'Alberti sia il Locati, che proprio per l'intensa attività predicatoria aveva svolto sin dal medioevo un'importante funzione di mediazione linguistica tra latino e volgare, oltre che di diffusione e controllo del corretto messaggio cristiano.⁴³

L'*Italia travagliata* ricopriva oltre duemila anni di storia, «dalla venuta d'Enea [...] insina alli nostri tempi», ed era inquadrata in una rigida cornice annalistica che nei primi otto libri aveva come anno di riferimento quello della fondazione di Roma ed era scandita, secondo il modello liviano, dalla secca elencazione delle magistrature romane, mentre nei libri successivi si svolgeva seguendo il calendario cristiano e veniva cadenzata dal succedersi degli imperatori e dei pontefici. La scansione annuale, tuttavia, ribadita all'inizio e più volte all'interno di ciascun libro, non era mai assorbita dalla continuità della narrazione, che procedeva divisa in tanti segmenti narrativi, dove i fatti finivano per apparire tutti sul medesimo piano rendendo assai difficile per il lettore operare delle distinzioni.

Il titolo dell'opera — un esplicito richiamo all'*Italia illustrata* dell'umanista Flavio Biondo — forniva subito una possibile chiave interpretativa del testo, ribadita dall'autore nelle parole di esordio:⁴⁴

Essendo io per scrivere i travagli de l'Italia, i quali ne la maggior parte, in quanto ho compreso, proceduti sono da genti strane condotte da estrema necessità del vivere o veramente da rabbia di spargere sangue humano, ho deliberato far principio da quei più antichi, de' quali si legge avere la quiete d'Italia perturbata.

⁴¹ Leandro Alberti, *Libro primo della deca prima delle Historie di Bologna*, Bologna, 1541, Proemio, pp. n.n. (interamente riportato in Bolognani, *Leandro Alberti storico di Bologna*, p. 604).

⁴² Come è stato recentemente sostenuto, con particolare riferimento alla *Cronica dell'ordine di Piacenza*, da Ditchfield, *Alla ricerca di un genere*, pp. 149-150.

⁴³ Su questo aspetto si veda Bolognani, *Leandro Alberti storico di Bologna*; Rita Lirrandi, *L'italiano nella comunicazione della Chiesa e nella diffusione della cultura religiosa*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di Luca Serianni e Pietro Trifone, vol. I, Torino, 1993, pp. 335-381; per un caso particolare cfr. Maria A. Mastrodonardi, *Persuasione e mimesi. Modelli retorici e prassi omiletica nella predicazione di Roberto Canzato*, «Lancet», LVI, 1990, pp. 59-80.

⁴⁴ Locati, *Italia travagliata*, p. 1r.

Il paradigma, alimentato e diffuso dalla recente stagione delle guerre d'Italia, di una penisola sempre rappresentata come una terra tormentata dalle discordie interne e afflitta dagli invasori esterni veniva da Locati utilizzato in modo estensivo e retrospettivamente applicato a un passato anche remoto.⁴⁵ Lo stesso Alberti, il primo a tentare di definire la realtà italiana quando ormai la tempesta bellica sembrava volgere al termine, aveva espresso questa convinzione in un passo che probabilmente non era sfuggito al Locati e aveva datato all'anno della morte di Lorenzo de' Medici la fine della pace «non solamente di Fiorenza, ma di tutta Italia. Perche dopo poco passò Carlo ottavo re di Francia nell'Italia, et così sempre da quel tempo in qua è stata afflitta, et travagliata Italia»,⁴⁶ anzi (meglio dirò) tutta la christianità et massimamente Fiorenza.⁴⁷ Occorre notare che nel corso dell'opera Alberti esprimeva un giudizio vagamente moralistico sul cinquantennio precedente, segnato per lo più dal dilagare di alcuni vizi capitali tra i principi italiani,⁴⁸ e che la sua interpretazione sembrava echeggiare il giudizio sulla differenza tra Italia e Francia delineato nelle terzine sull'ambizione da Niccolò Machiavelli,⁴⁹ un autore apprezzato dal frate

⁴⁵ Per un'applicazione complessiva e recente di questo modulo interpretativo della storia italiana si veda GIROLAMO ARNALDI, *L'Italia e i suoi invasori*, Roma-Bari, 2002.

⁴⁶ Il corsivo è nostro.

⁴⁷ ALBERTI, *Descrittione di tutta Italia*, p. 48r.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 319v: «Vero è che, mancati quelli veri amatori della italica libertà (essendo entrato fra i principi d'Italia l'avaritia, superbia, ambitione et invidia), un'altra volta ne' nostri giorni (che non senza gran cordoglio scrivo) ha sentito questa nostra infelice Italia i furiosi impeti, saccheggiamenti et crudeli uccisioni dei barbari in tal maniera che non è rimaso cantone alcuno di essa (da 50 anni in qua) che non habbia isperimentato la rabbia, la crudeltà et il sanguinolente coltello dei francesi, spagnuoli, svizzeri, guasconi, alamani, albanesi, corsi et d'altre generationi barbare, come chiaramente si può vedere nelle mie efemeridi latine. Et talmente è rimasa la Italia disfatta che non solamente non può mandare soccorso ad altri, ma anche da se istessa non si può difendere».

⁴⁹ NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Capitoli, Dell'ambizione* (cfr. *Opere*, vol. VIII, *Il teatro e tutti gli scritti letterari*, a cura di Franco Gaeta, Milano, 1965, p. 322): «Ma se volessi saper la cagione / perch'una gente imperi e l'altra pianga, / regnando in ogni loco ambizione; / e perché Francia vittrice rimanga; / da l'altra parte perché Italia tutta / un mar d'affanni tempestoso franga; / e perché 'n queste parti sia ridutta / la penitenzia di quel tristo seme / che ambizione ed avarizia frutta; / se con ambizion congiunto è insieme / un cuor feroce, una virtute armata, / quivi del proprio mal raro si teme. / Quando una region vive effrenata / per sua natura e poi per accidente / di buone leggi istrutta e ordinata, / l'ambizion contra l'esterna gente / usa il furor, ch'usarlo infra se stessa / né la legge né il re gliene consente; / onde il mal proprio quasi sempre cessa, / ma suoi ben disturbar l'altrui ovile, / dove quel suo furor l'insegna ha messa. / Fie per adverso quel loco servile, / ad ogni danno, ad ogni iniuria esposto, / dove sie gente ambiziosa e vile. / Se viltà e trist'ordin siede accosto / a questa ambizione, ogni sciaura, / ogni ruina, ogni altro mal vien tosto» (la questione è stata ripresa da ROSARIO VILLARI, *Patotismo e riforma politica*, in *Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, a cura di Antonio Coco, Ca-

domenicano⁵⁰ e condannato dalla Chiesa della Controriforma per la sua immoralità tutta mondana.⁵¹

Alcuni anni più tardi, nella Toscana di Cosimo I, l'accademico fiorentino Cosimo Bartoli tornava a riflettere sulla turbolenta stagione delle guerre d'Italia e, alla luce delle tesi machiavelliane, metteva in relazione quella fase della storia della penisola con la questione della sua mancata unificazione.⁵²

Sapendo che tutta la disunione et tutte le rovine che sono accadute ne' tempi passati alla detta Italia sono occorse dal non havere ella havuto un capo solo che la guidi et dallo essere chiamato per le passioni de' principi particolari di quella hor questo re hor questo altro, che con le armi forestiere hanno pur troppo crudelmente afflitta et tormentata la detta Italia, senza che ella habbia mai potuto ripigliare quel vigore o quelle forze o quel modo di reggersi con il quale ella già a tempo de' romani seppe pure et vincere et reggere tutto il mondo con infinita sua lode et gloria.

Mentre le grandi monarchie europee erano al lavoro per inventare e rafforzare le tradizioni storiche nazionali, anche sulla spinta delle contrapposizioni religiose,⁵³ nell'Italia pacificata della seconda metà del Cinquecento i travagli appena trascorsi erano, per così dire, ben spen-

tania, Edizioni del Prisma 1999, pp. 637-655; cfr. pp. 649-650). Su quest'opera di Machiavelli ci limitiamo a rinviare all'edizione curata e commentata da Giorgio Inglese, *Capitoli. Introduzione, testo critico e commentario*, Roma, 1981.

⁵⁰ ALBERTI, *Descrittione di tutta Italia*, p. 47v, inserì Machiavelli tra i fiorentini illustri: «Niccolò Machiavelli, che fece l'istorie di Fiorenza, la Vita di Castruccio, il Principe con molte altre degne opere»; ed ebbe parole di ammirazione anche per Francesco Guicciardini: «Et ne' tempi nostri Francesco Guicciardini governò Modena, Reggio, Parma, tutta la Romagna, et poi Bologna con somma giustizia et ingegno in nome di Leone X et di Clemente VII pontefici romani. Risplendeva in questo huomo gran prontezza d'ingegno in governare, et parimente la scienza delle leggi et di buone lettere, ch'era cosa maravigliosa. Et non solamente havea ingegno a trattar le cose ne' tempi della pace, ma etiandio ne' tempi della guerra. Abbandonò questa vita in Fiorenza l'anno della gratia 1540, lasciando dopo se alcune historie molto elegantemente in volgare scritte» (*ibid.*, p. 48v).

⁵¹ Per le censure di Machiavelli si veda GIULIANO PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, 1995, pp. 83-121, 433-453.

⁵² COSIMO BARTOLI, *Discorsi historici universali*, Venezia, 1569, discorso XXXIII, p. 275; cfr. SERGIO BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, 1973, pp. 152-154. Già Benedetto Varchi, nella sua *Storia fiorentina* commissionata da Cosimo de' Medici, aveva evocato un potere forte per la fine delle «calamità» d'Italia: «E per vero dire, mai le fatiche e gl'infortuni d'Italia non cesseranno infino che essi [i veneziani] (poiché sperare da' pontefici un cotal beneficio non si dee) o alcuno prudente o fortunato principe non ne prenda la signoria» (cit. in ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato*, p. 342).

⁵³ Cfr. CORRADO VIVANTI, *Les Recherches de la France d'Etienne Pasquier. L'invention des Gaulois*, in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de Pierre Nora, vol. II, Paris, 1986, pp. 215-245.

debili nel dibattito politico e presto riconducibili all'esigenza di un principio di autorità, senza trascurare di farsi, ovviamente, alla tradizione dell'antica e perduta grandezza di Roma. La storia si faceva strumento di predicaione, non più di conoscenza.

Se da una parte, dunque, il Locati ereditava dall'età precedente e assumeva in pieno una visione della penisola — per così dire — al negativo, dove anche i «successi d'Italia in ogni sua parte ripiena» diventavano sempre e comunque «travaghiosi», come affermava lo stampatore dell'opera, dall'altra la scelta di dare inizio a questa storia con un evento mitico (la venuta di Enea nel Lazio) comportava rispetto alla storiografia precedente alcune implicazioni dense di significato. Anzitutto, esprimeva la convinzione che l'Italia cinquecentesca discendesse direttamente dalle grandi storie umanistiche, a cominciare dalle *Decades ab inclinatione Romani imperii* di Flavio Biondo; ma anche nella più recente *Descrizione di tutta Italia* Alberti riconosceva in quegli eventi un momento di cesura e assicurava di voler raccontare «le cose notabili e degne di memoria, [...] essendo stata tanta la rovina d'Italia in diversi tempi, et massimamente cominciando dal principio della inclinazione, et rovina della maestà del romano imperio che fu ne' tempi d'Arcadio et Honorio imperatori».⁵⁴ Viceversa, nell'Italia del Locati, la grandezza della Roma antica e del suo impero proiettavano sulla penisola, sin dall'inizio della narrazione, una fisionomia unitaria: all'universalismo imperiale subentrava quello cristiano. In secondo luogo, lo storico piacevano manifestava l'ambizione di voler fornire, in linea con le tendenze post-tridentine, una sintesi ordinata e coerente in cui la storia della penisola apparisse tutta sullo stesso piano: un blocco compatto — da Enea a Pio V — dove si esplicavano reiteratamente gli stessi schemi e gli stessi principi. Diversamente da quanto tradizionalmente avveniva, il Locati non dilata l'ampiezza della propria narrazione man mano che si avvicina all'epoca contemporanea. I singoli eventi apparivano sempre come episodi transitori, simili a tanti altri del passato; non erano illustrati nella loro genesi, ma sembravano nascere all'improvviso e poi cadere, senza che l'autore si curasse di spiegarne le conseguenze o di creare una relazione con gli avvenimenti circostanti. In questa prospettiva, il racconto storico si svolgeva quasi senza soluzione di continuità, e la struttura annalistica dominava su tutto, eliminando ogni nesso tra storia e politica.

⁵⁴ ALBERTI, *Descrizione di tutta Italia*, p. 7v.

Riguardo alle fonti, come era esplicitato nel sottotitolo dell'opera,⁵⁵ l'autore si presentava al lettore come un compilatore di materiali altrui: una condizione evidenziata, oltre che dalla menzione degli autori utilizzati (Livio, Plutarco, Platina, Tolomeo), da frequenti espressioni disseminate nel testo, del tipo «fu chi scrisse» o «non ho potuto ritrovare niente di certo», e che restava invariata anche in prossimità degli eventi contemporanei per i quali Locati aveva, o avrebbe potuto avere testi monianze dirette. Nelle pagine dedicate alla storia romana è facilmente riscontrabile una netta preponderanza dell'influenza di Tito Livio tra le fonti utilizzate dal Locati, che raramente lo cita, ma dal quale non solo ricavava interi brani — in molti casi traducendo alla lettera — ma riprendeva anche la valutazione degli eventi e delle persone, come ad esempio i frequenti giudizi sui Galli definiti «armati più di ira che di consiglio» (un *topos* quello della «furia francese» che tornava anche nella storia più recente), l'avversione contro l'introduzione di «nuovi o forestieri ritenuti una fonte di corruzione e la generale esaltazione della politica di Roma, pronta alla guerra quando la pace non fosse possibile e sempre tesa all'assimilazione sotto una legge comune piuttosto che all'oppressione».⁵⁶

Questo primo blocco narrativo si chiudeva con l'immagine classica della chiusura del tempio di Giano all'epoca di Ottaviano Augusto e il ripristino della pace universale per tutte le province dell'impero romano. Con il racconto del martirio romano dell'apostolo Pietro «da Iesu costituito capo et principe di tutti i cristiani», la Roma cristiana si innestava *naturaliter* su quella pagana. Alla sequela degli imperatori romani, dei quali venivano annodate le imprese militari e soprattutto l'atteggiamento nei confronti dei cristiani, il Locati affiancava per la scansione temporale la successione dei pontefici, come in una storia sacra, per ognuno dei quali erano indicati schematicamente l'anno di inizio e la durata complessiva del pontificato, la «nazione», le riforme o innovazioni in campo liturgico, le «buone opere» e, nel caso, il martirio.⁵⁷ Due sequenze di due declinazioni della storia apparentemente parallele, ma costantemente intrecciate poiché di una sola storia si trattava, cioè di quella ecclesiastica.⁵⁸ Nelle imprese degli imperatori lo storico scor-

⁵⁵ «Italia travagliata [...] nella quale si contengono tutte le guerre, sedizioni, pestilentie et altri travagli. li quali nell'Italia sono stati dalla venuta d'Enea trovati in quella, insina alli nostri tempi, da diversi authori raccolti».

⁵⁶ Cfr. Locati, *Italia travagliata*, pp. 61v, 77v-78r, 87r, 94r, solo per segnalare alcuni casi.

⁵⁷ Per questa parte l'autore si rifaceva esplicitamente all'opera del Platina, in alcuni casi correggendolo.

⁵⁸ Si veda TOMMASO CAIÒ, RAIMONDO MICHERRI, *L'aggiografia per l'Italia. Santi e identità*.

geva sistematicamente la presenza divina che puniva gli empi persecutori dei cristiani e premiava chi manifestava saggezza e moderazione: Settimio Severo – ricordava Locati – «essendo contrario a' christiani ne fece occidere alcuni. Ma Dio lo castigò con molte avversità»;⁵⁹ Decio «fu gran persecutore dei christiani, et molti ne fe morire. Finalmente combattendo con barbari fu l'esercito disfatto, et ancora esso fu amazzato et il suo corpo mai più si ritrovò»;⁶⁰ viceversa Adriano, «clemente et magnifico, da principio avversario a' christiani, dipoi benefattore havendo conosciuto la loro religione», o Teodosio la cui fede era stata ripagata con la vittoria contro il ribelle franco Arbogaste e con la pace e la tranquillità negli ultimi anni del suo regno.⁶¹ Il carattere necessario e provvidenziale di queste vicende veniva inoltre rimarcato dall'uso di espressioni e di stilemi quali «Dio permettente», «condotto dallo spirito di Dio», «per giudizio di Dio», «non so da che spirito mosso».⁶²

L'attenzione si concentrava naturalmente sulla storia della Chiesa delle origini, sui primi concili e sulle questioni dottrinali ivi dibattute; sulla diffusione delle prime eresie cristiane, sempre presentate dall'autore in questo schema con una origine esogena e come causa delle turbolenze e delle divisioni della penisola. L'Occidente si configurava progressivamente come una terra di missione, in cui – fatta eccezione per i già convertiti Franchi – vivevano popoli ancora idolatri e che professavano il cristianesimo nella forma dell'eresia ariana;⁶³ ma la Chiesa di Roma confermava nella storia del Locati la sua capacità di superare le periodiche crisi che la colpivano, dalle scissioni interne alla propaganda iconoclasta, all'attacco dei nemici esterni. Dinanzi al continuo mutare delle vicende umane, all'inarrestabile «inclinazione» dell'impero e alla generale precarietà delle realtà temporali (si trattasse di visigoti, longobardi o goti), i papi – l'autore si sforzava di dimostrare – avevano svolto una funzione di baluardo nella penisola: dal celebre episodio di

territoriali, in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra medioevo ed età moderna*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Raimondo Michetti, Roma, 2002, pp. 147-180, cui rimando per numerosi spunti di riflessione.

⁵⁹ LOCATI, *Italia travagliata*, p. 104r.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 105r.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 103r e 109rv.

⁶² Sulle origini della tendenza a ripensare i fatti politici del passato dal punto di vista cristiano e in funzione specificamente apologetica si veda ERICA CAROTENUTO, *Tradizione e innovazione nella «Historia ecclesiastica» di Eusebio di Cesarea*, Napoli, 2001.

⁶³ LOCATI, *Italia travagliata*, p. 113r. Esemplare appariva la figura di Teodorico, esaltato come garante di trentacinque anni di quiete per l'Italia, difesa dai nemici esterni, ma censurato in quanto «guasto dall'heresia» e responsabile del martirio di papa Giovanni I.

Leone Magno che, «mosso a compassione della calamità d'Italia e di Roma», era andato incontro ad Attila persuadendolo ad arrestare la sua avanzata nella penisola; all'azione dei pontefici i quali durante la crisi iconoclastica avevano confortato i popoli d'Italia e li avevano tenuti nell'integrità della fede impedendone il «mutinamento»; fino alla lotta dei comuni dell'Italia settentrionale contro Federico Barbarossa, vicenda della quale il Locati forniva una lettura tutta incentrata sull'esaltazione del ruolo di guida svolto in quell'occasione da Alessandro III.⁶⁴ Nel prosieguo della narrazione erano sempre i pontefici a porre sul trono romano i franchi, di cui venivano messi in luce i meriti religiosi contrapposti alle campagne militari intraprese contro i territori della Chiesa dai longobardi, nel cui regno qualche anno prima il Sigonio aveva suggerito di scorgere le radici più autentiche della storia italiana.⁶⁵ Al racconto dell'incoronazione di Carlo Magno, avvenuta nella basilica di San Pietro al cospetto dei vescovi «di quasi tutta Italia», Locati dedicava ampio spazio, evidenziando la volontà del pontefice di provvedere con questo gesto «alle cose d'Italia, vedendo che la maiestà dell'imperio malamente poteva essere difesa da' greci».⁶⁶ Al tema della *translatio imperii* Locati si mostrava assai sensibile, registrando il successivo passaggio della corona imperiale in Germania, sostenendo la legittimità dell'istituzione pontificia dei sette elettori tedeschi – «che ancora dura» ricordava lo storico – e ripristinando la tesi secondo cui l'istituzione si diceva ratificata da Gregorio V: assunto peraltro già confutato da Onofrio Panvinio, ma di lì a qualche anno difeso da Roberto Belarmino nel *De translatione imperii romani a Graecis ad Francos libri tres* (1589).⁶⁷

In sostanza, nel racconto serratamente cronistico offerto da Locati dei lunghi secoli segnati dalla lotta per le investiture, dalla creazione del regno normanno in Sicilia per arrivare fino alla politica cinquecentesca delle alleanze e delle trattative segnate dal protagonismo papale, si assisteva alla rappresentazione di un patrimonio storico della penisola in cui il papa e la Chiesa costituivano una garanzia di pace e dove i prin-

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 112r, 121r, 133v.

⁶⁵ Sull'opera storica di Sigonio e sul suo tentativo di conciliare umanesimo e riforma cattolica si veda PAOLO PRODI, *Storia sacra e controriforma. Nota sulle censure al commento di Carlo Sigonio a Sulpicio Severo*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», III, 1977, pp. 75-104, nonché il contributo dello stesso autore in questo volume.

⁶⁶ LOCATI, *Italia travagliata*, p. 123v.

⁶⁷ *Ivi*, c. 128r. Sullo svolgimento di questi temi nel dibattito all'interno della Chiesa cattolica si veda da ultimo IRENA BACKUS, *Historical Method and confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leiden-Boston, 2003, pp. 358-382.

Locali lasciava intendere come i nemici da cui era travagliata l'Italia fossero soprattutto, in quei frangenti, la malizia degli uomini, l'eresia e gli infedeli. Non faceva riferimento, tuttavia, alle questioni teologiche; gli unici accenni alla Riforma luterana erano legati a eventi militari: l'invio di un contingente di dodicimila fanti da parte del pontefice nel 1546 in aiuto di Carlo V nella guerra contro i protestanti o la «grande allegrezza» suscitata in «tutti i principi d'Italia» e «massimamente nei patti congregati a concilio in Trento» dalla notizia di una vittoria riportata dai cattolici di Francia sugli ugonotti e della cattura del principe di Condé, «capo della banda heretica». «Nelle pagine di questo storico, uomo dell'apparato inquisitoriale, l'eresia era vissuta e presentata soprattutto come un problema di ordine pubblico. Il tumulto scoppiato a Napoli nel 1547, ad esempio, era presentato come un movimento del popolo napoletano contro il vicere di Napoli don Pedro di Toledo, causato «dal non volere che si punisse l'heresia», ma dopo questa valutazione l'autore sostanzialmente si disinteressava della dinamica degli eventi.⁷⁰

In primo piano nella narrazione degli avvenimenti coevi era il tema della riforma dei costumi, non casualmente messo in evidenza da

⁵⁹ Locant, *Italia travagliata*, p. 217v. Si tratta della battaglia di Drevex combattuta il 19 dicembre 1562; cfr. Alain Tallon, *La France et le comté de Trente, 1518-1563*, Rome, 1997, pp. 376-381.

diede di quegli eventi in una lettera indirizzata al duca di Placenza Pier Luigi Farnese e datata da Roma il 4 agosto 1547, in cui si soffermava sulla privazione della repressione spagnola seguita al tumulto e sul fatto che tutta la vicenda si sarebbe risolta in un sostanziale vaneggiato politico ed economico per Carlo V: «E perché il danno è il vero nervo della guerra, volendo Cesare prendere ispedizione famosa, veggiamo e tocchiamo con mano che la sudetta fortuna, risoluta Napoli con la santa inquisizione, perché si fa conto che, non ubellando loro se non da miseri di Sua Maestà, meritano di essere condannati ne le spese e convertit ogni pena del sangue in tanto battuto in zecca che abbi da scrivere a la maggioranza impresa qual pensa Sua Maestà...». E così voi ne potete credere ogni mal esito e ruina, perché in vero è un gran peccato che una città sì bella e nobile se ne vada in ruina» (Giovio, *Lettere*, vol. II, p. 98).

L'anno della incarnazione di Iesu Christo mille cinquecento sessantasette, essendo in Francia cresciuto il fatto dell'heresia, i principali si risolvono molto bene a pensare di mettere impedimento a tale contagione, vedendo come i popoli erano sedotti et messi in arme sotto pretesto di religion; et poi per questo mezzo alcuni potenti aspiravano ad occupare quel reame. Per tanto i grandi de Italia temendo a se stessi furono costretti, quel che prima negato havevano, profetire il lor favore al Santo Officio della Inquisitione di heresia.

Con queste parole, dedicate al suo illustre protettore e all'istituzione in cui militava, terminava il XIX libro e, nel progetto originario, anche l'opera. La tesi politica così lucidamente sottesa alle battute conclusive dell'*Italia travagliata* era certamente basata su un'antica consapevolezza del rapporto di mutuo soccorso tra il potere politico e il potere religioso, ma stabiliva anche, da un particolare punto di vista, un inedito legame tra l'Inquisizione e la quiete d'Italia.⁷³ Inoltre, l'immagine bene

⁷² *Ibid.*, p. 218^r (cit. in PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 57).

⁷³ Occorre ricordare che l'esaltazione dello zelo inquisitoriale come elemento decisivo per assicurare l'unità religiosa dell'Italia e per impedire le guerre di religione ha avuto ampio

l'idea di fondo del testo del Locati: quella del sovrano pontefice come tutore al tempo stesso dell'unità religiosa dell'Italia e della sua difesa anche sul piano temporale.

Di questi convincimenti non è difficile trovare echi nell'Italia post-tridentina,⁷⁴ non soltanto se valutiamo l'opera del Locati come proiezione storiografica di una precisa linea politica seguita dalla Chiesa di Roma negli anni della Lega santa contro i turchi e della pace d'Italia.⁷⁵ Mentre egli era impegnato con la sua *Italia travagliata*, Girolamo Muzio,⁷⁶ intellettuale e informatore laico del Sant'Uffizio ai tempi di Paolo IV,⁷⁷ scriveva un *Discorso sopra il concilio che si ha da fare, et per la union di*

spazio anche nella storiografia novecentesca; mi limito a citare, tra gli altri, LUDWIG VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, voll. 16, Roma, 1908-1934; cfr. vol. VIII, pp. 262-263: «Bastò arrivare a circa la metà del governo di Pio V e la sconfitta del protestantesimo era suggellata anzitutto in Italia. Se nell'età moderna, nella sua ostilità ad ogni freno della libertà di pensare, non può piacere il procedere di Pio V con mezzi violenti, esso però nelle sue conseguenze fu fuor di dubbio una fortuna per l'Italia. Non invano il papa mise in guardia sì di frequente e con insistenza accennando agli orrori delle guerre ugonotte. Egli conosceva i suoi connazionali: ben sapeva che ove le nuove idee avessero messo forti radici nelle loro teste infiammabili, era da temersi che città contro città, cittadini contro cittadini mettessero mano alla spada e al pugnale e si rinnovassero con duplicato furore le lotte dei guelfi e ghibellini con tutte le loro atrocità. In realtà difficilmente può mettersi in dubbio che la vittoria del protestantesimo avrebbe regalato anche all'Italia la sua guerra dei Trent'anni. [...] La risolutezza e l'attività di Pio V hanno quindi salvato la patria sua da un'inondazione di torrenti di sangue».

⁷⁴ Vi alludeva polemicamente Francesco De Sanctis quando scriveva: «Si diceva agli italiani: "Avete perduto la nazionalità e l'indipendenza, siete servi della Spagna, dell'Austria, della Francia, non avete più la civiltà d'una volta, siete popolo decaduto. Ma consolatevi e pensate che, poiché il papa è in Italia, se il papato è potente, questo potente si riflette sulla terra ove risiede"» (*Il movimento educativo cattolico e il pensiero di Antonio Rosmini*, in *Id.*, *Opere*, vol. XI, a cura di Carlo Muscetta e Giorgio Candeloro, Torino, 1953, p. 255).

⁷⁵ Sugli orientamenti politico-religiosi del papato all'interno e all'esterno della penisola si rinvia a MANUEL RIVERO RODRÍGUEZ, *La Liga santa y la paz de Italia (1569-1576)*, in *Política, religión e Inquisición en la España moderna*, Madrid, 1996, pp. 587-620. Sulla politica italiana della Chiesa post-tridentina e la funzione svolta nell'impedire all'imperialismo asburgico di dilagare entro più estesi confini d'Italia, si veda ERNESTO PONTIERI, *Nei tempi grigi della storia d'Italia*, Napoli, 1966³, p. 152, e le successive considerazioni di DELIO CANTIMORI, *L'Italia e il papato*, ora in *Id.*, *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, 1992, pp. 515-548, in particolare pp. 547-548.

⁷⁶ Sulla vicenda biografica e intellettuale di Muzio manca una ricerca complessiva recente; si veda PAOLO GIACCHI, *Vita di Girolamo Muzio giustinopolitano*, Trieste, 1847; ALESSANDRO MORFURGO, *Girolamo Muzio*, «Archeografo triestino», n.s., XVIII, 1892, pp. 456-486; VITTORIO DI TOCCO, *Un progetto di confederazione italiana nella seconda metà del Cinquecento*, «Archivio storico italiano», LXXXII, 1924, pp. 161-197; *Id.*, *Ideali d'indipendenza in Italia durante la preponderanza spagnola*, Messina, 1926, pp. 40-42; VALENTINA GROHOVAZ, *Girolamo Muzio e la sua "battaglia" contro Pier Paolo Vergerio*, in *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, a cura di Ugo Rozzo, Udine, 2000, pp. 179-206.

⁷⁷ CESARE CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, voll. 3, Torino, 1865-1866, vol. I, pp. 340 sgg.; vol. II, p. 339.

Italia,⁷⁸ pubblicato nel 1572 con una dedica a Pio IV che esordiva con un richiamo al suo predecessore Paolo IV. Papa Carafa aveva dovuto rimediare a molte difficoltà: «le guerre degli infideli, le battaglie degli heretici, la discordia de' prencipi christiani et le turbationi di Italia, che da quelle nascevano»; ma – ricordava il Muzio – non aveva dovuto fare altro che tenere fede a quella «opinione che egli haveva data di sé, avanti che a quella dignità fosse asceso», vale a dire quando era capo dell'Inquisizione. E così Pio IV, «anzi che dapoi alla bontà di Dio è piaciuto», si era ritrovato «la Italia quieta et i maggiori prencipi di christianità in pace».⁷⁹ Nel testo, inoltre, il Muzio proponeva al pontefice di creare una «santa christiana unione» fra tutti i principi d'Italia, comprendendovi anche il re di Spagna, convinto che una unità garantita dalla Chiesa di Roma avrebbe impedito il diffondersi dell'eresia nella penisola e arginato la «potenza del Turco».⁸⁰

L'idea che il papa potesse svolgere un ruolo importante nel sistema degli Stati italiani era maturata negli anni delle guerre d'Italia durante i quali intorno ai pontefici erano ruotate molto spesso le alleanze militari e le trattative politiche. Pur tra ambiguità e contraddizioni, tale convincimento aveva rappresentato in quella fase cruciale la possibilità di una qualche reazione alla sistemazione geo-politica della penisola, così come si era definita all'indomani dell'incoronazione imperiale a Bologna.⁸¹ Tra gli altri, l'umanista napoletano e vescovo di Massalubrense Girolamo Borgia nella dedica della sua *Historia de bellis Italicis* a Paolo III (1544) individuava nel papa Farnese un punto di riferimento possibile per molti «fortissimi duces» e lo invitava a provvedere alle «res Italas».⁸² La dedica, tuttavia, costituiva la cornice di un grande affresco del-

⁷⁸ GIROLAMO MUZIO, *Selva odorifera*, Venezia, 1572, pp. 132-143. Il *Discorso* fu redatto molto probabilmente negli anni sessanta, come ha dimostrato DI TOCCO, *Un progetto di confederazione*, che negli anni venti del secolo scorso sottopose questo testo all'attenzione degli studiosi in chiave forzatamente patriottica.

⁷⁹ MUZIO, *Selva odorifera*, p. 132.

⁸⁰ Per il suo impegno antieretico Muzio fu più di altri legato al clima religioso e culturale della Controriforma cattolica: a questo proposito è utile rimandare al profilo di questo intellettuale tracciato nella ricerca di CLAUDIO DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia (secoli XIV-XVIII)*, Roma-Bari, 1988, ad indicem.

⁸¹ Sulle nuove prospettive della politica papale aperte dall'accordo tra Carlo V e Clemente VII a Bologna si veda *Bologna nell'età di Carlo V e Guicciardini*, a cura di Emilio Pasquini e Paolo Prodi, Bologna, 2002, in particolare pp. 305-413.

⁸² Su Girolamo Borgia mi permetto di rinviare al mio *Carlo V e le guerre d'Italia nelle «Historiae» di Girolamo Borgia (1525-1530)*, in *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, a cura di Francesca Cantù e Maria Antonietta Visceglia, Roma, 2003, pp. 139-170.

la storia cinquecentesca italiana in cui erano percepiti e valutati pretamente gli aspetti politici e in cui al papa si guardava principalmente quanto «italus et italicae princeps maximus» e non in quanto garante di un'unità prima religiosa e poi politica.⁸³ Una posizione simile riusciva chiave anche le parole di Paolo Giovio che in una lettera scritta durante il conclave di Giulio III esprimeva le sue previsioni, e tra i presupposti necessari per giungere all'elezione del nuovo pontefice poneva il seguente: «Si ha da presupporre che la memoria di papa Adriano sia assai fresca, e per ciò non doveranno li cardinali con tal esempio lasciar uscire il papato da Italia come scelerati e traditori del nome della patria».⁸⁴ Una difesa dell'italianità del papato che tuttavia manifestava perplessità verso le nuove esigenze di riforma della Chiesa che lo stesso Giovio — come assente in una lettera ad Alessandro Farnese del 1540 — ravvisava nell'intransigenza dei teatini.⁸⁵

I quali con strani appetiti vogliano zuccaro brusco e legare li elementi di questa antica machina, e metterli in un sacco e slinguarli per fargli più belli; e non si vedono che il volere risolverli fine alla materia prima sarebbe un condurre la machina ad interitum: et a privatione ad habitum non datur regressus. Vita erunt donec homines, ne si puone reformare con estrema severità li costumi e modo della corte romana: si puonno bene con dolce destrezza attenuare l'abus, castigare l'avanzia, reprimere il lusso, rivedere le costure de' tribunali, abbreviare le lite, correggere li manopoliti; e portino poi canise cre-spe chi vuole, e gabani senza capucci, e lascino e non lascino.

Pretati e letterati dello stampo di Giovio o di Borgia, rimasti fedeli alle passate stagioni vissute alla corte di Roma, risultavano sempre più anacronistici nel nuovo corso che la Chiesa e la cultura italiana andavano prendendo alla metà del secolo. Le *Istorie* di Giovio, pubblicate nel 1550-1552, furono oggetto sin dai primi anni di durissime critiche,⁸⁶ mentre le *Historiae* di Girolamo Borgia non furono mai pubbli-

⁸³ Di questa dedica esiste un esemplare a stampa in ASV, *Carte Farnesiane*, 18, cc. 539v-542r, da cui sono tratte le citazioni, e un altro a Roma, Biblioteca Nazionale, *Cesuvio* 402, cc. 299r-302r, entrambi privi di dati tipografici.
⁸⁴ Giovio, *Lettere*, vol. II, p. 154; la lettera è indirizzata al vescovo di Terracina, Ottaviano Raverta, e data da Como nel dicembre 1549.
⁸⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 247.
⁸⁶ La pubblicazione delle *Historiae* del Giovio provocò reazioni ostili, per ragioni diverse, da parte di ambienti anche molto distanti tra loro. Oltre al Muzio (*Il Centinellismo*, Venezia, 1571, pp. 166-167), che lo inserì insieme con Machiavelli tra i «maii letterati» che raccontavano favole, vale la pena ricordare *Gli errori di Paolo Giovio di Benedetto Varchi*, editi solo nel 1821 (cit. in ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato*, p. 340).

cate e molto presto scomparvero dalla memoria storiografica del nostro paese. Nell'anno in cui Borgia morì, il 1550, Giovio veniva denunciato all'Inquisizione proprio da Girolamo Muzio con l'accusa di avere scritto nelle sue opere «di quelle cose, che più hanno dell'infidele che del cristiano, [...] et delle cose tali che male si convengono a scrittori catholico et a pastore delle pecore di Christo», e di avergli sentito «uscir di bocca di quelle cose — assicurava il Muzio — che quando fossero udite da persona del vulgo, ognuno gli griderebbe il fuoco addosso».⁸⁷ Ri-masto a lungo imprigionato nei panni di gazzettiere cortigiano o — al più — di storico bugiardo, Giovio dovette attendere fino al secolo scorso prima di essere riabilitato in un celebre saggio di Federico Chabod,⁸⁸ se si eccettua uno spassoso ragguaglio di Traiano Boccalini in cui il Muzio, opposto al riconoscimento eterno delle *Istorie* del Giovio che dichiarava essere «piene di bugie, più tosto degne del fuoco che meritassero l'eternità», non avendo saputo indicare dei passi precisi per provare le accuse, veniva giudicato essere «uno di quegli ignoranti che il Giovio accusavano senza averlo letto».⁸⁹

Vale la pena di notare che la pagina conclusiva dell'*Italia travagliata* di Umberto Locati era incentrata sul racconto della missione diplomatica svolta a Genova nel 1575 dal cardinale Giovanni Morone, inviato da Roma a porre «alcune regole et alcune condizioni» nella città ligure scossa da una «grandissima discordia»⁹⁰ tra nobiltà vecchia e nuova. La scelta narrativa di Locati, strettamente legato a Pio V, che un tempo era

⁸⁷ GIROLAMO MUZIO, *Litterae catholicae*, Venezia, 1571, pp. 99-102 (lettera «Al molto reverendo padre messer Theophilo dell'ordine de' predicatori, commissario generale de' cardinali inquisitori, Milano, 10 aprile 1551, che tuttavia nell'edizione pubblicata nella *Selva odorifera* porta la data dell'11 novembre 1550). Sulle ragioni della polemica del Muzio contro il Giovio si rimanda a CARLO DIOMISOTTI, *Machiavelli e il Giovio*, in *Id.*, *Machiavellismo*, Torino, 1980, pp. 411-444; MARCO ROSA, *La Chiesa e gli Stati regionali nell'età dell'assolutismo*, in *Letteratura italiana*, diretta da Alberto Asor Rosa, vol. I, Torino, 1982, pp. 257-389, cfr. pp. 274-280; ERIC COCHERANE, *Ludovico Muratori e gli storici italiani del Cinquecento*, in *Ludovico Muratori storiografo*, Firenze, 1975, pp. 227-240, cfr. p. 235; e soprattutto la Nota di Costantino Panigada, curatore dell'edizione di PAOLO GIOVIO, *Le vite del Gran Capitano e del marchese di Pescara*, volgarizzate da Ludovico Domenichi, Bari, 1931, pp. 477-507.
⁸⁸ FEDERICO CHABOD, *Paolo Giovio*, in *Id.*, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, 1967, pp. 243-267; ma si veda anche il precedente saggio di BENEDETTO CROCE, *La grandiosa aneddotalica storia di Paolo Giovio*, in *Id.*, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, vol. II, Bari, 1945, pp. 27-55.
⁸⁹ TRAIANO BOCCALINI, *De' Ragguagli di Parnaso*, a cura di Giuseppe Rua, Bari, 1912, pp. 311-313, ragguaglio XCIV: «Monsignor Paolo Giovio ad Apollio presenta le sue elegantisime *Istorie*; le quali a Sua Maestà e al spettabile Senato virtuoso avendo data intera soddisfazione, non ostante alcune opposizioni fatte, con applauso grande è ammesso in Parnaso».
⁹⁰ LOCATI, *Italia travagliata*, pp. 218v-219r.

stato il «capital nemico» del cardinale Morone, non era certo casuale:⁹¹ dare risalto a questa vicenda e presentare un Morone perfettamente reintegrato nella politica curiale voleva essere un segno di forza e nello stesso tempo testimoniava una capacità di compattarsi al proprio interno e di inglobare — o annullare — l'avversario anche sul terreno della storiografia. Nell'Italia del primo Seicento, ormai soggiogata dalla dominazione spagnola e dall'ideologia controriformistica, solamente l'arte del paradosso consentiva ancora di difendere i propri valori e di ridicolizzare gli avversari di un tempo.

PARTE QUARTA

PRINCIPI, STATI, FAMIGLIE

⁹¹ FIRPO, MARCATTO, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, vol. II/1, p. xxxvi; MASSIMO FIRPO, *Introduzione a Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, Roma, 1981, in particolare pp. 70-74.

CARMEN MENCHINI
Università di Pisa

I PANEGIRICI DI COSIMO I DE' MEDICI: TRA RETORICA E STORIA

All'indomani della morte di Cosimo I de' Medici (21 aprile 1574), il numero è notevole se lo si confronta con quello relativo ad altri sovrani della casa Medici, ma anche di altre casate italiane. Difficilmente la morte di un sovrano di un *estado pequeño* produsse un numero così elevato di orazioni. La morte di Cosimo I fu anche occasione di numerosi componimenti poetici. Negli anni successivi cominciò invece l'elaborazione di alcune vite del granduca, ma proseguì la stesura di orazioni in lode del sovrano, generalmente composte in occasione dell'anniversario della morte, per commemorare la certezza delle esequie. Sempre la morte rappresentava un momento fondamentale sia per la revocazione di tutta la vita e dell'operato del sovrano morto, sia per la riaffermazione dei diritti dinastici. Nel caso di Cosimo I, tuttavia, questo momento assunse un'importanza particolare, perché si celebrava il fondatore della dinastia. Con Cosimo I era salito al potere un ramo cadetto della famiglia Medici, quello discendente da Lorenzo, fratello di Cosimo il Vecchio. L'attenzione prestata dai figli di Cosimo I all'origine recente del casato non verrà mai meno. In ciò risiede anche uno dei motivi che rendono tali testi meritevoli di essere studiati. La loro stessa esistenza è la prova di un'attività di propaganda promossa dalla famiglia Medici, che in questa prima fase di governo si impegnò a con-

¹ Ho reperito 16 orazioni funebri composte nel 1574. A queste vanno aggiunte le altre tre orazioni di Carlo Antonio Beccheria, Marcantonio Cinuzzi e Andrea di Vincenzo Alamanni, delle quali abbiamo notizia solo dalle cronache coeve e dalla bibliografia; cfr. DOMENICO MOREANI, *Sette di autori di opere riguardanti la celebre famiglia Medici*, Firenze, 1826; ID., *Biografia storico-ragionata della Toscana*, Firenze, 1805; e inoltre GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca 1532-1606*, a cura di Giuliana Saporì, Milano-Napoli, 1972, pp. 108-109.

solidare la propria posizione e a legittimarla sul piano dei rapporti interni e internazionali. È proprio in questi testi, sovraccarichi di retorica, che sono rintracciabili le linee seguite dalla propaganda medicea. Mi riamo con questo studio all'individuazione delle tematiche che erano ritenute fondamentali per attuare questa legittimazione.

TABELLA 1. *Orazioni funebri per Cosimo I²*

(Si intende per Anno quello di composizione, per Ed. quello di edizione)

ANNO	ED.	LUOGO	AUTORE	TITOLO
1574	1574	Firenze	Giovan Battista Adriani	<i>Oratio habita in funere Cosmi Medicis magni Hetruiae ducis</i>
1574	1583	Firenze	Scipione Ammirato	<i>Orazione recitata in una devota compagnia ove l'esequie del gran duca si celebrano</i>
1574	1574	Firenze	Pietro Angeli	<i>Laudatio ad funebrem concionem quae Pisis habita est in exequiis Cosmi Medicis magni Hetruiae ducis</i>

² Della maggior parte delle orazioni vi è notizia in MORENI, *Serie d'autori*, dove non sono tuttavia segnalate quelle di Francesco Bonsi, Girolamo Montalvo e Arnaud Sorbin. La prima è stata da me rintracciata nell'Archivio di Stato di Firenze (d'ora in avanti ASFi), *Carte Stroziane*, s. I, 144, cc. 312-324, dove è conservata in triplice copia, ognuna rispondente a un diverso stato redazionale. L'oratore afferma che sono passati cinque anni dalla morte di Cosimo: siamo dunque nel 1579. L'orazione del Montalvo, segnalata da EWA KARWACKA CODINI, *Piazza dei cavalieri. Urbanistica e architettura dal Medioevo al Novecento*, Firenze, 1989, p. 78 nota, è conservata in ASFi, *Carte Stroziane*, s. I, 144, cc. 295-309. Infine l'orazione di Arnaud Sorbin segnalata da VERDUN LOUIS SAULNIER, *L'oraison funèbre au XVI^e siècle*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XI, 1948, pp. 124-157, è conservata alla Biblioteca Nazionale di Francia a Parigi, segnata 14x, col titolo *Oraison funèbre du sereniss. prince Cosme de Medices, gran duc de Toscane* (prononcée à Notre Dame de Paris le 27 mai 1574, par Arnaud Sorbin de Sainte Foy, prédicateur du roy Charles IX), Paris 1574. Per quanto riguarda la datazione dell'orazione manoscritta dell'Anselmi, riteniamo che sia ascrivibile al 1574. Nella dedica l'Anselmi scrive «havendo io l'altro giorno scritta per mia consolazione questa oratione»: ciò fa pensare ad una stesura nei giorni successivi alle esequie delle quali nell'orazione si parla. Tuttavia l'orazione dell'Anselmi non è citata da Giuliano de' Ricci nella sua *Cronaca* (1536-1606), fra quelle composte nel 1574, probabilmente perché non fu mai recitata. Vengono invece ricordate dal de' Ricci quelle di Vettori, Adriani, Angeli, Salviati, Ammirato, Baldini, Bandini, Betti, Gini, Puccini, Davanzati, indicate anche dal Moreni, e una di tal Andrea di Vincentio Alamanni che invece non ho reperito. Vedi de' Ricci, *Cronaca 1532-1606*, pp. 108-109. Non ho reperito le due orazioni, di Carlo Antonio Beccheria e Marcantonio Cinuzzi, segnalate dal Moreni. Cfr. anche FRANCO ANGIOLINI, *I principi e le armi: i Medici granduchi di Toscana e gran maestri dell'ordine di S. Stefano*, in *Il "perfetto capitano". Immagini e realtà (secoli XV-XVII). Atti dei seminari di studi Georgetown University a Villa "Le Balze" Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara 1995-1997*, a cura di Marcello Fantoni, Roma, 2001, pp. 183-218, cfr. pp. 193-195. L'Angiolini tuttavia attribuisce a Curzio Cintoletta un'orazione funerale di Cosimo I, mentre questi è autore di una orazione funebre di Ferdinando I.

ANNO	ED.	LUOGO	AUTORE	TITOLO
1574	Ms		Pierantonio Anselmi	<i>Orazione in morte di Cosimo I de' Medici gran duca di Toscana</i>
1574	1574	Firenze	Baccio Baldini	<i>Orazione fatta nella Accademia fiorentina in lode del serenissimo signor Cosimo Medici gran duca di Toscana, gloriosa memoria</i>
1574	1574	Firenze	Ottavio Bandini	<i>Oratio in obitum serenissimi Cosmi Medicis magni Hetruiae ducis habita Romae in aede divi Ioannis Baptistae XIII Kal. Iulii 1574</i>
1574			Giovan Battista Bellaudi	<i>Illustrissimi ac serenissimi magni ducis Hetruiae Cosmi Medicei funebribus oratio ad christianissimam Gallorum reginam Catharinam a Mediceis</i>
1574	1574	Firenze	Benedetto Betti	<i>Orazione funerale di Benedetto Betti da lui pubblicamente recitata nell'essequie del serenissimo Cosimo Medici gran duca di Toscana celebrate il dì 13 giugno 1574 nella compagnia di S. Giovanni evangelista</i>
1574	Ms		Michele Capri	<i>Orazione in lode di Cosimo I. Al serenissimo Francesco Medici gran duca di Toscana</i>
1574	1637	Firenze	Bernardo Davanzati Bostichi	<i>Orazione delle lodi del serenissimo Cosimo de' Medici gran duca di Toscana fatta in Firenze a gli accademici Alterati da Bernardo Davanzati detto il Silente</i>
1574	1574		Leonardo Gini	<i>In funere serenissimi Cosmi Medicis magni Hetruiae ducis funebribus laudatio ad Senenses</i>
1574	1990	Firenze	Bernardo Puccini	<i>Orazione nella funebre pompa del serenissimo Cosimo de' Medici gran duca di Toscana agli illustrissimi signori et honorari gentiluomini della corte</i>
1574	1574	Firenze	Leonardo Salviati	<i>Orazione funerale del cavalier Lionardo Salviati, da lui pubblicamente recitata nell'essequie del serenissimo Cosimo Medici granduca di Toscana, gran maestro della religione de' cavalieri di Santo Stefano. Celebrate l'ultimo dì d'aprile dell'anno 1574 nella chiesa dell'ordine in Pisa</i>
1574	1574	Parigi	Arnaud Sorbin	<i>Oraison funèbre du serenissime prince Cosme de Medices, gran duc de Toscane prononcée à Notre Dame de Paris le 27 mai 1574, par Arnaud Sorbin de Sainte Foy, prédicateur du roy Charles IX</i>
1574	1574	Bologna	Arcangelo da Tortona	<i>Orazione volgare in morte del serenissimo Cosimo granduca di Toscana composta e</i>

TABELLA 2. Orazioni diverse

ANNO	ED.	LUOGO	AUTORE	TITOLO
1565	1565	Firenze	Iacopo Ginfoli	De laudibus Cosmi Medicis illustrissimis Floruitae Senarumque ducts oratio
1570	1755	Livorno	Giovanni Rondinelli	Orazione alla Repubblica veneta rallegrandosi del titolo che diede Pio V al duca Cosimo
1570	1583		Leonardo Salviati	Orazione intorno alla coronazione del serenissimo Cosimo Medici granduca di Toscana
1570	Ms.		Giorgio Tommasi	In madena della nuova dignità incantamentale accresciuta dal sommo pontefice al gran Cosmo de' Medici, facendolo serenissimo granduca di Toscana.
1570	Ms.		Leonardo Gini	Ad serenissimum Cosmum Medicum Tusciae ducem, citius auspiciis in Senensi gymnasio humaniores literas profectur. De amplificata eius dignitate. Pro Travail-lionum etudentia gratulatio.
Post 74	Ms.		Gregorio Anastagi	Orazione in laude di Cosimo
1577	1578	Firenze	Baccio Baldini	Discorso della virtù e della fortuna del signor Cosimo Medici primo granduca di Toscana

A questo fine cercherò in queste pagine di ripercorrere i passaggi cruciali delle *laudationes funebres*, evidenziando di volta in volta come la narrazione di alcuni episodi o l'attribuzione di determinate qualità fosse funzionale ora all'esaltazione del sovrano, ora alla sua legittimazione sul piano dei rapporti internazionali, ora alla fondazione della dinastia.³

Senza volermi addentrare nella storia del genere letterario dell'encornio in prosa,⁴ mi limito qui a registrare che il modello seguito dalle

³ Sulle dinastie italiane si veda la recente opera di ANGELO ANTONIO SPAGNOLETTI, *Le dinastie italiane nella prima età moderna*, Bologna, 2003.

⁴ Si fanno solitamente risalire i primi esempi di encornio in prosa a Isocrate, che compose quello di Evagora e a Senofonte autore di quello di Agesilao. L'Evagora è un elogio funebre del padre di Nicocle, re di Salamina in Cipro. Con quest'opera Isocrate si vantava d'avere creato un nuovo genere letterario appunto quello dell'encornio in prosa. In precedenza ne erano infatti stati scritti solo in versi. Con il noto, Isocrate, nato ad Atene intorno al 436 a.C., fu anche autore del famoso *Panegirico*, un discorso politico in cui veniva delinquea, con ricorso a motivazioni storiche e mitiche, la superiorità degli Ateniesi sul resto dei Greci;

ANNO	ED.	LUOGO	AUTORE	TITOLO
------	-----	-------	--------	--------

1574	1574	Firenze	Piero Vettori	Oratio habita in funere Cosmi Medicis magni ducis Etruriae in aede divi Laurentii XVI K. Iun. 1574
1578	Ms.		Girolamo Montalvo	Orazione in lode del serenissimo gran duca di Toscana Cosimo de' Medici, gran maestro della religione di Santo Stefano, recitata dal cavaliere Girolamo de' Montalvo nella chiesa dei cavalieri di Santo Stefano, in Pisa, sotto di 21 di aprile 1578
1578			Torquato Malestina	Orazione in lode del gran duca Cosimo del sig. marchese Torquato Malestina cavaliere di Santo Stefano recitata nella chiesa de' cavalieri li VI aprile MDLXXXVIII nel capitolo generale
1579	Ms.		Francesco Bonai	Orazione del cavaliere Francesco Bonai recitata nella chiesa dei cavalieri a Pisa
	Ms.		Francesco Verno	Orazione di messere Francesco de' Verno cognominato il Verno nella morte del serenissimo granduca di Toscana
1583	1583	Firenze	Andrea Fontani	Oratio de Cosmi Medicis magni Etruriae ducis summis laudibus
1583	Ms.		Minuzio Minucci	s.r.
1591	1592	Parma	Antonio Curti	Orazione del cavaliere Antonio Curti recitata in Pisa nella chiesa di S. Stefano il di XXII d'aprile MDLXXXXI nell'esequie annuali del serenissimo Cosimo Medici fondatore e primo gran maestro di detto ordine
1598	1598	Firenze	Vincenzo Panciatichi	Orazione funebre del cavaliere Vincenzio Panciatichi. Da lui recitata il di 21 d'Aprile l'anno 1598 nell'Annuale esequie del Gran Duca Cosimo, nella chiesa della Religione di Santo Stefano in Pisa
1606	Ms.		Mateo Stefani	Oratio de laudibus Cosmi I Medicis Magni Etruriae Ducis. 16 decemb. 1606
1610	1610	Firenze	Stefano Mendes	Orazione funebre recitata dal cavaliere Stefano Mendes il di 21 d'Aprile 1610 nella chiesa de' cavalieri in Pisa nell'esequie del serenissimo Gran Cosmo de' Medici lor primo fondatore, e gran maestro

orazioni per Cosimo I è quello della *laudatio funebris* classica che espongo qui per facilitare la comprensione dell'analisi.⁵

Προοίμιον: è usanza iniziare con la professione di inadeguatezza dell'oratore di fronte a un compito così vasto e difficile; in questa sezione del discorso è concessa grande libertà;

Γένος: qui l'oratore si dilunga sugli antenati recenti e remoti della persona che celebra, con possibili riferimenti alla città, al paese o nazione;

Γένεσις: l'oratore deve includere in questa sezione qualsiasi evento degno di nota che precede o accompagna la nascita: ad esempio omen, sogni, ecc.;

Ἀνατροφή: l'oratore deve descrivere le circostanze della giovinezza dell'individuo con riferimenti alle prime manifestazioni del carattere, all'amore per l'apprendimento, ad abilità naturali, o a speciali attitudini;

Ἐπιτηδεύματα: l'oratore si sofferma sulla professione dell'individuo, sulle scelte personali nella decisione della professione;

Ἡράξεις: questa è l'area di maggior rilievo. Si distinguono le opere di pace e quelle di guerra. I fatti sono selezionati per illustrare le virtù platoniche (forzezza, temperanza, giustizia, prudenza). In questo modo i fatti dovrebbero rivelare il proposito morale sotteso alle azioni dell'individuo.

Σύγκρισις: ci sono due possibili tipi di paragone: minore, nel quale alcune singole fasi o qualità sono confrontate con altre; e generale, che implica una comparazione più comprensiva.

cfr. WERNER JAEGER, *Paideia*, Firenze, 1990, vol. III, pp. 77-267. L'*Agesilao* di Senofonte è un breve ed enfatico elogio del re spartano scritto subito dopo la sua morte avvenuta nel 361-360 a.C.; cfr. EMMA LUPPINO MANES, *L'Agesilao di Senofonte. Tra commiato ed encomio*, Milano, 1992, pp. 9-10; JAEGER, *Paideia*, vol. III, pp. 269-314. Per la latinità grande risonanza ebbe il *Panegirico di Plinio a Traiano*: opera di Plinio il Giovane, il *Panegyricus* è un discorso di ringraziamento all'imperatore Traiano, tenuto da Plinio in Senato, in occasione della nomina a console, nel 100 d.C.; cfr. ENRICA MALCOVATI (a cura di), *Plinio il Giovane. Il Panegirico di Traiano*, Firenze, 1949, pp. VII-XIX.

⁵ Per la sua ricostruzione mi sono avvalsa del modello di encomio proposto da JOHN M. McMANAMON, *The ideal Renaissance Pope: funeral Oratory from the papal Court*, «Archivum historiae pontificiae», XIV, 1976, pp. 9-70, cfr. pp. 21-22. Il McManamon utilizza a sua volta lo studio del 1902 di THEODORE CHALON BURGESS, *Epidictic Literature*, Ann Arbor, 1988. La base per entrambi è l'opera sull'oratoria epidittica di Menandro di Laodicea (III sec. d.C.), che forniva le regole per la composizione di numerose orazioni epidittiche, e si occupava in particolare anche dell'oratoria funebre (Trattato II, XI, 420-22). Per l'edizione delle opere di Menandro Retore si veda quella curata tradotta e commentata da Donald Andrew Russell e Nigel Guy Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford, 1981. Per la retorica epidittica nel mondo classico si veda inoltre LAURENT PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, voll. 2, Paris, 1993.

Ἐπίλογος: ci sono poche specificazioni per quest'area. Spesso essa implica un breve riassunto di ciò che è stato raggiunto dalla persona nella sua vita; e un appello agli altri per imitare le sue virtù. Il discorso si conclude di solito con una preghiera.

A questi punti ne vanno aggiunti altri due nel caso specifico dell'orazione funebre, ovvero il lamento e la consolazione, che a loro volta includono altri *topoi*, come il fatto che la morte sia comune a tutti, ecc. È in questo ambito che in epoca cristiana vengono modificate le topiche e introdotta l'idea della resurrezione che costituisce il fulcro dell'argomentazione consolatoria.

Il riscontro tra le varie orazioni su Cosimo I, in cui gli argomenti si susseguono nello stesso ordine, mostra che l'adesione a questo modello è totale. Si tratta indubbiamente dell'adozione dei canoni di un genere letterario, ma ciò è anche sintomatico del clima culturale e politico che gli autori respirano: è questo che li induce ad usare gli stessi strumenti e a parlare un identico linguaggio. Una conferma *a contrario* ci viene dalla diversità, rispetto al blocco delle orazioni toscane, dell'orazione di Arnaud Sorbin, che fu infatti recitata alla corte di Parigi. Essa non solo adotta il modello del sermone tematico invece di quello della *laudatio*, ma utilizza argomenti completamente diversi, proprio perché è il frutto di un altro ambiente politico e culturale. Essa riflette i canoni celebrativi elaborati alla corte parigina.

1. ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ, ΓΕΝΟΣ, ΓΕΝΕΣΙΣ, ἈΝΑΤΡΟΦΗ

Nella maggiore parte dei casi nell'esordio delle *laudationes funebres* su Cosimo I si ricorda la gravità dell'accaduto e la grandezza del defunto, temi che facilmente suscitano un'invocazione ai *cives* dettata dal dolore per la perdita di «un tanto principe». La professione di dolore e l'espressione del cordoglio che affligge l'oratore così come la cittadinanza, sono riservati per ovvie ragioni alle *laudationes* che seguono di poco la morte, mentre scompaiono nelle commemorazioni degli anni successivi. Un altro punto sempre presente è la dichiarazione di inadeguatezza al compito da parte dell'oratore, cui può legarsi l'affermazione dell'abbondanza della materia a disposizione per elogiare o narrare la vita del granduca. Conforme ai canoni del genere della *laudatio funebris* è anche la conclusione in cui, dopo aver enumerato per l'ennesima volta le virtù del defunto, ci si rivolge al successore, in cui il padre sembra rivivere. Tra l'esordio e la conclusione rispondenti a codici precisi, si inserisce la trattazione della vita. Procedendo per inclusioni successive viene ricor-

data la regione di provenienza del personaggio. Nel Vettori è spiccato il motivo dell'esaltazione delle glorie etrusche e vengono evocate le origini lidie degli abitanti della Toscana.⁶ All'interno della Toscana non può non emergere la città di Firenze, dove primeggia la famiglia Medici. Nessun oratore può a questo punto sottrarsi al dovere di enumerare i personaggi celebri del casato dei Medici senza distinguere tra i suoi fami. In questo elenco figurano inmancabilmente Leone X e Clemente VII, spesso Lorenzo il Magnifico e Caterina de' Medici.⁷

Quid de patria hac florentissima loquar? [...] Quid de clarissima Medicum familia viros Italiae Iunina Cosum illum priscum, Petrum, Laurentium illi- lustris quidem, et inter reliquos cives insignes, tum Leonem decimum, Cle- mentem septimum pontifices ex eadem gente maximos (Adriani).

Ac de Medicea quidem familia quid est quod quisquam hoc tempore aut illa dignum aut vobis novum aut cuiquam inaudium afferre se posse con- dat? [...] Quae umquam aetas de Cosmi, Petri, Laurentii, de trum ecclesiae Iuninum Leonis septimi, Clementis septimi, et Pii quarti laudibus, et rebus praecare gestis conticescet? (Bandini).

Talvolta ci si spinge fino a ricordare il primo antenato Giovanni di Bicci:

⁶ Per il Vettori esaltare la regione tutta. Scrive in proposito il Cipriani: «la dimensione storica che gli Etruschi avevano conferito al nuovo granducato costituivano un efficace elemento comparativo tra presente e passato e soprattutto il fondamento dell'uni- forme prestigio regionale richiesto dalla politica medicea»; Giovanni Cipriani, *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Firenze, 1980, p. 111; cfr. pp. 71 e sgg. L'orazione del Vettori è attribuita da Silvana Scidel Menchi a Francesco Bocchi, che ne redasse anche la versione in vol- gare; cfr. la sua voce *Bocchi Francesco*, DBI, vol. XI, 1969, p. 73.

⁷ Di tutt'altro tenore le considerazioni sugli antenati medicei, specie su Clemente VII, del contemporaneo Gian Michele Bkuro, *Florentinae historiae libri octo priores cum indice locupletis- simo*, Lugduni, 1562.

⁸ Non c'era nessun rapporto di parentela tra Pio IV, ovvero Gian Angelo de' Medici, e i Medici di Firenze, ma i panegiristi lo considerano un membro della famiglia a tutti gli effetti enumerandolo tra le celebri del casato. Fratello del marchese di Mangiano, che aveva com- battuto per Cosimo I nella guerra di Siena, fu eletto papa dopo un conclave di oltre tre mesi, «come grandemente affezionato al duca, per riconoscerlo gran parte di corale elezione da lui; si come il cognome, così volle anche, che l'insegna e arme sua, fusse con le palie de Medici fo- rendi contrassegnata, assumendo il nome di Pio IV de Medici», scrisse Giovan Battista Cini, *Vita del serenissimo signor Cosimo de Medici primo granduca di Toscana*, Firenze, 1611, p. 442. Anche Atto Manuzio, *Vita di Cosimo I*, Bologna, 1586, p. 14, così spiegava l'ascrizione alla famiglia fiorentina: «Et l'essersi questa famiglia sparsa in più luoghi fammi venire in opinione, che ancora i Medici milanesi venghino dall'istessa origine». In seguito il Manuzio dirà che ai papi medicei Leone X e Clemente VII era possibile aggiungere Pio IV. Vedi inoltre Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. VII, Roma, 1950, pp. 56 e sgg., e la voce *Pio IV* a cura di Flavio Ruale in *Enciclopedia dei Papi*, vol. III, Roma, 2000, pp. 142-160, cfr. p. 142.

Dei quali Giovanni de' Medici, figliuolo d'Averardo detto di Bicci e ni- pote di Chianissimo e di un altro Averardo pronipote, il qual fu gonfaloniere di giustizia nel 1314, gittò primieramente senza alcun fallo le basi di questa grandezza (Annunzio).

L'ulteriore passaggio è il ricordo dei parenti primi di Cosimo, ossia i genitori, Giovanni dalle Bande Nere e Maria Salviati. Qui l'oratore può scegliere se dilungarsi sui meriti militari del padre o evocarli semi- plicemente. Di Maria Salviati si sottolinea il merito di avere dato una buona educazione al figlio e di avere gestito con prudenza la situazione quando era divenuta difficile e pericolosa la permanenza a Firenze per un membro della famiglia Medici.

Maria Salviata gravissima et nobilissima femina uxore ducta Cosum ge- nuit et educavit filium, qui paternas non modo adaequant virtutes, sed nobi- litatem ipse suam rerum gestarum gloriam nobilitavit (Bandini).

A sanctissima matre Maria Salviata castissime atque integerrime ad spem supremae fortunae ductus fuerat (Angeli).

Non dissimili risultano le lodi della sposa di Cosimo I, Eleonora di Toledo, della quale si mettono in risalto le nobili origini e la numerosa prole data al marito, sottolineando di volta in volta la caratteristica più calzante:

Quis postea, cum eodem paene die Helenoram Toletanam lectissimam feminam et e regia familia ad imperandum plane natam, uxorem suam, duos- que item filios iam natu grandes et animi et corporis bonis omnibus floren- tissimos amississet, vultu immutatum perspexit? (Angeli).

Uxorem, cum esset adhuc adolescens, duxit Eleonoram Petri Toletani principis in Hispania viri filiam, cuius laudes cum copiosis ab aliis enumera- tas audiveritis, recensere in praesentia supervacaneum esse iudicavi [...], viva virtutis imago (Bandini).

Siquidem quod primum mortales coniugio quaerunt, pulcherrima et ve- nustissima sobole copiosaque Eleonora vitum beavit, quem sibi et illo et for- mae dignitate et morum suavitatis amoreque mutuo devinxit, ut nihil in to- to terrarum orbe magis celebraretur quam Cosmi et Eleonorae coniugium (Adriani).

⁹ Scriveva inoltre il Vettori riguardo a Giovanna d'Asburgo: «Quae namque femina pru- dentior, quae moderatior, quae humanior? Cum exemplar quoddam probitatis, castitatis pie- tatis delapsam de caelo ad vitam reliquarum perpollendam habenda sit». Il riscontro con le lodi attribuite alla sposa del figlio di Cosimo I, Giovanna d'Asburgo, induce a pensare a un

2. ΕΠΙΘΑΕΥΜΑΤΑ: I FATTI DELL'ANNO 1537

Quello che nella *laudatio* classica era il momento della scelta professionale viene sostituito nelle orazioni funebri cosimiane dalla narrazione dei fatti dell'anno 1537, la cui drammaticità rafforza questa sezione dell'orazione. È significativo che la conferma della forma di governo principesca sia presentata come il frutto di una libera elezione, il cui racconto viene a costituire il punto di cerniera tra la narrazione della vita del singolo e quella delle vicende della *respublica*, il momento in cui la vita di Cosimo cessa di essere esistenza privata e diviene pubblica: si esce dall'ambito personale-biografico per entrare in quello della storia di Firenze. Sia dai racconti degli storici coevi¹⁰ sia dalle ricostruzioni degli studiosi, emerge un quadro convulso degli avvenimenti che seguirono l'assassinio di Alessandro per mano del cugino Lorenzo nella notte tra il 6 e il 7 gennaio 1537 (1536 *more florentino*). Poiché la gravità del crimine escludeva automaticamente la linea successoria dell'omicida, l'erede più prossimo diventava, come avrebbe confermato la dichiarazione imperiale, Cosimo figlio di Maria Salviati e Giovanni delle Bande Nere. Ben sappiamo che la situazione era critica e la sua successione non appariva affatto scontata; il cardinale Innocenzo Cibo, che era tra i più stretti collaboratori di Alessandro, avrebbe volentieri favorito il figlioletto illegittimo di questi, la cui tenera età – come non mancava di notare con toni piuttosto sarcastici Benedetto Varchi¹¹ – avrebbe comportato la reggenza del Cibo medesimo. Furono gli ottimati fiorentini a promuovere la candidatura di Cosimo, e fu segnatamente Francesco Guicciardini a sostenerla con forza.¹² Vediamo invece che cosa ne scrivono i nostri panegiristi:

canone di virtù che anche la sposa dovesse possedere; cfr. MARIA FUBINI LEUZZI, *Tra biografia ed elogio funebre. Le principesse medicee (sec. XVI)*, «Mélanges de l'École française de Rome», CXIII, 2001, pp. 217-32.

¹⁰ PAOLO GIOVIO, *Historiae sui temporis*, Lugduni, 1561; GIOVAN BATTISTA ADRIANI, *Istoria de' suoi tempi*, Venetia, 1587; JACOPO NARDI, *Istorie della città di Firenze*, a cura di Agnere Gelli, Firenze, 1858; BERNARDO SEGNI, *Istorie fiorentine dal MDXXVII al MDLV*, a cura di Gargano Gargani, Firenze, 1857; BENEDETTO VARCHI, *Storia fiorentina*, Firenze, 1858.

¹¹ VARCHI, *Storia fiorentina*, p. 196.

¹² Sul momento dell'elezione di Cosimo I cfr. la voce *Cosimo I* di ELENA FASANO GUARINI, in DBI, vol. XXX, pp. 30-48; AGOSTINO ROSSI, *La elezione di Cosimo I Medici. Studio storico*, «Atti del Reale Istituto veneto di scienze lettere ed arti», s. VII, I, 1889-1890, pp. 369-435; GIORGIO SPINI, *Cosimo I de' Medici e la indipendenza del principato mediceo*, Firenze, 1945, pp. 37-41; RUDOLF VON ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato: storia e coscienza politica*, Torino, 1995, pp. 207-211; sul ruolo di Francesco Guicciardini e sui progetti che animavano gli ottimati fiorentini vedi inoltre ROBERTO RUDOLFI, *Francesco Guicciardini e Cosimo I*, «Archivio storico italiano», CXXII, 1964, pp. 567-606.

Cum principes cives, duce amisso, quasi tenebris circumfusi non satis dispicere possent quomodo labentem civitatem sustinerent, illis divinitus ob oculos lumen nobilissimi adolescentis ex eadem medicea familia est oblatum, qui unus reipublicae morbos omnes sanare posse videretur: illum enim in principem suae civitatis delegerunt, illi auctoritatem reipublicae gubernandae regendaeque tradiderunt (Adriani).

Cum enim esset adhuc summae spei et virtutis adolescens, a senatu Florentino summa omnium consensione communi omnium aetatum atque ordinum laetitia reipublicae caput et dux renunciatur. O laetam, nobisque omnibus iucundam et felicem diem, et posteritati perpetuo celebrandam (Bandini).

Appena fatto duca, capo e signore della repubblica fiorentina dai suoi cittadini stessi, il che approvò Carlo V [...] (Verino Secondo).

La quale elezione liberamente fatta, poi che come ciascun sa vi si trovò chi la contraddisse, non a caso né temerariamente fu da tanti savi cittadini proposta, ma con singolare prudenza e oltre a ciò con una quasi divina provvidenza approvata (Ammirato).

Del travaglio di quei giorni resta nei panegirici solo la decisione finale presentata come effetto della volontà generale del senato e dei *cives*, e l'allegrezza della cittadinanza. Non ci si interroga sul perché della scelta, che viene assunta come un dato di fatto incontrovertibile. Non si riporta la discussione avvenuta in senato. Del passaggio da privato cittadino a duca, spesso appena accennato, si sottolineano solo gli aspetti positivi. Dando per scontato che l'elezione di Cosimo non ha portato che buoni frutti – osservazione che viene fatta nel 1574, dopo trentasette anni di governo – si colgono già nel momento dell'elezione i segni dell'era di prosperità che sta per aprirsi, come se tutto fosse «determinato» già nel 1537. Questo atteggiamento rivela la tendenza a fare del principato una realtà prevista dall'ordine delle cose, dal fato e dalla provvidenza. Si mette quindi bene in evidenza come il potere fosse stato attribuito a Cosimo per decisione del senato.¹³ Pur dedicando al fatto

¹³ A distanza di due secoli, le origine cittadine del principato sono ancora chiaramente percepite. Negli anni venti del Settecento, nel vivo della polemica sulla successione del principato, che verrà infine assegnato ai Lorena, i giuristi toscani si affannarono a negare il carattere feudale dei possessi medicei, rivendicando la «nativa antica libertà». Al passaggio del granducato ai Lorena la Toscana era sentita ancora come «paese dove principato non è mai stato». La nobiltà cittadina, che sotto i Medici era riuscita a mantenere la propria preminenza sociale, avvertiva sotto i Lorena il cambiamento di regime. Si veda in proposito MARCELLO VERGA, *Dai Medici ai Lorena. Aspetti del dibattito politico in Toscana nell'epistolario del Tanucci*, in *Bernardo Tanucci e la Toscana. Tre giornate di studio. Pisa-Stia 28-30 settembre 1983*, Firenze, 1986, pp. 171-215.

poche righe, l'Ammirato sottolinea che si trattò di una «elezione liberamente fatta», e Verrino Secondo precisa che Cosimo è «fatto duca dai suoi cittadini stessi». In evidenza resta, dunque, il fatto che l'elezione è l'inizio di una nuova e che la decisione è frutto della volontà del senato e dei *cives*. Nel ribadire la scelta senatoriale si dice anche di sfuggita che l'approvazione dell'imperatore sarebbe giunta successivamente («il che approvò Carlo V») e si sottolinea così l'autonomia di Firenze.

3. ΠΡΑΞΕΙΣ: OVERO LA GUERRA DI SIENA COME PACIFICAZIONE

Nell'ambito delle opere notevoli compiute da Cosimo è abbastanza frequente l'accenno al rinnovamento legislativo e viene ricordata con rilievo la pubblicazione delle *Pandectae*.¹⁴ Non mancano mai neppure gli accenni alle opere pubbliche propriamente dette, ad esempio alla bonifica delle paludi di Pisa e alla restaurazione dello Studio sempre in questa città.¹⁵ Merito di Cosimo fu anche l'abbellimento della città di Firenze, che si tradusse nell'erezione di statue, ponti, fontane e nell'allargamento della biblioteca laurenziana, che per il Vettori non teneva confronti con la biblioteca d'Alessandria né con quella di Pergamo. L'aspetto della città toscana appariva trasformato al punto che non minus igitur quam Caesar Augustus gloriarī potest ob studium ab se in ornanda urbe positum, qui non parvae laudi sibi dabat, quod quam latentiam invenerat Romanū marmoream reliquisset (Vettori).

Importante è anche la fondazione di città quali Eliopoli e Cosmopoli (Portoferraio). In generale però l'attenzione è catalizzata dalla guerra di Siena e dalla pace conseguita in seguito alla vittoria. Questa è l'impresa che più di ogni altra merita l'attenzione dei panegiristi e l'ammirazione dei contemporanei. Sembra fondamentale per i panegiristi sottolineare che la guerra non è stata promossa per ambizione o desiderio di grandezza, ma per non venire meno a un dovere

¹⁴ Nel 530 d.C. l'imperatore Giustiniano ordinò la compilazione del *Ius* che poi assunse il nome di *Pandette*. Con il nome di *Pandette* pisane o fiorentine si intende il manoscritto con il quale furono conservate a Pisa fino al 1406 e poi a Firenze. Nel 1553 Lelio e Francesco Torelli ne curarono l'edizione, *Digestionum seu Pandectarum librum quinquaginta ex Florentinis Pandectis*, Florentiae, 1553.
¹⁵ Sulle origini dello Studio di Pisa vedi Giovanni Battista Picotti, *Lo studio di Pisa dalle origini a Cosimo duca*, in *Studi sulla storia dell'Università di Pisa*, Pisa, 1994, pp. 17-56; D'Amico MARRARA, *L'Università di Pisa come università statale nel granducato mediceo*, Milano, 1965.

morale e anche per impedire che lo Stato di Cosimo venisse attaccato dai senesi:

Nam quin iustum hoc bellum ac prope necessarium multis de causis fuerit dubitandum non est: haec enim vicina gens est illa [...] quae olim vestris rebus parum prosperis latebatur, quae suis copiis hostes vestros aduabatur, quae perpetuas inimicitias vobiscum sine causa gerebat, falsis suspicionibus de nobis in animum multitudinis ab iniquis inculcatis (Vettori).

Itaque cum a Carolo imperatore invictissimo rogaretur ut eius belli curam susciperet, diutius rogari non est passus. Immo non odio, non indignatione aliqua, non privato aliquo metu, non spe, sed uno Senensium ac Tuscorum omnium salutis desiderio impulsus, negotium statim suscepit (Gini).

Del resto egli aveva cercato di evitare il conflitto con i senesi dichiarando all'imperatore Carlo V:

Malo Senensium meis officiis et benevolentia auctam in diuturna pace atque sociam mihi et amicam civitatem stare, quam meis armis ac viribus labefactam corrumpere (Bandini).

Nelle orazioni funebri la guerra di Siena è pertanto presentata come liberazione dagli orrori interni della sedizione e dal pericolo che essa comportava per fiorentini. Si era trattato di una guerra necessaria, dopo la cui conclusione si era instaurata la concordia tra le due città. Il fine di Cosimo è il bene di entrambe le città toscane. Centrale è nei panegiristi l'esaltazione del ruolo di Cosimo come pacificatore dei conflitti: un ruolo che egli ricopre sia sullo scenario toscano, allorché fa di Firenze e Siena «due serocchie», sia all'interno dello Stato di Firenze dove pone fine agli anni di turbolenze che avevano caratterizzato la vita della repubblica fiorentina. E questo uno dei temi forti dei panegiristi, un tema diffuso già durante il suo principato, come dimostrano anche le orazioni di Leonardo Gini, accademico Travagliato,¹⁶ e di Iacopo Ginfoli, il quale così scriveva:¹⁷

Et quisquam mihi dubitet an nobiscum bene sit actum, qui turbulentissimis perpetuisque tempestatibus iactati cum principem nacti sumus, qui de caelo paene missus ex mediis fluctibus in tranquillissimo portu nos omnes collocavit?

¹⁶ Nel Gini, forse proprio perché l'orazione è rivolta ai senesi, è particolarmente sottolineato il motivo del sovrano pacificatore, che crea l'ordine dopo il caos: «Nam per te nobis omnia suppeditebantur, per te pacatam vitam tranquillamque ducimus».
¹⁷ Iacopo GARFOLI, *De laudibus Cosmi Medici illustrissimī Florentiae Senarumque ducis oratio*, Florentiae, 1565.

Cosimo rappresenta dunque l'ordine dopo il caos e la debolezza della Repubblica: è questa una delle giustificazioni più efficaci del Principato.¹⁸ Com'è noto, molti intellettuali filo-repubblicani finirono con l'accettare il passaggio a un regime di tipo monarchico, perché solo questo appariva in grado di garantire pace e stabilità. Il Grifoli che apriva la sua orazione proprio con una disquisizione su quale fosse la miglior forma di governo, indicava in Venezia l'esempio della repubblica dotata di tutte le perfezioni.¹⁹ Ma nel sottolineare l'eccezionalità del caso veneto nel panorama repubblicano, non faceva che allontanare il più possibile le nostalgie repubblicane da Firenze, dove non si era mai realizzato un regime altrettanto perfetto dell'*imperium regis* a cui la città toscana era ormai saldamente approdata, che costituiva per l'oratore la miglior forma di governo.

Hic vero non dubito quin multi meis rationibus reclamant exemplo Venetae reipublicae quae mater est sanctissimae quietis, in maximo errore me versari conentur ostendere. Ego vero non sum tam ignarus rerum, quin intelligam illam rempublicam omnes perfectionis numeros habere. Quamquam optimates sunt qui eam gerunt, et tantus est illorum numerus ut ad reipublicae speciem quam ad optimatum potestatem potius accedat, tamen inter eos omnes tanta est consensus, sic omnes omnium caritates, illa patria complexa est, ut inter omnes unum sit certamen, atque id maximum: quis eorum suis officiis optime omnium de illa mereatur. Itaque nullus ullam rempublicam sibi philosophus potuit effingere, in qua par consensus aut par constantia futura esset.

In quest'introduzione politica, che rende l'elogio del Grifoli peculiare rispetto agli altri, si cerca di avvalorare la scelta della forma monarchica per tramite del ricorso, come d'uso, al giudizio degli antichi, da Senofonte a Isocrate fino a Omero, di cui sono citati alcuni versi.²⁰ Il principio dell'unicità del sovrano è suffragata per il Grifoli anche dall'unicità del creatore: «Unus enim pater omnipotens et pater omnium a quo est omnis potestas, qui unum quoque voluit esse fontem luminis,

¹⁸ Cfr. SAMUEL BERNER, *Florentine political Thought in the late Cinquecento*, «Il Pensiero politico», II, 1970, pp. 177-199.

¹⁹ Sul mito di Venezia come «tempio della giustizia» dotata di una costituzione perfetta, in grado di garantire stabilità e ordine si veda WILLIAM JAMES BOUWSMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Bologna, 1977.

²⁰ L'orazione del 1565 si collocava negli anni in cui Cosimo avviava le trattative per il conferimento del titolo prima regio e poi arciducato, e in cui anche l'assunzione del principato aveva maggiormente bisogno di essere ribadita e giustificata nelle sue modalità: cfr. RODOLFO DE MATTEI, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli, 1984, p. 28.

a quo reliqui planetarum orbes et sidera et cetera omnia lumen acciperent». In sostanza qui il Grifoli non faceva che ripetere la formula autorizzata dalla Chiesa dell'*omnis potestas a Deo*. La concezione monarchica dell'epoca poggiava infatti sul «principio – scrive Rodolfo De Mattei – del reggitore luogotenente o ministro o vicario di Dio del quale ripeterebbe l'onnipotenza». Dio riconosceva sulla terra un'autorità costituita, pur restando fondamentale la mediazione della Chiesa.²¹ Pesava inoltre «il concetto dell'alienazione da parte dei consociati della loro originaria libertà in favore del reggitore, garante della tranquillità e felicità dei sudditi (volontaria soggezione degli individui, donde la supremazia assoluta del reggitore)», suffragato dalla *lex regia*, la legge con cui i quiriti romani conferivano al *princeps* romano l'*imperium* e un limitato diritto di legiferare e di immunità, legge dalla quale discendeva la duplice funzione del re come signore e ministro della giustizia.²² Quest'ultimo tipo di legittimazione della monarchia, assumeva particolare rilievo nel caso di Firenze, dove era stato il senato a conferire a Cosimo il potere ducale. Nel seguito dell'orazione il Grifoli rimarcava come Cosimo avesse conservato le leggi stabilite dal senato e dal popolo fiorentino. Si avvertiva pertanto anche qui l'esigenza di ricordare che l'assunzione del potere da parte di Cosimo era avvenuta nel rispetto degli ordinamenti cittadini e che il potere gli era stato conferito dal senato.

4. LE VIRTÙ DEL PRINCIPE: «PRUDENTIA» E «IUSTITIA»

Strettamente connessa con la sezione riguardante le azioni notevoli compiute dal defunto è quella che ne illustra le virtù. Ogni azione non è infatti che il riflesso di una delle virtù possedute dal sovrano. Secondo la *laudatio* classica le virtù da esaltare erano quelle platoniche: fermezza, temperanza, giustizia e prudenza. In effetti tra le più frequentemente

²¹ In Francia e in Inghilterra la contrapposta teoria della *potestas immediata*, ovvero della derivazione diretta del potere regio da quello di Dio, aveva numerosi teorici, e da essa doveva ricevere un insostituibile sostegno la teoria assolutista; in Italia, al contrario, se ne trova qualche accenno solo tra gli scrittori eterodossi, ad esempio il Sarpi (cfr. *ivi*).

²² Sulla *lex regia* si veda ERNST H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, 1989, p. 84 e segg., in particolare pp. 129-130; QUENTIN SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, voll. 2, Bologna, 1989, vol. II, p. 193. La *lex regia* poteva essere interpretata sia in senso costituzionalista, mettendo l'accento sul suo essere una semplice delega, sia in senso assolutista, considerandola come una alienazione della sovranità originaria del popolo.

attribuite al principe troviamo la *prudencia* e la *iustitia*, sempre però accompagnate dalla *sapientia*. Evidentemente si tratta di un canone di virtù che non possono mancare al buon principe: di esse fanno parte anche la religiosità e la *moderatio*. Ecco un passo tratto dall'orazione di Ottavio Brindani che illustra bene quali e quante dovessero essere le virtù del principe:

Extincta est (magno equidem haec cum dolore dico, quae mihi tamen necessaria dicenda sunt), extincta, inquam, admirabilis illa in privatis rebus moderatio, splendor in publicis, in bellis fortitudo, in urbanis prudentia, in suscipiendis consiliis, in exequendis industria, in sublevandis orandisque civibus caritas et munificentia, in puniendis castigandisque lenitas, in duri adversusque rebus patientia, in prosperis et secundis aequalitas, summum in omni vita religionis pietatisque studium, firmissimum illud bonorum praesidium, sanctarum legum, pacis et concordiae custos, iustitiae et aequitatis patronus, haec inquam, omnia una eripuit hora.

Sono in effetti le stesse virtù che ritroviamo elencate nel Dialogo *Del giusto principe* di Antonio Brucioli, prudenza, bontà, verità, giustizia, fortezza, temperanza, modestia, clemenza, bellezza, grazia, amore, fortuna ecc.²³ Le stesse che compaiono nella trattatistica cinque-seicentesca sul buon principe. Ma assai comuni sono anche attribuiti come *magnificientissimus, humanissimus, fortissimus*. Sorprende a volte l'insistenza con cui vengono ripetuti i medesimi aggettivi *sapientissimus et prudentissimus*, senza contare le occorrenze in cui figurano gli aggettivi al grado zero. Il frequente ricorso al grado superlativo fa parte della concezione della cosiddetta monarchia eroica, basata sull'idealizzazione dell'*optimus princeps*. Essa si realizzava attraverso una eloquenza fitta di riferimenti classici, che trovava infatti ampio spazio anche nei panegirici, con l'attribuzione al sovrano di virtù rese eroiche proprio dal grado superlativo.

Propterea nimium quod quemadmodum divinitus dominatum dari hominibus certo sciunt, sic te (quantum homini licet) Dei quam similissimi esse conspiciunt. Ut enim summa cura, summa sapientia, summa iustitia, summa pietate orbem ille universum administrat, sic vigilantissimum, sapientissimum, iustissimum et maxima pietate insignem tui te omnes agnoscunt et expectantur (Gini).

²³ Dello *CANTIMORI, Retorica e politica nell'Umanesimo italiano*, in *Id., Lettere italiane del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, 1992, p. 498. Per l'edizione dei *Dialogi* del Brucioli vedi quella a cura di Aldo Landi, Napoli, 1982.

Tale concezione costituiva un indispensabile sostegno alla teoria monarchica, come spiega ancora il De Mattei.²⁴ Nelle orazioni per Cosimo I questo modello eroico sembra fondersi perfettamente con quello altrettanto diffuso del principe prudente: il principe proposto dal *Ritratto del vero governo* di Lucio Rosello, ma anche il principe antimachiavellico che emergerà dal *Trattato* di Pedro de Ribadeneira, sono infatti soprattutto principi «prudenti». Risalendo ai fondamenti aristotelico-tomistici del pensiero cinquecentesco, dobbiamo ricordare che Aristotele aveva indicato nella prudenza la virtù esclusiva di chi governa, per cui «quando la trattatistica civile d'antico regime indica al regnante un modello di principe prudente, si rifà ad un'immagine di ottimo reggitore di Stati che sia in primo luogo dotato delle virtù morali e che sia in grado di porsi fini onesti e di raggiungerli». ²⁵ Il governo dell'ottimo principe non deve contravvenire a un sistema di valori, considerato imprescindibile, che fa perno sulla religione, e deve essere efficace, ossia garantire il bene dei sudditi: «Solo un principe moralmente buono è in grado di esercitare un governo efficace e soprattutto stabile». ²⁶ La prudenza è precisamente lo strumento che consente di conciliare il *bonum utile* con il *bonum honestum*. L'altro pilastro del modello del principe virtuoso è ovviamente la religione. Questo modello di principe, costituito in opposizione più o meno esplicita al *Principe* di Machiavelli, è legittimato nella sua posizione al vertice della società proprio dal possesso della *prudencia civilis*,²⁷ che è considerata un suo patrimonio esclusivo. Nel caso del panegirico, dove l'esaltazione delle virtù è enfatica, si realizza la fusione tra il modello del principe prudente e quello del cosiddetto principe eroico, che differisce dal pri-

²⁴ De MATTEI, *Il pensiero politico italiano*, pp. 28 e segg.

²⁵ *Trattato de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano para gouernar y conseruar sus Estados. Contra lo que Nicolas Machiavelo y los politicos deste tiempo ensenan. Escrito por el P. Pedro de Ribadeneira de la Compania de Jesus*, Madrid, 1595.

²⁶ CHIAVA CONTINISIO, *Il re prudente. Saggio sulle virtù politiche e sul cosmo culturale dell'antico regime, in Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di Chiara Continisio e Cesare Mozzarelli, Roma, 1995, pp. 311-353, cit. p. 320. La Continisio polemizza con coloro che vedono nel costante richiamo alla morale cattolica del pensiero politico tardo cinquecentesco, una prova della «sconfitta della mente umana» e che quindi accreditano un'immagine della prudenza quale «mera tecnica utilitaristica», e rivendica una lettura in chiave aristotelica della prudenza d'antico regime.

²⁷ *Ibid.*, p. 322.

²⁸ La prudenza era distinta in prudenza semplice, relativa all'uomo in sé e alle azioni che compie riguardando a se stesso; prudenza economica, che si addice all'uomo in quanto padre di famiglia e riguarda le azioni compiute per il bene della casa; prudenza civile, che conviene solo a chi governa, cioè al principe. La prudenza civile comprende in sé le altre due, sicché il principe è l'unico a possedere tutte e tre le forme della prudenza. Cfr. *ibid.*, p. 337.

mo solo perché possiede le virtù ad un grado superlativo, eroico appunto.

Se il ritratto di Cosimo elaborato dai panegiristi si adegua perfettamente alla precettistica coeva in fatto di *prudencia*, vi è un'altra virtù sulla quale l'insistenza da parte degli oratori è forse ancora più forte. Mi riferisco all'unanime esaltazione della sua *iustitia*. Bernardo Davanzati scrive che «ricordava il povero l'abbondanza, il ricco la sicurezza, il virtuoso la liberalità, il soldato la gloria, ognuno la giustizia». Quello del Davanzati non è un caso isolato: per Leonardo Salviati, la giustizia del granduca «era nelle bocche dei popoli dell'altre regioni passata in proverbio»; Iacopo Grifoli si domandava addirittura chi la dea della giustizia abbracciasse più strettamente di Cosimo e chi più di lui reggesse lo Stato con le leggi e con l'esempio, non mostrandosi più aspro nel giudicare gli altri che se stesso.

La giustizia del principe trova tuttavia diverse modalità di esplicazione: ad essa i panegiristi attribuiscono significati diversi. Talora il riferimento è ai provvedimenti adottati da Cosimo nell'ambito dell'apparato giudiziario. Si esalta il funzionamento degli organi preposti alla giustizia che garantiscono la quiete e l'ordine all'interno dello Stato, non più infestato da masnadieri e briganti.²⁹ Scrive infatti Scipione Ammirato:

Sono dunque segni della giustizia di Cosimo il poter di giorno e di notte liberamente andar per tutto questo dominio; il non trovar chi ti dia noia, e che il tuo cammino t'impedisca e t'intralcia; il potere godere dei tuoi beni e del tuo avere senza temere del soldato, del cortigiano, del giudice, del notaio; il non ti far bisogno non che co' denari o co' favori, ma neppure co' le piacevoli apparenze d'honori e di servitù di comprar la tua ragione e il tuo diritto.

Già nel 1561 l'ambasciatore veneto Vincenzo Fedeli aveva lodato il funzionamento dell'apparato giudiziario e in particolare dei tribunali. Lo aveva fatto, tuttavia, con toni diversi, parlando della paura che impediva di infrangere la legge, e non di un mutato costume dei sudditi a imitazione del sovrano:³⁰

E tanto è il terrore delle severe e subite esecuzioni, e tanto è potente ed esecutivo il braccio della sua giustizia (che tocca tutti gli ordini senza rispetto

²⁹ Sul banditismo nella seconda metà del '500 cfr. IRENE POLVERINI FOSI, *La società violenta: il banditismo dello Stato Pontificio nella seconda metà del Cinquecento*, Roma, 1985.

³⁰ *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di Eugenio Albèri, s. II, vol. I, Firenze, 1839, p. 329.

di persona alcuna) che, sebbene stanno soggetti con infinito rammarico e cordoglio, stanno però in pace ed in quiete, né più si sente disordine né perturbazione alcuna fra loro, avendo il signor Iddio cavato da tanti detestandi mali questo bene, che ciascuno sta sicurissimo nello stato suo, purché stia ne' termini dell'obbedienza.

In queste parole lo stato di Cosimo I non appariva quindi come quell'oasi di pace e tranquillità che troviamo invece dipinta nelle *laudationes* funebri, in cui si passa dal «terrore» evocato dal Fedeli all'idea del moderato e giusto timore delle pene, dalla paura che il principe ingenerava nei sudditi al mito della sua giustizia. Anche nei panegirici si trova qualche cenno a quel clima di costante controllo e polizia, così bene sintetizzato dalle parole del Fedeli. I panegiristi tuttavia, nel sottolineare il rigore a cui sono improntati i rapporti tra sovrano, funzionari e sudditi, spostano piuttosto l'accento sulla volontà di Cosimo I di assicurare un trattamento uguale anche ai sudditi meno abbienti.

L'altro modo in cui è declinato il termine giustizia si esplicita infatti con l'esaltazione della imparzialità del sovrano, il cui significato si avvicina molto a quello di equità:

Illa vero quae lux et quasi stella quaedam reliquarum virtutum non sine causa dicta est, iustitia, in primis ab eo semper culta et custodita fuit: omnes enim uno eodemque ordine hic habiti sunt, nec quicquam apud eum valuit aut gratia aut offensio, cum tenues etiam obscurosque homines eodem loco quo locupletes et claros haberet, ac sine ullo discrimine se ipsis controversisque eorum dirimendis integrum incontaminatumque praeberet (Vettori).

Conserva l'aver suo a ciascuno, ché nelle differenze de' privati interessi e nelle liti de' domestici affari la condizione di qualunque, se è più minimo di tutti i suoi vassalli, non solamente a quella dei suoi congiunti e più cari ma fu senza alcun fallo sempre pari alla sua (Salviati).

Accanto all'esaltazione dell'imparzialità troviamo evidenziata l'attenzione personale posta da Cosimo nell'amministrazione della giustizia, che si traduce per i panegiristi da un lato nella vigilanza con cui erano sorvegliati gli stessi ministri, dall'altro nella disponibilità del sovrano all'ascolto dei sudditi. Nel primo caso si evoca il problema della disonestà e *avaritia* dei ministri, e dei conseguenti tentativi di corruzione attraverso i doni, secondo pratiche che Cosimo cercò di contrastare con provvedimenti mirati;³¹ dall'altro il riferimento è alle suppliche:

³¹ Si occupava del problema della corruzione una legge pubblicata da Cosimo I il 12 febbraio 1550. Il provvedimento, poi ripreso da Francesco I nel 1576, vietava ai giudici e a tutti

anche la severità e la misericordia, perché «è differenza da esser severo nel far male, dove il severo punisce gli errori per esser troppo amico del giusto».³⁴ Salvati scriveva in proposito:

Seppè in tal guisa con la dolcezza la severità mescolare, che ha potuto far sì che dalle malvage opere più col timore che col dolore sono stati ritenuti i suoi sudditi, e dove per bene pubblico è stato necessario il rigore, colà s'è egli senza rispetto alcuno severissimo e rigorosissimo dimostrato; e all'incontro è stata cotale in lui la clemenza, che molte volte a coloro che hanno ad esso macchinata la morte ha donata la vita, e chi ha lui con l'armi perseguitato ha con benefici honorato.

Nell'esaltazione della giustizia di Cosimo confluiscono dunque almeno due elementi: da un lato l'adesione al modello del principe eroico, dotato di tutte le virtù al grado superlativo e quindi anche della *stiffa*, coi vari significati che essa poteva assumere (imparzialità, capacità di far funzionare l'apparato giudiziario contemperando il rigore con la clemenza, disponibilità ad ascoltare i sudditi), dall'altro la mitizzazione di un processo realmente in corso di uniformazione della legislazione, di cui si rilevano però solo gli aspetti positivi.³⁵

5. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΙ: I PARALLELI CON AUGUSTO ED ERICOLE E L'USO DEL MITO ETRUSCO

A completare il quadro del principe eroico servivano poi i riferimenti classici. Colpisce nei panegirici il continuo ricorso a paragoni con personaggi o situazioni tratti dalla storia antica e dai miti classici o anche dalla Bibbia. Dall'orazione di Baccio Baldini, che è un susse-

Sempre egli ha avuto l'occhio all'azione dei ministri et de' magistrati che avevano a ministrare la giustizia. Udiva con molta attenzione e privati e particolari accio gli fosse palese se dai ministri era ingannato. Vedeva molte volte da se stesso le supplicazioni et i negotii con molte sue fatiche e disagio, accio meglio conoscesse se supplicanti poveri erano da doni et haver bassi et ascosti dall'avaritia dei ministri i quali corrotti da ricchi non gli pale-sassero. Intendeva quello che da magistrati et da ministri et da privati si diceva intorno all'amministrazione della giustizia di maniera che ne ministri ne magistrati potevano con quieto animo et senza tema di castigo far torto a niuno, avenga che nell'udir, vedere et intendere, facilmente scopriva il vero et con severità castigava chi aveva errato et quegli poscia che trovava dritti e fedeli arricchiva di roba e d'honori. Et in somma con tal sagacità ordinava che da' rei la dritta via delle leggi non poteva esser torta (Puccini).

Già da questo breve ritratto emerge la figura di un sovrano vigile e attivo, reso a instaurare un rapporto diretto coi sudditi, tanto che Giurgita Tormasi lo definisce «facile nell'audienze».³⁶ Ma è ancora il Puccini a scrivere che

dava loro udienza, udiva et accettava i loro lamenti, sentiva le loro querele e con quale familiarità poscia rispondeva loro, con quanta equità e bontà d'animo e distinguere l'innocente e il colpevole et paragonando la grandezza degli errori con la infirmità de' colpevoli, havendo rispetto et compassione alla fragilità et all'imprudenza, facendo grazia a poco accorti et fragili che per giustizia erano stati condannati, ladove inviolabilmente si esercitava la giustizia condita con la misericordia.

Nella figura del principe cinquecentesco, secondo una tradizione che risaliva ad Isocrate e Seneca,³⁷ appaiono inscindibili dalla giustizia

gli altri funzionari di ricevere doni e prevedeva pene pesanti per i trasgressori. Cfr. Jean Claude Wacquet, *La corruzione. Morale e potere a Firenze nel XVI e XVII secolo*, Milano, 1984, p. 119 e sgg. «E come quelli, che ottimamente conosceva le azioni degli huomini et i fini, ne solamente dei suoi vassalli, ma quasi di tutti coloro che altrove havevano maneggi di stato, poteva farne i giudici retti et a ragione, ne li convenia creder mai più ad altri che a se stesso» (Montalvo).

³² ELENA FASANO GUARNI, *Considerazioni su giustizia, Stato e società nel ducato di Toscana del Cinquecento*, in *Florence and Venice: Comparisons and Relations. Acts of two Conferences at Villa I Tatti in 1976-1977*, a cura di Sergio Bertelli, Nicolai Rubinstein e Craig Hugh Smyth, voll. 2, Firenze, 1980, vol. II, pp. 135-168, cfr. p. 143; Irene Fosi, *Sovranità, «patronage» e giustizia: suppliche e lettere alla corte romana nel primo Seicento*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento*, Roma, 1998, pp. 207-241; *Suppliche e gravamina: politica, amministrazione, giustizia in Europa, secoli XIV-XVIII*, a cura di Cecilia Nubola e Andreas Würger, Bologna, 2002.

³³ Isocrate, nell'orazione *A Nikole* (ca. 370 a.C.), sviluppava riflessioni morali rivolte con

ricorso alla figura di Astrea. *Hecuniae magni dicitur actiones*, Florentiae, 1578, la mitopolesti della giustizia si completerà con il

³⁴ Nella vite, e in particolare in quella di Sebastiano Santolini, *Serenissimi Cosmi Medici I*

Torino, 1976, pp. 213-217.

³⁵ Sulla precettistica di Gianfrancesco Lottini si vedano anche le osservazioni di Furio

Diaz, *Il Granducato di Toscana. I Medici*, in *Storia d'Italia*, diretta da Giuseppe Galasso, vol. XIII,

pp. 143-180.

³⁶ Gianfrancesco Lottini, *Avvedimenti civili*, a cura di Guido Mancini, Bologna, 1941,

pp. 143-180.

con la clemenza, unico freno rispetto al governo tirannico; cfr. Jäger, *Paideia*, vol. III,

pp. 143-180.

intenti pedagogici al giovane re di Salamina in Cipro. L'orazione ebbe fortuna in epoca mo-

guirsi di paragoni, agli sporadici riferimenti di Bernardo Davanzati, questi richiami riflettono uno dei caratteri del genere. I personaggi chiamati in causa, sono i più svariati: Scipione, Pompeo, Alessandro Magno, Cesare, Solone, Augusto, Ercole, David, Salomone e Carlo V. È dunque lecito chiedersi se ci fosse un qualche criterio nella scelta degli esempi antichi, dal momento che vengono accostati personaggi storici reali a figure mitiche e bibliche. Nello schema dell'encômio, come si è detto inizialmente, il paragone è previsto come punto a se stante. Esso è in effetti uno degli argomenti dell'orazione. Il paragone con un personaggio noto serve a porre in luce la superiorità del morto. Nei panegirici il paragone, piuttosto che occupare una sezione a se stante, è uno strumento retorico che pervade l'orazione, che la innerva continuamente di suggestioni. Se circoscriviamo l'attenzione ai nomi più spesso citati, ci rendiamo conto che la loro scelta nelle orazioni funebri, pur essendo dettata da esigenze retoriche, può rispondere a dei criteri politici o storici. Anche laddove non sembra esserci che uno sterile elenco di antecedenti famosi, varia lo spazio riservato ai personaggi. È il caso dell'orazione di Michele Capri che, pur facendo largo ricorso ai nomi più remoti alla ricerca di somiglianze con Cosimo, non manca di dare rilievo in maniera peculiare a quello che più gli sta a cuore, in questo caso ponendolo in fondo all'elenco:

In guisa di Tolomeo re dell'Egitto, d'Ariobarzane re di Capadocia, di Seleuco re della Siria, d'Artaserse re dei Persi, di Prusia re di Bitinia, di Eucratide re dei Brettani, di David re delli Hebrei, et in guisa insomma del suo gran Carlo quinto de' christiani imperadore, dà il regno al figlio prima della morte.

Se poco conosciuti sono molti dei personaggi antichi citati, dei quali poco nota è l'abdicazione o la condivisione anticipata del potere con un erede, non è così per l'ultimo dell'elenco, il grande imperatore.

Uno dei nomi che ricorrono più spesso risulta essere quello di Cesare Augusto. Lo ritroviamo nel Baldini, singolarmente negli stessi identici termini che nel Salviati:³⁶

Imperoché magnanimi proponimenti quali re, quali Cesari, quali Augusti poterono havere più di questi: fabbricare porti, edificare più città, volgere e dirizzare i corsi a grandissimo fiumi, istituir milizie?

³⁶ «Si che meritevolmente si può dire di lui quel che Augusto morendo disse di se stesso, che aveva ricevuto Roma di mattoni e la lasciava di marmo»; il periodo è citato anche da PAUL WILLIAM RICHELSON, *Studies in the personal Imagery of Cosimo I de' Medici*, New York, 1978, p. 77 nota.

Il più completo parallelo tra le due figure lo si trova probabilmente nella *Felicità del serenissimo Cosimo Medici granduca di Toscana* del bolognese Mario Matasilani, che ripercorre punto per punto le analogie tra i due personaggi, fino a trovare somiglianze davvero bizzarre. Ecco alcuni esempi del suo modo di procedere nel confrontare Cosimo ad Augusto, tratti dai titoli dei paragrafi della sua opera:³⁷

Che Ottaviano e il gran Cosimo erano d'una età medesima e i loro padri ne la professione e morte furono simili e nel pigliar l'imperio tennero un modo istesso e ad ambidue apparvero segni miracolosi. Che tutte le cose che successero a Ottaviano, i modi che tenne il senato in crearlo signore, le istesse avvennero al gran Cosimo. Che Ottaviano si mosse senza giudizio a desiderare la signoria e poi fu tenuto giudizioso, il che avvenne similmente al gran Cosimo. Che Ottaviano fu persuaso a rinunciare la signoria, il che fu ancora persuaso al gran Cosimo. Che le guerre civili che fece Ottaviano furono ancora fatte dal gran Cosimo. Che il gran Cosimo fu simile a Ottaviano nel perdonare ai nemici e l'uno e l'altro era di natura elemente. Che le congiure fatte contra Ottaviano furono simili a quelle fate contra il gran Cosimo. Similitudini dei governi e successi di Ottaviano e del gran Cosimo.

Ma i suoi paralleli, per quanto forzati, non erano certo privi di valenze politiche: «Vedremo — scriveva — che gli effetti con ciò che occorre al tempo di Ottaviano sono di maniera gli medesimi che sono avvenuti al tempo del gran Cosimo, ché saremo forzati a confessare che il tutto è venuto per particolare et miracolosa ordinatione del signor Dio».

Nel paragonare Cosimo ad Augusto si poteva fare leva su tutti i significati positivi che erano stati attribuiti nel corso dei secoli al periodo del primo imperatore romano. Ottaviano, poi detto Augusto, era stato il trionfatore di Azio (31 a.C.) su Marco Antonio, colui che aveva operato il passaggio dalla repubblica all'impero garantendo la stabilità e soprattutto la pace. Sotto di lui erano state chiuse le porte del tempio di Giano e innalzata l'*ara pacis*. Cosimo dal canto suo aveva trionfato a Montemurlo contro Filippo Strozzi e dato così inizio al suo principato, che diversamente dalla repubblica fiorentina era stato capace di assicurare la pace. Valeva la pena rimarcare le analogie di Cosimo con Augusto per rivestire anche lui del manto di autorità del più celebre imperatore di Roma. Per sottolineare le affinità tra i due si notava da un lato che entrambi erano saliti al potere dopo un'uccisione (quella di

³⁷ MARIO MATASILANI, *La felicità del serenissimo Cosimo Medici granduca di Toscana*, Firenze, 1572.

Cesare e di Alessandro). In un'epoca in cui diffuso era il culto per l'astrologia, si poteva anche notare che le loro più fulgide vittorie (Azio, Montemurlo e Scarnagallo) erano avvenute nei primi giorni di agosto,³⁸ e la congiunzione tra le due figure poteva essere ricercata anche e soprattutto nell'oroscopo.³⁹ Anche a Cosimo veniva infatti attribuito il segno del capricorno che era stato uno dei segni di Augusto: si diceva che fosse la costellazione presente in cielo al momento della nascita di quest'ultimo, mentre per Cosimo era l'ascendente. Nel paragone con Augusto si facevano dunque risalire i significati positivi del passaggio al principato, prima fra tutte la sua capacità di assicurare la pace dopo le turbolenze della repubblica fiorentina.

Talvolta, come nel Bargeo, il parallelo è volto spregiudicatamente in favore di Cosimo, e non si esita a denigrare l'imperatore romano pur di far risaltare la superiorità del defunto. Entrambi erano riusciti a far risalire la superiorità del defunto, a unporre durevoli-giovanissimi, senza essere altro che privati cittadini, a unporre durevoli-mente il proprio governo allo Stato. Ma Augusto aveva raggiunto il proprio scopo spargendo il sangue dei cittadini e prostrandolo la repubblica, il cui senato era stato *extincto*, mentre *heros noster* Cosimo aveva risollevato lo Stato quando esso stava barcollando, strappandolo alle sedizioni interne e mostrandosi generoso nel perdonare i nemici.

Et quidem, ut ceteros praetermittam omnes qui a senibus ipsi pacem puen ad clavam reipublicae gubernandum e privatis familiis evocati sunt, unum Caesarem Octavianum, qui postea est Augustus cognominatus nominare possimus, qui cum Cosmum Medicem comparamus. Is enim cum annos ad 18 natus esset, a senatu reipublicae gerendae praefectus est. Qua tamen prospere gesta dominantia cupiditate accensus atque inflammatus, eos quorum opibus et consiliis adiutus, auctus atque ad summum impetum evehctus fuerat flagitiosissime prodidit, et communibus populi Romani hostibus se adiunxit: usque mox et medio sublati per civium caedes additum sibi ad eam rempublicam, quam in bidem ad certum tempus receperat, quo iure quave iniuria occupandam patefecit. At hic heros noster, paulo adollescens cum esset, et civium dissensione potentissimum status reipublicae misere laboraret, coque rerum summa redacta esset ut omnia omnium caedibus paulo post complenda esse viderentur, neque quidquam propius abesset quam ut urbs Florentia

³⁸ A ciò si deve fra l'altro l'intitolazione a santo Stefano dell'ordine religioso militare fondato da Cosimo: infatti le vittorie di Cosimo erano state ottenute il 2 agosto, ricorrenza del santo martire; cfr. MANUZIO, *Vita di Cosimo*, p. 142; BACCIO BALDINI, *Vita di Cosimo Medici granduca di Toscana*, Firenze, 1578, p. 65.
³⁹ Per tutte queste osservazioni si veda RICHMOND, *Studies in the personal imagery of Cosimo I*. Le analogie sono ampiamente sviluppate anche da Scipione Ammirato nel *Paragone del granduca Cosimo all'imperatore Augusto*, contenuto negli *Opuscoli*, Firenze, 1637.

sedibus pacem suis evertetur [...] ad dicataram summa populi voluntate a clavam accepit, non ut ad tempus eam gereret, sed ut tamquam gubernator ad frequentissimo senatu evocatus, rempublicam suo ipsius parocino committeret, ut a nemine praeterea quamvis improbo et factioso cive impediti aut retardari possent, quominus in eum portum quem optum quique maxime optabat inolumis perveniret. [...] Atque hac quidem in re quantum Caesar Augustus praefectum possit facillime intelligunt qui utriusque factum diligenter perpendunt. Nihil enim prohibet quominus in dispari imperio ac dominatu par dignitas et fortuna eadem esse poterit. Ille igitur rempublicam praecipitamentum imputat ac perditam prostravit; hic labantem sustinuit et prostratam erexit. Ille, universo pacem senatu extincto, atque immemorabili civium sanguine crucibus omnino vel in ipsa victoria servatis quam interemptis, ac nulla plane sive in senatu sive in populo caede consecuta, impetum constabiliuit. Ille mox licentiam saevienti nactus nobilissimas quasque familias suscitavit, hic agendi elementer occasione adeptus non modo cuiusquam fortunas non evertit, sed multos etiam cives qui superiorum temporum asperitatibus in maximas difficultates comiecti fuerant in pristinam dignitatem atque amplitudinem suo privatim sumptu restituit.

C'era un altro motivo importante in questo rimando continuo della figura di Cosimo a quella di Augusto, ed era l'associazione con un terzo personaggio, coevo del primo, l'imperatore Carlo V, che aveva anch'egli nella sua simbologia il capricorno proprio in virtù del suo richiamarsi anch'egli ad Augusto.⁴⁰ L'enfasi sulle analogie con l'imperatore asburgico, era stato il tema dominante dell'apparato per le nozze tra Cosimo ed Eleonora di Toledo (1539),⁴¹ in cui venivano sviluppati, oltre al tema del rapporto tra Medici e Asburgo, quelli dell'origine augustea di Firenze, secondo una tesi già propria del Poliziano: dell'atresia virgiana di un periodo di pace e serenità, e del carattere toscano, più che fiorentino, del nuovo potere ducale e del mito di Noè-Giano fondatore delle città toscane.

Gia presenti all'avvio del principato di Cosimo, queste tematiche riemergono nelle orazioni funebri, dove appaiono ormai sistematizzate in un consolidato bagaglio di riferimenti. Per questo in pressoché tutte

⁴⁰ FRANCES AMELIA YATES, *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento*, Torino, 1990.

⁴¹ PIERFRANCESCO GIAMBALDUCCI, *Apparato e feste nelle nozze dello Illustissimo Signor Duca di Firenze e della Duchessa sua consorte*, Firenze, 1539. Vedi anche G. CARUANI, *Il mito rimesso*, p. 75 e sgg.; RICHMOND, *Studies*, pp. 28-29. Le decorazioni per le nozze furono affidate a un piccolo gruppo di artisti di cui facevano parte principalmente: Pontorno, Bronzino, Pierfrancesco di Jacopo e Jacone.

le orazioni ricorrono gli stessi esempi e i medesimi episodi sono sfruttati per esemplificare le stesse virtù del sovrano. Se nel corso del principato si erano alternate tesi diverse circa la fondazione di Firenze, nelle orazioni queste discussioni appaiono superate e lasciano il posto a una versione definitiva, in cui le analogie con l'imperatore Augusto prevalgono sul richiamo al mito etrusco. In effetti l'idea di una fondazione romana di Firenze contrastava con quella del mitico arrivo di Noè-Giano e della fondazione di Firenze da parte di Ercole Libico, secondo la teoria sostenuta dai cosiddetti aramei⁴² ed esposta compiutamente in un trattato da Giambattista Gelli. Le due tesi contrapposte, in effetti, erano funzionali all'esaltazione di due aspetti, entrambi importanti per il principato di Cosimo I: da un lato il rafforzamento dell'intesa con l'impero, dall'altro la presentazione di un potere dal carattere monarchico, dalle dimensioni regionali. Nei primi anni di governo era molto importante per Cosimo assicurarsi l'appoggio e la fiducia di Carlo V, anche in vista della restituzione delle fortezze di Firenze e Livorno. Non deve perciò stupire l'enfasi posta sulle analogie con l'imperatore e con Augusto. Paolo Giovio connette l'uso del segno del capricorno da parte di Cosimo alla protezione da lui ricevuta nei primi anni da Carlo V.⁴³ L'uso del mito etrusco serviva però a garantire la continuità col passato, in quanto forniva con Porsenna⁴⁴ un prezioso antecedente al regime monarchico; e consentiva di sostenere la superiorità delle civiltà etrusco-toscane nei confronti di quelle delle altre regioni della penisola. L'eccellenza stessa della lingua volgare veniva fatta risalire non più a una degenerazione del latino, ma al mescolarsi di molteplici influenze linguistiche il cui nucleo originario era costituito dall'etrusco.⁴⁵ *Last but not least* quella tesi giustificava la possibilità dell'espansionismo mediceo, almeno fino ai confini dell'antica Etruria.

⁴² Con il nome aramei venivano indicati alcuni membri dell'Accademia fiorentina sostenitori della tesi secondo cui dopo il diluvio universale la prima regione ad essere popolata in Europa sarebbe stata la Toscana grazie al mitico Noè-Giano, proveniente dalla Mesopotamia, in ebraico *Aram*, da cui il nome aramei. A un nipote di Noè-Giano, Ercole-Libico, si sarebbe poi dovuta la fondazione di Firenze. Tali tesi vennero esposte compiutamente tra 1542-1545 da Giambattista Gelli nel trattatello *Origine di Firenze*, in cui veniva respinta l'ipotesi umanistica della fondazione romana di Firenze. Cfr. CESARE VASOLI, *Postel e il «mito dell'Etruria»*, in Id., *La cultura delle corti*, Bologna, 1980, pp. 190-218.

⁴³ RICHELSON, *Studies in the personal Imagery of Cosimo I*, p. 26.

⁴⁴ Porsenna era stato il più celebre dei re etruschi che, secondo la leggenda, per qualche tempo era riuscito a conquistare Roma nella seconda metà del secolo VI a.C.

⁴⁵ Tesi sostenuta da Pierfrancesco Giambullari nel trattatello *Il Gello*, pubblicato per la prima volta nel 1546, e poi di nuovo nel 1549 col titolo *Origine della lingua fiorentina*.

Come è stato messo in luce, durante il principato di Cosimo I il mito etrusco attraversò varie fasi. In particolare, l'idea di un'origine etrusca di Firenze, promossa dagli aramei, venne progressivamente accantonata a partire dagli anni sessanta, grazie anche all'opera svolta in questo senso da Vincenzo Borghini⁴⁶ a favore della tesi umanistica della fondazione romana e augustea di Firenze.⁴⁷ Non si procedette però a una totale cancellazione della tesi aramaica. Ad esempio, negli affreschi ordinati da Vincenzo Borghini al Vasari per le nozze di Francesco I (1565), in cui si celebrava l'idea della fondazione augustea di Firenze, venivano posti sullo sfondo riferimenti anche al mito di Noè-Giano, seppure in funzione puramente esornativa, come citazioni erudite. Ed è in questa chiave che tali riferimenti compaiono anche nelle *laudationes funebres*. Un esempio ce lo offre Michele Capri:

Chi si ricorda che non ha molt'anni che, fracassandosi alcune de le già rovinate memorie di Toscani, che nell'antichissima città d'Arezzo fu trovato una chimera di metallo in forma di leone, sopra la schiena della quale apparisce un capricorno? La qual cosa chi sa forse che dagli antichi divinatori toscani, dopo haver visto in (ciò) la caduta del lor regno, non fusse per tal chimera pronosticato che egli rilevare si doverrebbe all'hora che alla Toscana imperasse una città che avesse per impresa il leone, come ha Firenze, et in quel tempo che a lei comandasse un duca il quale un tal segno celeste qual è il capricorno per ascendente avesse, come l'ha il gran Cosimo [...]. Perché dagli effetti veduti chiaramente dir possiamo, che il gran Cosimo fusse quello, che detti divinatori auguravano.

Il tema etrusco è evocato qui sulla base degli «antichi divinatori toscani» e dalla scoperta della chimera, significativa traccia dell'antica civiltà toscana. E va rilevato che ci si riferisce al «lor regno», mettendo cioè in risalto il fatto che si trattasse di una monarchia, antecedente illustre volto a rafforzare l'idea del regime principesco destinato alla Toscana. Compare poi la figura del leone, la cui valenza si lega nell'immaginario al passato repubblicano di Firenze, dove sin dal 1281 il leone di Ercole era stato usato nel sigillo del comune ed era perciò divenuto un simbolo della repubblica fiorentina.⁴⁸ Infine c'è l'allusione al capricor-

⁴⁶ ALESSANDRO D'ALESSANDRO, *Vincenzo Borghini e gli «Aramei»: mito e storia nel principato mediceo*, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento*, vol. I, Firenze, 1983, pp. 133-156.

⁴⁷ Non era perciò un caso che Iacopo Grifoli nella sua argomentazione sulla miglior forma di governo nel 1565 non menzionasse l'antecedente etrusco a sostegno della forma monarchica.

⁴⁸ RICHELSON, *Studies in the personal Imagery of Cosimo I*, pp. 80-81; ROBERTO BIZZOCCHI, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 190-191.

no, attraverso la quale si richiamavano esplicitamente Cosimo e implicitamente Augusto e Carlo V, con le valenze che si sono viste per i due personaggi. Talvolta i riferimenti al passato etrusco sono meno espliciti, ma comunque chiari. Così è nel caso di Leonardo Salviati, che per esaltare il conseguimento del titolo granducale scrive: «Rallegrati pertanto magnifica città del tuo glorioso giglio esaltato; godi eccelsa repubblica del tuo venerando nome rinvigoris; gioisci nobile provincia della tua antica corona ricuperata». Sul nesso «corona ricuperata» ha giustamente attirato l'attenzione Giovanni Cipriani, cogliendo nel participio «ricuperata» un riferimento all'unica monarchia toscana precedente quella di Cosimo, ovvero quella etrusca.⁴⁹

La maggior parte dei paragoni rimanda tuttavia al modello augusteo, mentre un altro filone rappresentava Cosimo come nuovo Apollo.⁵⁰ Anche in questo caso il riferimento era ad Augusto, in quanto questi si era proclamato figlio di Apollo. Di conseguenza ogni riferimento al Sole e ad Apollo sarebbe da leggersi come una ripresa dell'immagine natio augusteo. Richelson avanza addirittura l'ipotesi che il nome di Eliopoli, attribuito a un centro di frontiera costruito nella Romagna toscana, sia da mettere in relazione proprio con questa tendenza.⁵¹ Ma vediamo ora come questi tentativi di richiamare l'immaginario augusteo si riflettano nei nostri panegirici. In proposito sviluppa un singolare parallelo Gregorio Anastagi: come Apollo abbattendo il mostro Piteone che occupava la terra aveva posto fine alla confusione che vi regnava, così «Cosmo ad imitazione del suo progenitore superati con la fortezza sua mille pitoni et vinte mille contrarietà ridusse la quiete universale ne' popoli toscani, per l'iuscitata signoria tumultuante». Apollo è considerato proprio il progenitore di Cosimo, come lo era stato di Augusto. Apollo era stato un dominatore di mostri e un pacificatore, e numerosi sono però anche i riferimenti all'altro personaggio-chiave dell'iconografia cosimiana: l'eroe delle dodici fatiche. E sempre l'A-

⁴⁹ Il passo starebbe per il Cipriani a dimostrare l'ormai avvenuta assimilazione dell'idea delle origine etrusche degli odierni toscani, che consente di stabilire una continuità tra le due monarchie e anche di fornire una legittimazione storica a quella attuale. La frase è citata da G. Cipriani, *Il mito etrusco*, p. 109.
⁵⁰ Ad esempio la statua di Cosimo I de' Medici come Apollo al giardino di Boboli, opera di Domenico Foggini.
⁵¹ Per Giorgio Spini, *Introduzione generale, in Architettura e politica da Cosimo I a Ferdinando I*, Firenze, Olschki, 1976, pp. 61-77, i nomi di Terra del Sole, come anche di Cosmopoli, sono invece ispirati all'armonia razionale del Cosmo e all'idea del Sole come principio della luce e della ragione.

nastagi che confronta alle sue imprese contro mostri e briganti quelle di Cosimo, che rese sicure le selve e le vie de gl'inabitati luoghi infestate prima da insolenti masnadieri, dagli spartitori dell'innocente sangue, dagli insidiatori dell'altrui salute et occupatori dell'altrui facoltà, annullo gli odiosi nemici che più capi avevano che il mostro di Lemna, discaccio gli strani molestissimi delle belle contrade, soggiorro e sottomise quei tiranni che dicono premevano la povera moltitudine, e tutto lo Stato suo a pacifica vita in maniera che invidiata, non imitata può essere l'invita opera sua.

Anche in questo caso si mette in evidenza il ruolo di pacificatore svolto da Cosimo. Ma le analogie con Ercole, nella pubblicistica e nell'iconografia del tempo, non si arrestano qui. Come già il capricorno, anche Ercole apparteneva infatti alla simbologia dell'imperatore Carlo V, che fin dal 1517 lo evocava nella sua impresa raffigurante le celebri colonne con il motto *Plus ultra*.⁵² L'analogia riceve maggiore enfasi per l'esistenza di questi rimandi incrociati tra Ercole, Carlo V, Augusto. La più completa e imponente delle opere che fanno riferimento al suo mito è la fontana delle dodici fatiche d'Ercole, progettata da Vincenzo de' Rossi intorno al 1560. Sono probabilmente da riferirsi proprio a questo colossale progetto le parole con cui Bernardo Davanzati ricordava che Cosimo aveva fatto «scoprir in marmo le dodici fatiche d'Ercole per figurar (come io avviso) dodici de' suoi fatti, che con dodici moti appartinati a quelle, sariano imprese illustrissime da circondar il suo mausoleo».⁵³ La fontana delle dodici fatiche era stato soltanto il pretesto per rappresentare «dodici de' suoi fatti», ossia per un'auto-celebrazione del sovrano solo apparentemente nascosta, e in realtà ben visibile agli occhi dei suoi panegiristi e forse anche degli altri osservatori.

6. IL PRINCIPPIO

Un ultimo aspetto che merita le attenzioni dei panegiristi è quello dello religiosità del primo granduca, di cui l'Angeli sottolineava «quanta pietate Romanorum pontificum ac sacerdotum sanctioniam observaverit». Sono parole affini a quelle presenti in tutte le altre orazioni. Nei panegirici si tende a passare sotto silenzio il primo periodo di tensione

⁵² Cf. Yates, *Aspra*, cit., pp. 5-36.

⁵³ Citato da Richardson, *Studies in the personal imagery of Cosimo I*, p. 105.

tra il duca e la Chiesa, per esaltare invece la fondazione dell'ordine dei cavalieri di santo Stefano. Di questa complessa operazione politico-militare non è messa però in luce se non la volontà di combattere i nemici della fede. L'immagine di Cosimo che ne risulta è quella di «un altro David per provvidenza d'Iddio eletto capo di tanti popoli» (Betti), quella cioè di un sovrano perfettamente allineato con lo spirito di crociata del tempo:

Quale quantumque illud est haerentis in animo atque in intimis visceribus ac medullis infixae penitus erga Deum pietatis testimonium? [...] Quod in hac ipsa urbe divo Stephano magnificentissimum templum aedificari curaverit; ac non modo illi castissimos atque integerrimos sacerdotes addiderit, verum etiam fortissimorum militum sodalitatem et nobilissimis totius Europae familiis selectam et constatam instituerit, qui publice privatimque religiosissime pietatem colant, et ad reipublicae christianae salutem defendendam ac dignitatem amplificandam maiestatemque retinendam in iis praesertim bellis quae cum Turcis, perpetuis atque atrocissimis Christiani nominis hostibus, suscipiuntur vitam summa cum alacritate, si res ita postulat, et ponant et profundant (Angeli).

La religiosità di Cosimo viene da tutti unanimemente glorificata e messa in relazione con l'incoronazione a granduca, titolo che — come recita il motto posto sulla corona — gli era stato conferito da Pio V «ob eximiam dilectionem et catholicae religionis zelum praecipuumque iustitiae studium».

Circa l'impegno contro i Turchi viene solitamente ricordata anche la partecipazione alla battaglia di Lepanto delle galere toscane (1571) e in generale si afferma che non vi fu guerra combattuta contro i nemici della fede alla quale Cosimo non prese parte, riportando vittorie, come scrive il Bellaudi, «adeo ut nullum umquam bellum suscepit, in quo victor non evaserit». Cosimo, scrivono i panegiristi, sostenne tanto l'imperatore contro i luterani, quanto il re di Francia nelle difficili guerre intestine. C'è chi si dilunga a elencare uno per uno i luoghi che videro protagoniste le truppe del principe:

Contr'a' luterani e protestanti mandò gente nella Magna a Carlo V, contr'agli ugonotti danari più volte al re di Francia, contr'a' Turchi più volte prestò galee al papa; e voi sentiste con quanta ferocia combatteron quelle dodici nella giornata grande. In Transilvania, al Sighetto, alle Gerbe, a Portercole, a Piombino, in Corsica, a Malta hanno quei barbari vedute l'insegne ed assaggiate le destre fiorentine e gusteranno quantunque volte osaranno accostarsi ai liti di Toscana e di Liguria, a' quali egli ha fondato e posto l'antemurale di quegli onorati campioni che portano il sangue di Cristo per insegna (Davanzati).

Ancora meglio fa il Capri quando dice che Cosimo inviò galere ed eserciti

a Tripoli, ad Algeri, a Gerbe, a l'Africa a la Goletta, al Pignone, in Fiandra, in Piamonti al Cargliano, a Carmignuola, in Ungheria a Buda, in Transilvania, in Lombardia, alla Mirandola, Portercole, l'Elba, Piombino, Populonia, Montalcino, Siena, Malta et in tanti altri luoghi ch'io per brevità non dico [...], et ancora in favore di Massimiliano imperadore in Ungheria contro al Turco et in aiuto del christianissimo Carlo nono e della sua regina di Francia contro gl'heretici et contro i suoi rebelli che gl'infestavano il regno; et in Fiandra novamente chi nol sa ove in soccorso del duca d'Alba, anzi del re Filippo, mandò tanto tesoro che per esso si supirono l'abortitioni che far volevano gli spagnoli in quell'hora.

7. CONCLUSIONE

L'analisi dei testi mostra da un lato una piena adesione al modello della *laudatio funebris* classica, che crea fortissimi condizionamenti espositivi, ma offre anche la possibilità di ripercorrere la vita del sovrano per tappe, ponendo l'accento su alcuni aspetti particolari. Caratteristica saliente è l'utilizzo della retorica in funzione elogiativa che si espleta nell'adozione del modello del principe eroico, dotato cioè di tutte le virtù al grado superlativo. Traspare chiaramente l'intento di delineare la figura di un sovrano ideale. In questo quadro, fatto di luci abbaglianti e di pochissime ombre, è tuttavia possibile evidenziare alcune tematiche che risultano maggiormente enfatizzate rispetto alle altre: anzitutto l'elezione di Cosimo in quanto frutto della decisione del senato e parte al tempo stesso di un ordine provvidenziale; in secondo luogo la giustizia del principe; poi il suo ruolo di pacificatore dei conflitti esterni ed interni, posto in luce dai paralleli con Augusto ed Ercole; infine il suo ruolo di campione della religione. Tutti e quattro i temi, a ben vedere, sono funzionali alla legittimazione della famiglia sul trono: una legittimazione che nel caso peculiare dei Medici passava attraverso vari livelli: quello dei rapporti interni che, in considerazione del passato repubblicano di Firenze, rendeva necessario giustificare la scelta della forma monarchica attraverso la presentazione della libera elezione del senato e della giustizia del nuovo sovrano; quello dei rapporti con la Chiesa, che si esplicava nella celebrazione del titolo granducale conferito a Cosimo I da Pio V e nell'impegno a sostegno delle lotte contro gli eretici; quello infine dei rapporti internazionali con particolare riferimento alla casa d'Austria, rispetto alla quale era importante la presentazione del

momento dell'elezione di Cosimo, avvenuta senza intervento dell'imperatore, e quello della guerra di Siena.

Così passare del tempo si tende a sottolineare il fatto che la casualità dell'elezione di Cosimo I fosse in realtà iscritta nell'imperscrutabile disegno divino, quasi che una volontà superiore avesse presieduto alla scelta del successore di Alessandro I. Nel marciare che tutto era avvenuto nel rispetto della costituzione e della tradizione della repubblica fiorentina, e nel tentativo di legittimare il potere medico e qualificarlo come un potere libero da ipoteche superiori,⁵⁴ si accentua il carattere divino della scelta. L'idea che il principe è tale per volontà divina non fu mai sviluppata in un'opera sistematica; ma nelle nostre orazioni, come del resto nella trattatistica del tempo, se ne trovano accenni ovunque.⁵⁵ L'ascesa di Cosimo al potere è dunque iscritta nel fato, in modo tale che tutto il suo operato viene a tingersi di un che di necessario e divino. Citiamo a questo proposito due passi significativi:

Però che egli riceve sempre mai con humile e piacevol animo dalla possente mano di Dio i molti beni e i mali ancora che gli avvennero, e sempre mai in tutti i suoi affari confidò assai in Dio, sì come mostra manifestamente quella sua impresa nella quale è dipinto il segno del capricorno con alcune stelle, intorno alle quali sono scritte queste parole: *fiducia fidei*. Nella quale impresa egli per le stelle intende la grazia e la potenza di Dio sì come Dante quando dice «L'alto fato di Dio sarebbe rotto» (Baldini).

Subito spontaneamente e quasi da divina ispirazione infiammati fuori dell'aspettazione di ciascuno, non meno concorrendoci quelli che erano stati giudicati inimici o contrari alla famiglia de' Medici che gli altri loro affezionati, elessero Cosimo per loro principe e duca. Così dopo questa elezione fu posto a ciascuno manifesto e palese che a tanto e sì grande impero non era stato a caso promosso un giovane senza alcuna esperienza et quasi fanciullo, ma un nobilissimo heroe a perpetuo fondamento et stabilimento dell'impero di Toscana creato et eletto (Anselmi).

L'Anselmi pur sfumando il discorso e ponendo in primo piano l'elezione, richiama anch'egli la «divina ispirazione». Del resto, un che di

⁵⁴ Luca MANZONI, *Il sovrano tutore. L'umanesimo istituzionale e accentrato amministrativo nel Principato dei Medici (secc. XVI-XVIII)*, Milano, 1994, pp. 75 e sgg. I principi di Firenze e i loro giuristi negarono sempre il valore feudale-vassallatico del diploma con cui Carlo V aveva dichiarato Alessandro «caput» ereditario della Repubblica, vedendo nell'imperatore semplicemente l'arbitro chiamato a dirimere la vertenza circa la forma di governo da attribuire a Firenze dopo la sconfitta.

⁵⁵ D'Az, *Il Granduca*, p. 216, cita come esempio di questo tipo di argomentazioni il *Ritratto del Rosello*.

divino nell'elezione di Cosimo riconosceva, forse con contenuto scetticismo, anche l'ambasciatore veneziano Vincenzo Fedeli: «Il che ho voluto dire, perciò che questa elezione pare fosse fatta per sola volontà divina, perché poi né al popolo né allo Stato né a Cesare piacque».⁵⁶ Samuel Berner ha osservato che l'idea che l'elezione del principe fosse dovuta a volontà divina consentiva un'ulteriore legittimazione della dinastia, e aveva tra le conseguenze più ovvie, ma non per questo meno significative, il fatto che la ribellione, oltre a costituire un crimine contro lo Stato, diventava anche un peccato che metteva a rischio la salvezza dell'anima. Inoltre pensare il sovrano in questi termini, costituiva, agli occhi dei sudditi, una giustificazione e una legittimazione del suo vasto potere. Il principe era dunque necessariamente giusto e la sua equità trascendeva l'applicazione delle leggi.⁵⁷ La giustizia era naturalmente un attributo ricorrente del sovrano in tutte le celebrazioni dei principi. Nel nostro caso però esso riceve nuova enfasi. Si sottolineava l'effettivo ruolo assunto da Cosimo I come giudice che non teneva conto delle differenze di rango e che dedicava parte del suo tempo ad ascoltare i sudditi. Si contrappone l'equità del suo principato alla faziosità delle lotte cittadine. La bontà, la prudenza e la giustizia di Cosimo I si manifestavano in primo luogo nel suo essere pacificatore, *super partes* delle discordie cittadine. Egli investì questo ruolo sulla scena toscana anche in qualità di vincitore della guerra di Siena. Firenze e Siena, da sempre rivali, sono trasformate in due «serocchie». Questi caratteri vengono sottolineati proprio attraverso il ricorso al modello augusteo e il principato cosimiano è presentato come un'età di prosperità e sicurezza così come lo era stata quella dell'imperatore romano nelle descizioni dei suoi esaltatori.

L'età cosimiana è contrapposta agli ultimi tumultuosi quaranta anni di storia fiorentina, nei quali si indicava un potente deterrente al sorgere di nostalgiche repubblicane. Nei panegirici non c'era ovviamente più spazio per riflessioni critiche quali erano state in parte quelle svolte nel 1561 dall'ambasciatore veneziano Vincenzo Fedeli che, pur non essendo ostile a Cosimo I, per la sua stessa provenienza e funzione politica era portato a rilevare anche il carattere oppressivo del principato quando scriveva:⁵⁸

⁵⁶ Relazione di messer Vincenzo Fedeli segretario dell'illustrissima Signoria di Venezia formata dal duca di Fiorenza nel 1561, in *Relazioni degli ambasciatori veneti*, s. 2, vol. I, p. 336.

⁵⁷ S. Berner, *Florantine political Thought*, p. 192; Angelo BAIACCHI (a cura di), *Storia e politica fiorentina del Cinquecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1994, pp. LIII-LVIII.

⁵⁸ *Relazioni degli ambasciatori veneti*, s. 2, vol. I, p. 327.

Ma a questo quadro si aggiunge un rovescio molto oscuro e tenebroso in considerare come tante nobilissime e ricchissime famiglie, piene di tanti onorati uomini, soliti a viver liberi ed a governare un sì bello stato, il quale era pur loro per natura, si veggono ora da un solo e da un loro cittadino dominati e governati, e di liberi e di signori che erano fatti servi che a vederli solamente se gli conosce manifestamente l'oppressione dell'animo: ché non so qual maggior calamità di questa si possa vedere di una città dove quello che era di tutti è ora di un solo, il quale con la potenza del principato tiene in sua mano e le ricchezze pubbliche e le private.

Gli altri due aspetti sui quali convergono le lodi degli autori delle orazioni, come si è già detto, sono la religiosità di Cosimo I e le opere da lui compiute in favore della Chiesa: l'aiuto dato all'imperatore contro i protestanti e al re di Francia Carlo IX contro gli ugonotti, la fondazione dell'ordine dei cavalieri di santo Stefano, l'impegno contro i Turchi. Si sottolinea come in virtù di questo suo zelo egli fosse stato incoronato granduca dal pontefice. Nel momento in cui vengono celebrate queste qualità si era ormai chiuso da un decennio il concilio di Trento e la religione era diventata, ancor più di quanto non lo fosse in precedenza, un attributo inscindibile dalla figura del sovrano. L'accordo di Cosimo I con la Santa Sede era ormai una componente essenziale dell'aura di sovrano giusto ed equo che lo circondava, e contribuiva a completare il ritratto di principe dotato di virtù che non sono più quelle civiche esaltate dall'umanesimo, ma quelle morali dei principi dell'età confessionale.

Concludiamo osservando che i panegiristi seguivano strade aperte dallo stesso Cosimo I e dal modo in cui egli aveva cercato di presentare la propria immagine, dal momento che egli stesso era stato conscio dell'importanza della propaganda, come già osservava il Fedeli, sottolineando gli sforzi da lui profusi in tal senso, nella consapevolezza che per quanto «abbia pure un uomo tutte le doti e tutte le parti buone, non è finalmente più che un uomo; ma il grido delle genti e l'applauso che cammina con la felicità è quello che fa gli uomini dui».⁵⁹ La forza degli argomenti non sta tanto nello spazio che viene loro concesso all'interno di ogni singola orazione, ma nel fatto che essi ricorrono in tutte le orazioni. Ci si affida cioè più alla ripetizione del tema che non al suo sviluppo pieno. Vale la pena ricordare che queste orazioni furono recitate in varie città (Pisa, Firenze, Siena, Roma, Bologna, Parigi), e furono ascoltate, lette e tradotte, circolarono manoscritte e

⁵⁹ *Ivi*, p. 383.

stampate, ebbero insomma una certa diffusione. Anche se il circuito comunicativo a cui potevano rivolgersi non era ampio, né si può parlare per quest'epoca di opinione pubblica, siamo di fronte a un'operazione di propaganda, sia pure dalle dimensioni forse ancora modeste e dagli strumenti rozzi. Ma le orazioni funebri mostrano che i trentasette anni di principato avevano prodotto modelli, fornito interpretazioni della realtà e abituato all'uso di quegli strumenti retorici che servivano alla mitizzazione del principe. I figli di Cosimo I, tanto Francesco I quanto Ferdinando I, avrebbero saputo sfruttare questo bagaglio di riferimenti per celebrare la figura del fondatore della dinastia e legittimare se stessi in quanto suoi successori.

NOTE SUGLI «OPUSCOLI» DI SCIPIONE AMMIRATO

1. Sulle idee e le riflessioni politiche di Scipione Ammirato¹ si è notata negli ultimi decenni l'attenzione degli studiosi, anche in occasione dei rinnovati dibattiti intorno alla nascita ed allo sviluppo storico della ragion di Stato, e della ripresa delle ricerche sulla letteratura politica e storiografica dell'età della Controriforma.² Si è tornati così a discutere del suo complesso e davvero sintomatico rapporto con Machiavelli, sempre presente in gran parte dei suoi scritti, e pure della puntualità

¹ Per una rapida presentazione delle vicende biografiche e delle opere dell'Ammirato, cfr. la voce di RODOLFO DE MATTEI, *Ammirato*, in DBI, vol. III, pp. 1-4, alla quale rinvio per la bibliografia precedente al 1960. Ma cfr., in particolare, GIUSEPPE TORMANN, *Machiavelli e il "facitismo"*, La "politica storica" al tempo della *Controriforma*, Padova, 1921 (nuova ed., Napoli, 1972); FRABRUCH MAIRIECKE, *Die Idee der Staatsraison in der neuen Geschichte*, München und Berlin, 1924, ad indicem; BENEDETTO CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, 1929, pp. 83-90; RODOLFO DE MATTEI, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, Milano, 1965; LUIGI FARO, *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Milano, 1966; RODOLFO DE MATTEI, *Il problema della ragion di Stato nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli, 1979; ID., *Scipione Ammirato e la ragion di Stato*, in *Scipione Ammirato fra politica e storia*, Lecce, 1985, pp. 77-112 (il volume contiene altri studi di Giuseppe Vesci, Alessandro Laporta, Mario Proto).

² Per la letteratura più recente, cfr. MICHAEL SANGLAR, *Machiavellisme et raison d'Etat*, XII-XVII siècle, Paris, 1980; HERMANN MÖNKER, *In Namen Staats. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1987; MICHAEL STOLARS, *Staats und Staatsraison in der Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a. M., 1990; ROBERT BUREAU, *Counter-reformation Prince. Antimachiavellianism or Catholic Statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill-London, 1990; *Botero e la ragion di Stato*, Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino, 8-10 marzo 1990), a cura di A. Enzo Baldini, Firenze, 1992; *Raison et déraison d'Etat*, ed. par Yves Charles Zarka, Paris, 1994; *Aristotelismo politico e Ragion di Stato*, Atti del convegno internazionale di Torino 11-13 febbraio 1993, a cura di A. Enzo Baldini, Firenze, 1995; *Ragion di Stato e ragione dello Stato (secoli 15-17)*, Atti del convegno dell'Istituto italiano per gli studi filosofici e dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Napoli, 9-10 luglio 1990, a cura di Pier Angelo Schiera, Roma, 1996; *La Ragion di Stato dopo Metetrke e Coccei: dibattito su recenti pubblicazioni*, Atti del seminario internazionale di Torino, 21-22 ottobre 1994, a cura di A. Enzo Baldini, Genova, 1999; ANTONIO SARUBBI, *Pasquavina Scudiera. I teorici della Ragion di Stato: mito e realtà*, Napoli, 2000.

gliosa contestazione erudita e storiografica dell'attribuzione alla Chiesa romana del ruolo di principale ostacolo alla formazione di un unico Stato italiano. Né sono mancati gli inevitabili confronti tra la sua particolare concezione della ragion di Stato e quelle dei suoi predecessori (soprattutto il Botero), intesi a stabilirne la relativa originalità, l'atteggiamento nei confronti del Bodin e, in generale, l'influsso dei suoi scritti sull'ulteriore elaborazione di quel tema. Naturalmente, al centro di queste indagini sono sempre stati i *Discorsi sopra Cornelio Tacito*³ – dove appare più evidente ed esplicita la sua emulazione/opposizione a Machiavelli –, mentre gli studi sulla storiografia della Controriforma hanno soprattutto considerato le *Istorie fiorentine*⁴ che rivelano piuttosto la forte attrazione del grande modello letterario guicciardiniano. Certo, non sono mancati i richiami anche ad altri scritti (come il frammento sul *Principe*, un tardo tentativo di elaborare un nuovo ammaestramento per chi esercita la sovranità dello Stato) e ad altre riflessioni affidate alle orazioni politiche ed a varie brevi operette. Ma, nel complesso, resta l'impressione che sia prevalso l'interesse per la opere più note e più compiute dell'Ammirato che rendono, senza dubbio, più facile il confronto con i massimi rappresentanti della riflessione politica del primo Cinquecento e, quindi, tra “prima” e “dopo” il decisivo dislivello costituito dal concilio di Trento e dalla Controriforma.

In questa breve relazione limiterò, invece, la mia lettura proprio ad alcuni di quei testi editi ed inediti che furono raccolti e stampati tra il 1637 ed il 1642, a distanza di trentasei anni dalla sua morte, e, dunque, in un tempo ancora vicino alla condanna del Galilei che, per molti aspetti, può essere considerata l'evento ultimo e conclusivo di un secolo di continui conflitti ideologici, religiosi e politici, condotti sotto il segno di irriducibili principi dogmatici. Com'è noto, ne fu editore Scipione Ammirato “il giovane”, ossia il fiorentino Cristoforo del Bianco, entrato al servizio dell'umanista leccese, come scrivano e aiutante di studio, ma al quale l'ultimo atto di volontà del suo padrone (1601) aveva attribuito il legato dei propri libri e manoscritti, sotto la condizione di assumere, insieme al nome, anche lo stemma degli Ammirato di Lecce. Il giovane figlio di un muratore (sulla cui paternità si avanzavano però maligni sospetti) aveva saputo far valere questo lascito dedicandosi agli studi, sino alla laurea in teologia, prima di diventare un funzionario della segreteria granducale, lavorare nell'Ufficio delle reformagioni, di-

³ Cfr. SCIPIONE AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Firenze, 1594.

⁴ Cfr. SCIPIONE AMMIRATO, *Dell'Istorie fiorentine libri venti*, Firenze, 1594.

ventare infine residente fiorentino a Parigi e svolgere missioni diplomatiche anche in Germania. Ma, ormai anziano, si era dedicato a raccogliere una notevole parte degli scritti dell'Ammirato, escludendo, però, non solo le opere più note e già ripubblicate, bensì pure varie altre operette minori, poi edite in gran parte dal De Mattei nell'appendice della sua monografia.⁵

L'insieme della raccolta ha tutte le caratteristiche delle numerose miscellanee, molto diffuse nella cultura del tardo Cinquecento e della prima metà del Seicento, che raccoglievano spesso in modo confuso, scritti letterari, biografie e divagazioni storiche, orazioni e discorsi, trattati sulle “imprese” e lettere e meditazioni religiose. Difatti, il II tomo, pubblicato per primo nel '37, comprendeva vari discorsi e ritratti, lettere, sentenze e proverbi, poesie ed un'esposizione del salmo I. Il I tomo, edito nel '40, riuniva insieme l'importante gruppo delle *Orazioni* indirizzate a Sisto V, alla nobiltà napoletana, a Filippo II di Spagna (le tre *Filippiche*), a papa Clemente VIII (le tre *Clementine*) ed a Enrico IV di Francia, tutte rivolte principalmente a denunciare la gravità della minaccia turca e ad esortare papi e sovrani a farvi fronte con estrema decisione. Seguivano, poi, le due *Orazioni* in morte di Cosimo I e di Francesco I di Toscana, e, quindi, vari *Discorsi* (sulla segretezza, sulle imprese, sull'ospitalità, sugli onori), accompagnati dalle *Vite* di Ladislao re di Napoli e di Giovanna II, da una lettera alla granduchessa Eleonora di Toledo, ancora sulle “imprese”, da alcuni *Paralleli* e da un gruppo di lettere dedicatorie: testi già raccolti, in parte nella precedente edizione del 1583. Infine, il III tomo, apparso nel '42, era composto, oltre che da una serie di *Ritratti illustri di casa Medici*, dal *Maremonte*, *dialogo delle ingiurie*, dal *Dedalone dialogo sul poeta*, dai discorsi sulle *Cerimonie* e sul *Principe*, dall'*Orazione in morte di Torquato Tasso* e dalle *Esposizioni* dei Salmi II e III.⁶ Come si vede, sono testi che, se pure rispecchiano bene i complessi interessi e le varie attività letterarie del loro autore e toccano temi largamente diffusi nella cultura del tempo, appaiono tra loro scarsamente omogenei e, soprattutto, in molti casi, del tutto estranei all'argomento di questo convegno. Sicché converrà subito cercare di identificare quelli che possono risultare più interessanti per le nostre indagini e discussioni.

⁵ Cfr., a proposito delle circostanze dell'edizione postuma degli *Opuscoli* e della personalità di Scipione Ammirato “il giovane”, DE MATTEI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 267-283.

⁶ I frontespizi dei vari volumi, ornati dallo stemma mediceo, sono sempre simili: *Opuscoli del Sig. Scipione Ammirato. Tomo primo con la tavola delle materie e cose più notabili. Al Ser.mo Don Lorenzo di Toscana*, In Firenze, nella nuova stamperia d'Amadore Massi e Lorenzo Landi, 1640. Con Licenza de' Superiori. Mutano soltanto la numerazione dei volumi e le date della stampa, ma cfr. anche *Gli opuscoli* di Scipione Ammirato, in Firenze, 1583.

Premetto che non mi soffermerò su quei discorsi, contenuti nel secondo tomo, nei quali l'Ammirato aveva, appunto, contestato il celebre giudizio machiavelliano che attribuiva alla Chiesa di Roma la massima responsabilità per la «disunione» dell'Italia, avanzando addirittura seri dubbi non solo sulla possibilità, ma addirittura sull'utilità e i vantaggi di un ritorno a quell'unità politica e istituzionale scomparsa da più di un millennio, con la caduta dell'Impero romano.⁷ Né indugiero su altri scritti che sono pure d'indubbio interesse per valutare l'effettiva natura e il significato del suo antimachiavellismo che, in realtà, lascia ben trasparire non solo l'effettiva e approfondita conoscenza delle opere di Machiavelli, ma un'indiscutibile attrazione e influenza del suo insegnamento. L'umanista e storico — la cui vita si svolse nel clima ideologico della Controriforma — vorrebbe, però, separarlo dall'empirica professata da quel «maraviglioso ingegno»⁸ ed adeguarlo alla reale situazione storica dell'Italia e dell'Europa del suo tempo, ormai così lontano da quella del Segretario fiorentino, e servirsene per elaborare una sua concezione della sovranità, del potere e dell'uso che dovrebbe farne chi sia chiamato ad esercitarlo.

2. Che poi l'Ammirato intendesse con quel discorso misurarsi direttamente con il Machiavelli, proponendosi come nuovo «consigliere» di un sovrano costretto a svolgere la sua opera, entro i limiti inevitabili imposti dai precari equilibri tra le grandi monarchie e da conflitti religiosi e politici che apparivano interminabili, è cosa subito evidente. Così com'è chiaro che il suo «realismo», spesso molto rilevato dagli studiosi, rifletteva l'esperienza di una generazione di storici e pensatori politici cresciuta nei tempi più violenti e drammatici del «secolo di ferro», al centro di una trasformazione generale delle istituzioni, dei metodi di governo e delle egemonie di cui erano portatori i grandi Stati, con i loro apparati burocratici, amministrativi e militari. Molti degli antichi Stati rinascimentali, signorili o repubblicani, erano ormai scomparsi dalla mappa politica dell'Italia della Controriforma. Ed anche i piccoli Stati ducali sopravvissuti e le tre repubbliche superstiti erano co-

⁷ Cfr. AMMIRATO, *Opuscoli*, cit., vol. II, pp. 36-62. Discorso Terzo. *Se vero è che la Chiesa apostolica tenga divisa l'Italia*, pp. 36-47; Discorso quarto. *Unde proceda dicitur l'Italia si mantenga divisa*, pp. 48-53; Discorso quinto. *Se vero è che l'Italia fosse in miglior condizione quando fosse governata da un solo principe*, pp. 53-62. Cfr., per questo tema, GENNARO MARIA MONTI, *Un avversario cinquecentesco dell'unità d'Italia: Scipione Ammirato*, in *Studi in onore di Niccolò Rodolfo*, Firenze, 1944, pp. 263-273.

⁸ Cfr. AMMIRATO, *Opuscoli*, cit., vol. II, p. 246.

stretti ad adeguare, per quanto era loro possibile, il proprio assetto istituzionale, la gestione del potere e la loro organizzazione burocratica e amministrativa ai modelli forniti dai grandi Stati. Ma dovevano pure difendere la propria limitata autonomia, richiamandosi a diritti, tradizioni e patti che garantissero la loro sovranità. Soprattutto, proprio questo concetto, che era stato il principio fondamentale della speculazione politica di Jean Bodin — ben nota all'Ammirato, al di là di dissensi e critiche partecolari — stava ormai diventando il necessario presupposto della teoria politica come delle discussioni e polemiche intorno alla ragion di Stato. Lo dimostrava, appunto, lo stesso Ammirato, quando, proprio in apertura del suo discorso su *Il Principe*,⁹ chiamava subito che con questa parola egli intendeva riferirsi a chiunque potesse, «secondo le leggi del paese [...] disporre interamente dello Stato e dei suoi uomini», senza doverne rispondere a «sopracapo alcuno», anche quando fosse in teoria sottoposto ad un altro principe.¹⁰ E subito aggiungeva — per rendere più evidente la sua intenzione — che, in questo senso, erano «principi» sia l'imperatore, sia il duca di Milano che pure era formalmente un suo suddito, sia i duchi di Urbino e di Parma, sebbene fossero feudatari della Chiesa. Costoro erano «assoluti signori in quelli Stati e domini», così come lo erano le supreme istituzioni di governo degli Stati repubblicani.

Si tratta — com'è evidente — di una considerazione fondamentale, del resto del tutto comprensibile in uno scrittore politico che era vissuto per la maggior parte della sua vita nel granducato di Toscana di Cosimo I e di Francesco I e che spesso avrebbe idealizzato nella figura del figlio di Giovanni delle Bande Nere non pochi caratteri ed aspetti del nuovo principato. Ma va detto subito che il primo ammaestramento rivolto al suo principe non era certo l'invito eroico a liberare l'Italia dai barbari o a restituire alle città ed agli Stati corrotti la loro originaria «virtù», bensì un ammonimento assai più semplice e pragmatico. Se i filosofi, sempre intesi a lavorare e perfezionare l'«oro della verità», potevano dividere, distinguere e definire i loro argomenti, causando solo un inutile tedio ai principi che non li avrebbero mai ascoltati, il modesto pedagogo degli attuali sovrani si limitava a ricordare che erano sol-

⁹ *Ibid.*, vol. III, pp. 459-498: il titolo sembra voler contrapporre la sua nuova concezione del principe a quella di Machiavelli, e sottolineare implicitamente la diversità effettuale della nuova condizione storica.

¹⁰ *Ibid.*: «Dico per principe intendere ciascuno il quale del suo Stato et de suoi huomini secondo le leggi del paese possa interamente disporre senza sopracapo alcuno: ancorché per altro a maggior principe sogliacesse».

tanto quattro le cose da tenere sempre in grande considerazione, per sé stessi ed i loro sudditi: «la roba, la vita, l'onore e l'anima». ¹¹ Il loro primo compito consisteva ormai appunto nella saggia amministrazione della finanza statale, che era la condizione preliminare e fondamentale per sostenere e conservare il loro potere.

Proprio per questo, chiunque ascendesse al principato doveva, per prima cosa, imitare Augusto, che aveva scritto di sua mano il libro dove erano annotate tutte le entrate e le uscite dell'impero, informandosi accuratamente di quali fossero le sue rendite ed i suoi pagamenti. Se avesse così appurato che gli affari e i conti dello Stato erano «al disotto», era suo compito liberarlo subito dalle «oppressioni» e «strettezze» in cui si trovava, mediante la drastica riduzione delle spese superflue, il rapido pagamento dei debiti, la moderazione delle «pompe» di ogni genere e degli «straordinari appetiti», e l'impegno a ottenere che il suo Stato rendesse quanto avrebbe dovuto. L'Ammirato citava subito gli esempi storici di imperatori come Nerva, Galba, Vespasiano e Marco Aurelio o di un grande condottiero, Giulio Cesare, che avevano saputo far fronte a gravi difficoltà finanziarie con provvedimenti minutamente ricordati, tra i quali eccelleva la gestione del denaro dei privati ad un buon tasso d'interesse che li liberasse dal rischio dell'usura. ¹² Non solo: era necessario che l'estinzione del debito avvenisse senza produrre ingiustizie e senza imposizioni violente operate con la forza o mediante l'inganno e la frode. E consigliava perciò ogni principe di qualsiasi tipo e carattere a far conoscere piuttosto apertamente ai sudditi le necessità finanziarie dello Stato e ad ottenere che i «baroni» più fedeli ed affezionati alla sua persona fossero di esempio agli altri cittadini, offrendogli il loro denaro dietro l'assicurazione che non l'avrebbero perduto. Riteneva, invece, del tutto sconsigliato che un sovrano si trasformasse in un «mercante», non solo per evidenti ragioni di prestigio, ma anche perché chi avesse urgente bisogno di denaro avrebbe esercitato quel mestiere soltanto male e scontrandosi con le più gravi difficoltà. ¹³

¹¹ *Ibid.*, pp. 459-460: «Ma perché i filosofi, quando di queste cose trattano, molto par che somiglino a coloro i quali attendono a cavar l'oro dalle miniere, che prima bisogna far qualche prova del luogo, et poscia trovato l'oro informe lo pestano, il lavano, l'abrucciano, e il riducono in farina per far la pasta dell'oro; così essi andando a caccia della verità dividono, distinguono et molto in questo indugiano; onde il principe vinto dal tedio non potrebbe star ad ascoltarlo; ho pensato all'incontro fare come coloro, i quali trovato l'oro coniato lietamente attendono a servirsene, mostrando al principe, lasciata addietro ogni sorta di speculazione, recisamente quel che abbia a fare o non fare». E, con queste considerazioni, l'Ammirato intende giustificare lo stile spesso aforismatico del suo ammaestramento.

¹² *Ibid.*, pp. 460-463.

¹³ *Ibid.*, pp. 463-464: «Il cercar di valersi col mercatare, oltre che chi ha difetto di danari mal può mercantare, non è opera che meno si convenga a' principi di questa».

Del resto, l'arte di governare, propria soltanto del principe, «sovra-stava» non solo quella dei mercanti, bensì anche tutte le altre arti nobili; dalla filosofia alla giurisprudenza, alla medicina, alla musica ed alle matematiche. E, se i medici seguivano come maestro Ippocrate ed i suoi libri e i giuristi si ispiravano ad Ulpiano, anche il principe aveva i suoi «autori»: gli storici (e, per primo, Tacito), ai quali doveva sempre prestar fede, come ai suoi migliori e fedeli mentori. ¹⁴ Posto nella «somma grandezza» della sovranità e impegnato alla cura degli affari più importanti che dipendevano esclusivamente dalla sua mente e volontà, non avrebbe, infatti, mai potuto ricevere consigli e ammonimenti migliori di quegli che gli venivano dagli insegnamenti della storia. Perciò, l'umanista leccese si richiamava subito agli *exempla* forniti dalla memoria storica, quando lo esortava a non «abbassare», tagliare o, peggio ancora, falsificare la moneta, perché simili espedienti avevano sempre provocato ribellioni e rivolte; così come lo sconsigliava di vendere gli «uffici» e gli «onori», un provvedimento che equivaleva a somministrare alimenti insani a persone malate nel corpo e nella mente. Né gli sembrava opportuno che usufruisse dei Monti, per la buona ragione che il denaro ottenuto facilmente per quella via veniva subito speso, senza pagare il debito. ¹⁵

Tali ammaestramenti valevano solo per quei principi che, appena giunti al potere, fossero stati costretti ad affrontare una situazione finanziaria deficitaria. Ben diversi erano i consigli che l'Ammirato proponeva a chi di loro avesse ereditato le «arche piene di tesori». Certo, non avrebbe dovuto comportarsi come Nerone che aveva tolto tutte le gabelle e, in tal modo, aveva distrutto quei «frutti» sui quali si sostengono gli Stati che, privati di tali «appoggi», si dissolvono. ¹⁶ Ma, piuttosto, giovandosi dei consigli di Tacito, avrebbe bene operato se si fosse consul-

¹⁴ *Ibid.*, p. 464.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 465-468. L'Ammirato cita il comportamento lodevole dell'imperatore bizantino Teofilo (regnante nell'829) che, per impedire alla moglie Teodora di «far mercatanzia» aveva ordinato di dar fuoco ad una nave di cui lei si serviva, ritenendo che i sudditi, già gravati di tasse e di tributi, non avrebbero tollerato di essere spogliati anche dei loro traffici, mentre biasimava l'imperatore Sigismondo di Lussemburgo che aveva tagliato di un quinto l'argento delle monete, provocando la ribellione dei boemi che si erano considerati defraudati. E, infatti, conclude che gli imperatori, i re ed agli altri governanti che «abbassavano» o «tagliavano» la moneta si meritavano il nome di «falsari». Per quanto concerneva i Monti, il suo giudizio era pure negativo: «Ma che dirà tu de' Monti, mi dirà alcuno? Dico che i Monti sono buoni quando si prende a sette per cento per non pagar interessi di dodici o quindici per cento. Ma guardarsi i principi, le comunità e i privati signori di queste leccole, perché come danaro agevolmente ragunato bene spesso tanto si spende, e il debito non si paga».

¹⁶ *Ibid.*, p. 468.

rato con i suoi «savi» per eliminare subito tutti i difetti, gli inconvenienti o le peggiori consuetudini del fisco statale. Anche adesso, l'umanità cita il caso di due imperatori, Alessandro Severo che aveva desiderato di abolire le tasse imposte ai giovani prosciolti, ma senza riuscirci perché gli era mancato il coraggio di farlo, e Filippo l'Arabo che aveva abrogato quella vergogna. Tuttavia, poi, ancora ad insistere sugli esempi del passato, concordi nell'insegnare che i principi avevano ad accrescere i dazi e le gabelle non solo finivano col danneggiare le finanze dello Stato, bensì favorivano pure le frodi ed i furti dei funzionari e, infine, introducevano i sudditi alla ribellione.¹⁷

Chi voleva mostrarsi giusto e liberarsi da questi e molti diversi pericoli non aveva, dunque, altra scelta che affrettarsi a togliere tutte le occasioni che favorivano tali «ruberie», ottenendo in cambio l'accresciuto amore e la fedeltà dei suoi sudditi. Non avrebbe certo potuto desiderare che i suoi predecessori fossero stati «rei» ed avidi; ma doveva ringraziare Dio per avergli permesso di acquistare un gran merito soltanto di lui e presso i suoi sudditi. Del resto, molte imposte erano soltanto dannose, perché, sin dal principio, non erano affatto utili, e, infine, provocavano delle perdite irreparabili. I principi avrebbero dovuto abolire subito, come aveva fatto la Repubblica romana, quando, finite le guerre macedomiche, tolse il tributo annuo pagato dai cittadini per le spese militari.¹⁸

Naturalmente, occorreva sempre procedere con cautela e misura, per evitare di togliere allo Stato i proventi che gli erano necessari. Bastava, però, che il principe, nella sua qualità di custode e «pastore» di animali razionali, si limitasse ad imitare i pastori dei greggi che, dopo aver tosato le loro pecorelle ed averne ricavato molto latte, provvedevano ai loro bisogni e non le lasciavano perire. Avrebbe così compreso che era suo obbligo aiutare non solo i nobili, ma anche tutti gli altri sudditi a soddisfare le loro necessità, con discrezione e con il dovuto riguardo. Altrimenti, nessuno lo avrebbe mai salvato dall'«essere considerato addirittura un «tiranno» e un «beccatoio».¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, pp. 468-469. L'Annunzio cita, in particolare, l'eroneo comportamento dei pisani che avevano accresciuto i dazi ai mercanti fiorentini che si servivano del loro porto, con il risultato di indurli a servirsi di quello di Talamone. Il danno era stato così forte da costringerli a pregarsi di servirsi di nuovo del porto pisano, promettendo addirittura di rimborsare i dazi che erano prima in vigore.
¹⁸ *Ibid.*, pp. 469-470.
¹⁹ *Ibid.*, p. 470: «Come toso a' tempi debiti le sue pecorelle ed ebbene il latte, così giusto è che egli provenga a' loro bisogni; e in quanto per sé si può non li lasci morire, se vuole esser chiamato principe et non tiranno, pastore et non beccatoio».

3. Bastano queste considerazioni per mostrare come l'Annunzio attribuisse un'importanza determinante alla politica finanziaria dei principi del suo tempo e — si potrebbe pensare — soprattutto a quelli di loro che governavano piccoli Stati e non erano implicati nei grandi disegni egemonici dei massimi monarchi. Ed è pure chiaro che la sua insistenza su questi temi intendeva forse sottolineare la propria divergenza dal *Princeps* machiavelliano, così estraneo alla valutazione dei gravi problemi economici degli Stati e del modo di affrontarli senza provocare crisi politiche di estrema gravità.

Si può, quindi, comprendere perché si preoccupasse di fornire ai principi del suo tempo anche altri ammaestramenti, ispirati, almeno in parte, dal notevole carattere cantativo del primo riformismo cattolico, che anche talune istituzioni della Chiesa della Controriforma continuavano a mantenere. Dopo aver polemizzato con chi intendeva risolvere la discussione dei più difficili e complessi problemi dell'organizzazione degli Stati con il richiamo dogmatico alla propria interpretazione di alcune frasi scritturali, dichiarava che i principi dovevano piuttosto seguire la dottrina di Pietro, confermata dal suo successore Clemente e, quindi, preoccuparsi di offrire un'«onesta occasione» di procurarsi da vivere a chi non esercitava alcuna arte, fornire lavoro agli artigiani ed essere misericordiosi con gli infermi e con i deboli.²⁰ In quasi tutte le città esistevano, infatti, case ed ospedali stabiliti da privati proprio per raccogliere e curare gli ammalati, che meritavano di essere protetti ed ampliati dal potere pubblico. Ma sarebbe stato altrettanto necessario aprire altre case dove i poveri potessero sopravvivere con il loro lavoro, seguendo l'ottimo esempio dell'arsenale veneziano, istituito da una Repubblica che godeva della piena sovranità.²¹ L'Annunzio citava, del resto, anche molti casi illustrati dagli storici dell'antichità che dimostravano come persino i principi pagani si fossero impegnati ad aiutare i «grandi poveri», in modo che il loro numero diminuisse drasticamente, soprattutto nelle città, e che i disoccupati o «sciooperati» — così chiamati a Firenze, dove erano sempre stati tenuti lontani dal governo della Repubblica — tendessero a scomparire. Ora, i poveri o erano no sani, e a loro si doveva procurare un lavoro; oppure erano infermi, storpi o resi incapaci a lavorare dallo loro età, ed occorreva raccogliermi negli ospedali che dovevano essere incrementati, controllati e attentamente seguiti dal principe.²²

²⁰ *Ibid.*, pp. 470-472.

²¹ *Ibid.*, p. 471.

²² *Ibid.*, pp. 472-473: «Dar da vivere ad artefici et non artefici, tenendo una casa aperta».

Come si potesse poi procurare il lavoro ai sani, era subito indicato, suggerendo una ricetta tante volte proposta anche ai nostri tempi. Il sovrano doveva ordinare di costruire fortezze, ponti, strade, palazzi e chiese, in modo da fornire un'occupazione agli architetti, ai muratori, ai manovali, agli scalpellini, ai fornaciai, ai fabbri ed ai falegnami. E, se gli ospedali non bastavano a raccogliere tutti gli infermi, lo si consigliava di emettere – sull'esempio dei «re della China» – una legge che obbligasse prima i parenti più stretti, e, in secondo luogo, anche quelli più lontani a provvedere alle loro cure ed al mantenimento. Comunque, l'obiettivo fondamentale restava la diminuzione o, addirittura, l'eliminazione della povertà, perseguita allo scopo essenziale di far decrescere i furti, gli assassini, le frodi, gli inganni, l'accrescimento eccessivo della ricchezza, ed incrementare invece quella condizione che l'Ammirato, con un suo particolare vocabolo, chiamava «impovertà». È vero che la realizzazione delle opere pubbliche poteva servire solo per le «persone basse», adatte agli «esercizi meccanici». Ma, anche per favorire i nobili ed i «colti» poveri, era pronto un altro suggerimento: dare un forte impulso alla mercatura, e, insieme, allo studio delle scienze e delle lettere, come aveva fatto Vespasiano, assegnando agli «oratori» greci e latini delle provvisioni tratte dal fisco imperiale.²³ L'Ammirato non ignorava che una tale politica economica avrebbe avuto un alto costo. Trovava subito il rimedio, proponendo – e anche questo argomento è stato spesso ripetuto pure dai nostri politici contemporanei – una politica di «austerità» estesa a tutti ceti della popolazione, a cominciare da coloro che vivevano nella corte e da essa traevano la propria ricchezza. Rendere i sudditi temperati nel cibo e nelle bevande, negli abbigliamenti, nell'assetto e nel decoro della casa, e ben disposti a limitare il numero dei servitori e dei cavalli era un importante compito che il principe non poteva evitare. Senza dubbio, la Toscana era considerata generalmente un terra piuttosto parsimoniosa. Ma anche lì non mancavano esempi ben noti di spese eccessive sostenute per cibi ed abiti troppo costosi.²⁴

Non mi soffermerò sulle noiose pagine del *Principe* destinate all'esposizione delle leggi suntuarie che avrebbero dovuto riguardare, addi-

ove la povertà con le sue braccia aiutandosi non venga meno, di lunghissimo tempo e con grandissima lode della veneziana provvidenza si vede l'esempio e il modello in quella città, con utile di privati ed senza danno della Republica, nel mirabile magistero de loro arsenale.

²³ *Ibid.*, p. 473. A proposito dei «re della China», il giudizio dell'Ammirato è piuttosto singolare: «Certo è che sappiano delle cose politiche meglio di noi, e così idolatri e barbari come essi si sono».

²⁴ *Ibid.*, pp. 476-478.

rittura, le acconciature dei capelli delle donne e il «ciuffo» dei giovani, e stabilire dei limiti invalicabili alle spese per gli abiti e per la tavola. Leggi e divieti che, del resto, il granduca Ferdinando I allora regnante aveva già iniziato a stabilire, a cominciare dalla proibizione del «vezz di perle» troppo costosi.²⁵ Piuttosto, sarà interessante notare che – richiamandosi di nuovo agli esempi storici, considerati il miglior nutrimento dei loro spiriti – il nuovo consigliere dei principi li invitava ad allontanare dalle corti «nani, nane, mentecatti, cantori, buffoni, donne e giovani disonesti», ma anche a castigare «la gola e la pompa» e, soprattutto, la lussuria e il gioco, vizi destinati a rovinare «i regni».²⁶ Da uomo di Chiesa – che però non aveva trascurato in gioventù le avventure galanti –, esigeva che la tolleranza usata anche nella Roma papale nei confronti delle meretrici non si trasformasse nel loro «trionfo ne cocchi e nelle carrozze», così come commendava quelle leggi mediche che avevano posto seri limiti al gioco e persino alle pompe funerarie.²⁷ Ma, dopo tutti questi severi consigli moralistici, proprio verso la fine del discorso rimasto incompiuto, tornava a ricordare al principe che il suo primo dovere era la salvaguardia della «roba» dei sudditi.²⁸

Senza false ipocrisie, scriveva che «la roba è la vita dell'uomo, perché s'è pane et vino ne vivo, se è veste me ne ricuopro, se è casa sotto quella rifugio, se è cavallo con esso cammino, se è moneta per mezzo di lei alle bisogne della vita provvedo. Dunque, togliendomi la roba, mi toglie la vita». Ecco perché l'imperatore Alessandro Severo era stato così lodato quando aveva mostrato di essere davvero un avversario dei ladri, considerati nemici dello Stato. E, invero, l'Ammirato, mentre approvava il principe che teneva «la spada in mano» e, come «ministro di Dio», si vendicava dei delitti compiuti dai suoi sudditi, disprezzava chi, pur potendo contare sulla forza dei soldati, il cui mantenimento pesava sull'erario pubblico, lasciava depredare il proprio Stato dai banditi che taglieggiavano, depredavano e uccidevano cittadini e viaggiatori.²⁹ Tornava a ripetere che la sicurezza della «roba» dei suoi sudditi era l'«opera celeste e buona» del vero sovrano che dimostrava così di saper bene

²⁵ *Ibid.*, pp. 478-481.

²⁶ *Ibid.*, p. 481.

²⁷ *Ibid.*, pp. 481-483.

²⁸ *Ibid.*, pp. 483-485.

²⁹ *Ibid.*, pp. 485-487. L'Ammirato insiste nel presentare un quadro assai fosco della vita e della società del suo tempo, dove spadroneggiano i ladri «privati» e «pubblici», «piccoli e grandi», e i banditi tendono agguati nelle strade e addirittura entrano nei castelli e nelle ville, imponendo taglie e uccidendo chi si rifiuta di pagarle. E conclude, scrivendo: «Non vive lieto sotto l'ombra degli alberi chi non che nelle ville non è sicuro nelle città».

spendere il reddito delle tasse e delle imposte, regolate in modo da non «non spogliare» i privati. Con la stessa decisione, esortava il suo principe anche a combattere un altro flagello, l'usura, vietata da Cristo e dalla sua Chiesa, deplorando che spesso fossero proprio i sovrani a servirsene per far fronte alle loro spese mal regolate, tra le quali indicava proprio le forti somme per stipendiare «ufficiali o capitani o altre persone mentevoli» o per pagare ambascierie e ambasciatori. Costoro non si accorgevano che il loro comportamento aveva favorito la nascita inavvertita di molti errori — tra i quali indicava anche i duelli, un male ormai inestirpabile — che stavano corrodendo la stabilità e l'ordine di molti Stati.³⁰

Rimaneva, però, ancora da affrontare un altro grave problema finanziario di ogni Stato che l'Ammirato voleva discutere in evidente dissenso con quanto aveva scritto il Machiavelli, nel 10 capitolo del libro II dei *Discorsi* (intitolato *I denari non sono il nervo della guerra, secondo che è la comune opinione*), ma accettando, in sostanza, anche alcuni suoi notissimi giudizi. Premetteva un rapido scorcio della storia delle milizie mercenarie e dei loro condottieri, da Fra Morale a Braccio di Montone, da Muzio Attendolo e Francesco Sforza, per mostrare come dapprima le «bande» straniere e poi quelle italiane avessero resi loro tributari i principi e le Repubbliche italiane e persino il papa, e come, poi, alcuni di loro fossero diventati signori di città o terre e, addirittura, duchi di Milano.³¹

Sulle orme del Machiavelli, denunciava le loro ruberie e violenze, le finte battaglie simulate, i continui e rapidi passaggi dall'uno all'altro contendente. E scriveva che l'«arte della guerra» doveva essere una prerogativa del sovrano, l'unico che avesse il diritto di difendersi con le armi contro le offese straniere e di rivendicare ciò che gli era stato tolto, assoldando e armando i soldati, per «venire al sangue».³² Ma, per far questo, il principe doveva sostenere forti spese che spesso lo costringevano a ricorrere ad esosi cambiatori e banchieri pronti ad esigere interessi troppo alti per i loro prestiti, mentre davano una scarsa remunerazione a chi aveva loro affidato il proprio denaro. A tale proposito, citava il caso del re di Spagna, «per Stato il maggior re dei cristiani», che era stato costretto a pagare addirittura il trenta per cento d'interessi ai

³⁰ *Ibid.*, pp. 488-491.
³¹ *Ibid.*, p. 492.
³² *Ibid.*, pp. 493-494. E cfr. Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*, L. II, 20, in *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze, 1971, p. 176; Id., *Dell'arte della guerra*, L. I, *ibid.*, pp. 305-306.

suoi finanziatori. Era dunque necessario che i principi ponessero fine a questa «ingiusta infamia» che doveva essere «sbarbata» dalle radici, e per farlo occorreva istituire una sorta di «demanio militare» che, in tempo di pace, raccogliesse il denaro indispensabile per le possibili guerre, la cui mancanza avrebbe, in ogni caso, reso inutile il valore dei soldati e l'abilità dei comandanti, portando lo Stato verso la rovina.³³

L'Ammirato non si limitava a sollecitare la preveggenza finanziaria dei sovrani affinché si preparassero, se non a disporre del «nervo» della guerra, almeno a far fronte agli alti costi economici necessari per sostenere. Nelle ultime pagine, proponeva poi rapidamente anche un programma di totale controllo dei prezzi da parte di «ufficiali a ciò deputati» che impedisse il loro indebito accrescimento. Si rendeva, certamente, conto — sempre sul fondamento degli *exempla* storici — che stabilire i prezzi «d'imperio» avrebbe potuto provocare una carestia e che, pertanto, occorreva procedere, al tempo stesso, con rigore, ma anche con prudenza. Del resto, le leggi non erano eterne, perché il principe poteva sempre alterarle, toglierle e rimetterle, a seconda degli eventi, affidandosi, insieme, all'«umana prudenza» ed alla «vigilanza».³⁴

4. Il discorso sul *Principe* terminava, a questo punto, bruscamente, senza avere affrontato i temi più propriamente politici che l'Ammirato voleva forse riservare ad una seconda parte, poi non scritta o almeno non pervenuta. Però, nel secondo volume, sotto la rubrica *Sentenze e proverbi*, è raccolta una serie di aforismi di stile machiavelliano (e dove tornano pure alcuni temi assai vicini a quelli trattati nel *Principe* e nei *Discorsi*) che permettono d'intendere quale sarebbe stato il suo ultimooramamento.³⁵ Alcuni di essi si riferiscono ad argomenti trattati anche nel discorso, come l'osservazione che, se pure le ricchezze dei principi sono molte, debbono però far fronte alle altissime spese per le guerre e per tanti imprevisti pericoli che possono essere illimitati;³⁶ la constatazione che l'oro è certo ottimo, perché serve a molte cose, ma non basta a risolvere tutti i problemi e, soprattutto, non sostituisce la «benivolenza»;³⁷ l'ammoneimento ai principi a non volere trarre de-

³³ *Ibid.*, pp. 495-496.

³⁴ *Ibid.*, pp. 497-498.

³⁵ Cfr. *Opuscoli*, cit., vol. II, *Sentenze e proverbi*, Il Principe, pp. 566-575.

³⁶ *Ibid.*, pp. 566-567.

³⁷ *Ibid.*, p. 567: «L'oro è ottimo perché è buono a di molte cose. Ma ricordo a' principi che Alessandro mettono gran copia nelle manigature de' suoi cavalli; i quali si montano di

fame, non si trovò pur uno che assaggiasse il boccone». E, ancora, *ibid.*: «L'oro è una moneta che Alessandro mettono gran copia nelle manigature de' suoi cavalli; i quali si montano di

naro da ogni cosa, come sono costretti a fare i poveri contadini, ed a non invogliarsi di fare i mercanti, ma ad amministrare saggiamente le proprie entrate, per apprendere come si governi e si produca la ricchezza.³⁸ Né mancava il consiglio a non «scemar la borsa», perché, altrimenti, i ricchi li sfuggirebbero, per il timore che vogliano servirsi del loro denaro, mentre i poveri non li seguirebbero, perché non possono sperare di ricevere da loro alcun bene.³⁹ Ma la maggior parte degli aforismi ha invece un'esplicito significato politico che lascia ben comprendere quale sia l'immagine ideale dell'ottimo principe delineata dall'Ammirato, sul fondamento di principi etici sostanzialmente coerenti con i canoni ideologici della società controriformistica, che, però, sono accolti soprattutto per la loro evidente utilità politica, confermata anche dal giudizio delle «istorie», sempre elette a supreme maestre.

Egli scrive, infatti, per prima cosa, che il sovrano deve essere soprattutto giusto ed usare con equità, ma con rigore, la propria autorità, perché se nessuno vorrebbe mai essere punito per le proprie colpe, tutti gli altri desiderano che i colpevoli siano puniti; e, dunque, chi punisce un «tristo» si procura l'odio di una sola persona e la benevolenza di molte.⁴⁰ Se, invece, non vendica quelle ingiurie, accresce l'audacia di chi offende, si merita l'odio dell'offeso ed è disprezzato dai sudditi che lo considerano un uomo timido e dappoco.⁴¹ Ma la prima preoccupazione del principe dovrebbe essere l'impegno a conservare la propria reputazione, che una volta perduta lo rende un uomo qualunque come tutti gli altri.⁴² Né si può nutrire alcuna speranza sulla sorte di un regno, dove non sia castigato il vizio e premiata la virtù, dal momento che sono proprio questi castighi e questi premi a far «camminare e andare avanti il mondo».⁴³

L'Ammirato, tuttavia, sa bene che, se la giustizia basta a intimorire il popolo, non lo rende affezionato al suo sovrano, da cui si attende piut-

che si spende per tutto, ma si abbattono i tempi che è più utile avere un cantaro di benevolenza che mille sone d'oro».

³⁸ *Ibid.*, p. 568: «Principe fa a mio sennò: non ti venga voglia di fare il mercante, ma spendi la metà delle tue entrate, e se non ti avvedrai in breve tempo haverne saputo più che tutti i mercanti del mondo, dimmi ch'io sia un parabolano».

³⁹ *Ibid.*, p. 566.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 568 e 570.

⁴¹ *Ibid.*, p. 570.

⁴² *Ibid.*, p. 572. E sempre a proposito della reputazione, p. 569: «Non dubbio niuno che gli Stati si mantengono con vere forze, ma molte volte si è veduto valer più un'oncia di reputazione che mille libre d'oro».

⁴³ *Ibid.*, p. 570.

tosto la ricchezza e l'abbondanza.⁴⁴ La forza degli Stati nasce, appunto, proprio dalla loro capacità di assicurare gli interessi di molti; e, dunque, sarà più forte degli altri quel principe che sappia rendere comune il suo stato e la sua fortuna con quella di molti.⁴⁵ Le pietre — scrive — si congiungono sempre con la calcina, le assi con i chiodi e le carte con la colla; sicché chi ha la somma autorità di governo farà bene a stabilire un solido legame che lo congiunga ai suoi sudditi e troverà, certamente, un gran beneficio se non si «staccherà» mai da loro.⁴⁶

È, invece, folle il comportamento di un principe che voglia avere con la forza ciò che può ottenere per mezzo della legge, sebbene sia meglio non fare alcuna legge, piuttosto che non osservarla.⁴⁷ Ma, d'altro canto, si dovrà pure riconoscere che, quando si procura agli altri un grande bene, è inevitabile che si causi anche qualche male particolare; e, dunque, chi persegue il «bene generale» non può spaventarsi degli «incomodi» dei singoli.⁴⁸ I sudditi debbono, invece, sentirsi obbligati nei confronti di quei principi che, con leggi severe, limitano o eliminano le occasioni di far del male.⁴⁹ E, in questo senso, è pur vero che, talvolta, può essere utile al sovrano servirsi anche di uomini cattivi, ai quali, però, non dovrebbe mai concedere gli «onori».⁵⁰ Al contrario, sebbene egli non possa rendere virtuoso un altro uomo, può testimoniare la sua virtù, onorandolo.⁵¹ Ma si dovrà, inoltre, constatare che la giustizia e la clemenza non possono mai essere esercitate nel medesimo tempo e che, perciò, è davvero «giusto e clemente» solo quel principe che punisce le offese recate agli altri, ma perdona quelle che lo riguardano.⁵²

La giustizia — afferma ancora l'Ammirato — non può essere mai separata dalla verità, una «gioia che non ha paragone», e che il principe, abituato ad adornarsi di gioielli veri, non dovrebbe mai falsificare, sia nella sua coscienza, sia nella sua parola.⁵³ Appunto per questo, il suo

⁴⁴ *Ibid.*, p. 569.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 570.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 569: «Se noi vediamo tutto il dì le pietre con la calcina, le assi co' chiodi et le carti con la colla congiungersi insieme, cerchi il principe con quale legame possa attaccarsi co' suoi sudditi sicché da loro non si stacchi giammai, et troverà che questo è il beneficio».

⁴⁷ *Ibid.*, p. 569.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 571.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 569.

⁵¹ *Ibid.*, p. 570.

⁵² *Ibid.*, p. 566.

⁵³ *Ibid.*, p. 568.

Se, invece, il popolo biasima di continuo i ministri, è chiaro che nutre anche un cattivo giudizio per il sovrano, considerato «tristo e dappoco». Senza sfumare la propria opinione, l'Ammirato riafferma che la peggiore gabbia imposta ad una città ed uno Stato è avere come principe un uomo noncurante che lasci opprimere i buoni e non punisca i malvagi.⁶³ E, anzi, fatto ed è rimasto segreto, che con quel poco apparso chiaro ed evidente, sua opinione che un sovrano di solito peccchi più con il molto male che ha fatto ed è rimasto segreto, che con quel poco apparso chiaro ed evidente. Ne esita a sostenere che quando uno di loro governa male e non si emenda, si può ben dire che sia l'ira di Dio.⁶⁴ D'altronde, se l'arte umana è capace di rendere mansuete anche le bestie feroci, nessuno può invece insegnare ad agire bene a un principe «caparbio», o a quello che teme di essere disprezzato ed è perciò ancora più duro e «rubesto».⁶⁵

Questi espliciti giudizi sull'incapacità, i vizi e le colpe dei sovrani non mettono, però in dubbio la piena e indiscussa fiducia dell'Ammirato nel valore del «principato» e della sua suprema sovranità che non possono essere confusi con gli errori e le colpe dei singoli, e sono, anzi, il solo e vero autore delle opere buone che, ogni tanto, può compiere persino un cattivo principe.⁶⁶ In ogni caso, la ribellione contro il «principale naturale» non è mai «privata di biasimo». Neanche le buone ragioni che si possono avere per non amarlo possono autorizzare a non essergli fedele e contestare la sua autorità piena e assoluta.⁶⁷ Però, d'altro canto, quel sovrano che si precoccupa soltanto di costruire mura e baluardi, senza cercare di ottenere il consenso e l'affetto dei sudditi, si comporta come un malato che si limiti ad ungere la scabbia, senza curare il suo organismo.⁶⁸ Spende molto denaro per innalzare e custodire una fortezza che è solo una piccola parte della città, ma non s'impegna ad addossare i cittadini a difenderla, senza alcuna spesa.⁶⁹ L'umanista scrive pure di meravigliarsi quando vede che, pur conoscendo le buone leggi ed i buoni costumi già esistenti in altri paesi, i principi non si adoperano ad attuarle anche nel loro, per il vantaggio di tutti.⁷⁰ E nota che mentre,

⁶³ *Ibid.*, pp. 571, 569.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 571.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 567, 572.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 572.

⁷¹ *Ibid.*, p. 570.

⁷² *Ibid.*, p. 571.

più degno «possesso» consiste nell'avere dei buoni consiglieri che non lo ingannino; e se sarà davvero saggio, non rifiuterà mai di essere consigliato, perché il giudizio che rivela nello scegliere il consiglio migliore eliminerà il sospetto che la scelta sia stata meramente casuale e dipenda dalla sua mancanza di conoscenza.⁷³ Sarà, invece, assai infelice quel principe che non abbia vicino a sé delle persone disposte a dirgli la verità, e sia circondato da adulatori disposti a lodare all'infinito proprio i suoi vizi.⁷⁴ Se costui potesse valutare bene i danni causati dagli adulatori, li punirebbe peggio dei maldicenti, e comprenderebbe quanto i nemici nascosti siano più pericolosi di quelli evidenti.⁷⁵ Sicché sarebbe davvero beato quel principe che potesse «trasformarsi» e udire con i propri orecchi ciò che sente dire dagli altri.⁷⁶ Eppure, sebbene gli adulatori siano così vili e nefasti, non si dovrà dimenticare che, talvolta, può essere «utilissimo» adulare il principe per qualcosa di poco conto, se si offre così l'occasione di ricordargli liberamente cose molto impor-

tanti.⁷⁸

5. Come si legge in un altro acuto aforisma (che insiste, di nuovo, sul carattere «artigianale» dell'esercizio del potere), gli «strumenti» propri dell'«arte» del sovrano sono gli uomini di cui egli si serve, così come il sarto usa l'ago e le forbici, il fabbro l'incudine ed il martello e il falegname la sega e la pialla.⁷⁹ La sua vera saggezza si rivela, perciò, proprio nella capacità di riconoscere l'uomo di valore anche «sotto il manto della cattiva fortuna», nello stesso modo per cui il sensale di cavalli individua quelli buoni «sotto il basto».⁸⁰ Certo, egli saprà servirsi dell'opera di ciascuno per quello che vale, senza attendere mai da loro imprese o azioni straordinarie, che non potrebbe mai ottenere e lo farebbe «grandi forze» non bastano da sole per muovere i grandi pesi, senza l'aiuto di strumenti adatti, così anche i «grandi principi» non potranno portare a termine i propri disegni, se non avranno dei buoni ministri.⁸²

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 568, 569.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 570.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 572.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 571-572.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 571.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 572.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 567.

⁸¹ *Ibid.*, p. 567.

⁸² *Ibid.*, p. 572.

con vari accorgimenti e precauzioni, si tenta giustamente di tenere lontana dalla città la peste che causa la morte dei corpi, nessuno è altrettanto sollecito nelle chiudere le porte alla cattive usanze che sono la malattie dell'anima.⁷³

Come si vede, il suo giudizio sulla scarsa utilità delle fortezze non è molto diverso da quello del Machiavelli, anche se viene temperato dall'osservazione che chi «biasima le fortezze, dice che il soldato debba portare nelle battaglie né scudo né elmo».⁷⁴ Ma, a questo proposito, si dovrà pure notare che, in generale, l'Ammirato considera la vita e l'operare del principe come una condizione assai pericolosa e infelice, esposta sempre alla minaccia della morte che può facilmente colpirlo. Scrive che non può affatto fidarsi degli onori che gli sono tributati, dal momento che può essere ucciso «con la berretta in mano».⁷⁵ Ritiene che le sue guardie servano soltanto ad accrescere la sua «riputazione», perché non possono impedire a chiunque di avvicinarlo e di ucciderlo, buono o malvagio che sia.⁷⁶ Lo ammonisce ad essere sempre attento e cauto, perché le storie insegnano che chiunque potrebbe facilmente ucciderlo «a suo capriccio».⁷⁷ Non solo: niente è più pericoloso, per il principe, che cullarsi nella «dolcezza del presente guadagno», senza prevedere tutte le difficoltà ed i pericoli futuri che lo attendono.⁷⁸ E forse, anche per questa perenne precarietà, è male che egli non remunerare regolarmente i propri servitori, i quali, comunque, non dovrebbero lagnarsi e parlar male di lui, senza rendersi conto che, in realtà, si rammaricano di Dio che non ha messo nel suo cuore la volontà di remunerarli.⁷⁹ In ogni caso, essi debbono rivolgere sempre il loro pensiero all'«honore» del loro padrone, così come spetta a lui di preoccuparsi di procacciare il loro «comodo et utile».⁸⁰

Anche sul delicato problema delle relazioni tra il principe e coloro che, in vario modo, lo servono nella sua corte, i giudizi dell'Ammirato sono, pur nella loro stringatezza, un chiaro appello alla sua liberalità, intesa però come un utile espediente politico. È, infatti, sua convinzione che se il principe vuole «coprire» i propri vizi, può farlo nel

⁷³ *Ibid.*, p. 569.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 569; cfr. MACHIAVELLI, *Discorsi*, L. II, 24, ed. cit., pp. 181-184.

⁷⁵ AMMIRATO, *Opuscoli*, cit., vol. II, p. 571.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 568.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 569.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 567.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 568.

modo migliore, nascondendoli sotto la propria liberalità, mentre l'avargia è un vizio capace di oscurare tutte le sue virtù.⁸¹ Lo conferma la constatazione che chi tra loro ha fama di essere «liberale» riesce ad acquistare molti sostenitori, piuttosto «con l'opinione del donare che con gli effetti».⁸² Del resto, il «buon servitore» di un sovrano avaro può facilmente vendicarsi, rendendosi indegno della «bassa fortuna» in cui si trova,⁸³ anche se è vero, in linea di principio, che pochi meriti sono sufficienti per un principe che voglia aiutarti, e molti non bastano a mutare la sua intenzione, se non vuole giovarti. E poiché i sovrani ignoranti considerano gli uomini di lettere come la «cosa più vile» che esista,⁸⁴ l'Ammirato ricorda loro che molti principi sono riusciti a sopravvivere nella memoria dopo la morte, proprio grazie agli scrittori che, in vita, di solito, non sono sostenuti dalle loro ricchezze.⁸⁵

6. Questi aforismi, così oscillanti tra una ispirazione di carattere moralistico e religioso (che lo induce scrivere che i principi pii sono sempre migliori degli altri)⁸⁶ ed il calcolo politico di comportamenti positivi e negativi, di giuste decisioni e di errori e, addirittura, di abili finzioni necessarie per ottenere il consenso e di dure severità repressive indispensabili a chi esercita l'«arte del governare», concludono la parte più interessante degli *Opuscoli*, almeno nella prospettiva stabilita del tema del nostro convegno. E, invero, il continuo e inevitabile confronto con il *Principe* di Machiavelli permette di verificare come uno storico e teorico politico «ortodosso» dell'età della Controriforma, al servizio di un piccolo Stato dell'Italia ancora dominata dall'egemonia ispano-asburgica, dovesse sempre misurarsi con l'ombra del Segretario fiorentino, anche quando tentava di elaborare un nuovo ammaestramento del principe. Ma, prima di concludere, vorrei ancora indicare un altro discorso del primo tomo, quello *Della segretezza*, che — a mio avviso — merita una pur rapida analisi.⁸⁷ Questa operetta, dedicata a don Giovan-

⁸¹ *Ibid.*, p. 569.

⁸² *Ibid.*, p. 570.

⁸³ *Ibid.*, p. 571.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 572.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 570. Il rapporto tra il principe e i cortigiani è certamente considerato dall'Ammirato del tutto particolare e privilegiato e non esclude neppure i «buffoni», ritenuti più utili di quanto si pensi, e dei quali il principe può servirsi anche nei suoi «gravi negozi».

⁸⁶ *Ibid.*, l'aforisma dell'Ammirato è assai breve: «I principi religiosi sono per lo più migliori degli altri, perché sono privati».

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, vol. I, pp. 315-353. L'Ammirato, iniziando questo discorso, dice di aver tratto l'occasione di scriverlo da una conversazione del granduca sulla segretezza, non «per fare

ni dei Medici nel '98, inizia, infatti, con una breve disquisizione sull'etimologia ed il significato di questa parola, ricondotta al verbo latino *severnere* che significa «dividere» e «distinguere» ciò che si vuole mettere da parte, come nel caso di una massa di monete di cui si vogliono separare i vari valori e i vari conii.⁸⁸ L'Ammirato scrive che l'intenzione di concludere che il compito della prudenza consiste, appunto, nel conoscere «quali siano le cose che si debbono fare o dire». Sicché il segreto non riguarda soltanto le cose che altre persone dicono, bensì pure quelle che fanno; e si riferisce, in ogni caso, a cose che debbono essere tacite per sempre o, almeno per un certo tempo. Tacere, velare, nascondere e occultare sono, infatti, voci simili che indicano ciò che la stessa natura ci impone di celare, anche se, in molte occasioni, il vizio può spesso nascondersi sotto la maschera della virtù e la segretezza può generare l'ipocrisia. Né v'è dubbio che nascondere le cose proibite sotto un sottile velame, le faccia apparire, talvolta, ancora più importanti e maggiormente attraenti.⁸⁹

Ma se è giusto coprire per pudore le «vergogne» che, però, sono state formate dalla natura, per la generazione degli uomini, si dovrebbe pure convenire che andrebbero dimenticate e occultate, come se non fossero mai state fatte, anche «le laide e sozze opere» compiute da persone che, per nobiltà, per ricchezza o per le dignità che rivestono, sono i fondamenti della società e del potere. Con un tipico piglio contorcionista, l'Ammirato deprecia — e forse deve pensare, anche in questo caso, a Machiavelli — che, per lungo tempo, siano state scritte tante commedie piene di «impropri per frati, preti, monaci, come se essi non potessero non errare, o se errando non fossero di vergogna per tutti gli uomini». Se persino i gatti nascondono la propria «immondezza», a maggior ragione gli uomini non dovrebbero mai ostentare i propri inganni e le proprie azioni vergognose e neppure quelle di altri che attirano sulla nostra comune natura «onta e disonore». Del resto, si sa che tutti si preoccupano di occultare più che possono gli errori e le colpe dei propri parenti che macchiano l'onore di una intera casata. E tanto

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 315-316.
⁸⁹ *Ibid.*, pp. 316-321.

usa con la sua consueta proflissità.
la scimmia di Pitagora» e del suo scritto sulla «loquacità», bensì per giovare a coloro «che trattano coi principi» e per il notevole interesse generale dell'argomento (p. 315). La parte più vasta del discorso è costituita dai numerosi esempi e ammaestramenti storici che l'autore

più si dovrebbe quindi rispettare il segreto quando le cose da occultare riguardano lo Stato, il principe o il «consistorio» cui si appartiene.⁹⁰

È vero che chi rivela un segreto dice la verità; e, dunque, non cade nel peccato della menzogna. Ma il vecchio uomo di corte non esita a scrivere che, in certi casi, è meglio mentire, piuttosto di far conoscere ciò che «avrebbe dovuto essere conosciuto solo da due persone». I segreti dello Stato e del principe debbono, perciò, essere sempre coperti dal «sigillo del silenzio» e dalla cautela nel distinguere le cose che si possono dire da quelle che si debbono tacere, almeno per un certo tempo. Alimenti, chi, per vana gloria, non ubbidirà a questo precetto, ne subirà le conseguenze assai spiacevoli.⁹¹ L'«ufficio dell'uomo prudente» consiste, infatti, proprio nel saper dire o tacere ciò che conviene, usando quella discrezione che gli permetterà, in ogni caso, di rivelare le insidie e i tradimenti orditi contro coloro che potrebbe salvare e di evitare la «segretezza pestifera» di chi è uso a non rivelare mai niente. Ma, d'altra parte, vi sono atti e cose che debbono rimanere sempre celati, come l'aver visto un principe che faceva «atti femminili» o altre azioni disdicevoli per la sua grandezza. Né sono tollerabili quei chiacchieroni che, senza accertarsi della verità dei fatti, parlano per sentito dire e si fanno spesso annunziatori di cattive notizie, costretti alla fine a rivelare da chi le abbiano sapute. Alcuni di loro sono le vittime di una malattia dell'anima che impedisce di mantenere il segreto, ma le cui conseguenze potrebbero essere evitate dal principe, se fosse meno proclive a rivelare i suoi segreti. Comunque, l'Ammirato invita tutti, principi e privati, a diffidare di chi non sa tacere neppure i propri segreti, e eccessivamente lodatore di sé stesso e non ha appreso la virtù del silenzio, giustamente imposta ai monaci e che Pitagora aveva richiesto ai suoi seguaci. Il «dietto della continenza» e la «compiacenza e sobrietà dalla segretezza» sono due pregi che gli uomini dabbene dovrebbero sempre apprendere e sa-

per esercitare, in ogni occasione.⁹²

Il discorso dell'umanista si trasforma così in una più vasta e complessa analisi del «silenzio politico», che costituisce sicuramente uno dei

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 322-326.

⁹¹ *Ibid.*, p. 329: «Tu riveli i segreti di un principe perché si sappia che tu sei partecipe dei consigli del principe. Hor non t'avverti che raspendosi, quando altro mal non te n'avvenisse, tu ti privi per l'avvenire di essere chiamato a parte di que' consigli?». E, poi, alludendo alla pratica di far subito eliminare dai paggi e dai servitori gli spuri del principe o dei «maggior-renti», aggiunge: «Avvisa di far il somigliante anche tu ne' segreti che gli escano dal petto, ricoprendogli col sigillo del silenzio che, oltre ad esser nobil costume, è anche sicuro et util precetto».

⁹² *Ibid.*, pp. 326-341.

difficili impegni dell'uomo di corte. Ammirato scrive che nessuno di loro deve lasciare trapelare i segreti di cui viene a conoscenza soprattutto a tavola, quando «i principi danno la corda col vino» e l'ebbrezza prevale sulla cautela e la prudenza. Li invita a ricordare che quando una parola è uscita dalla bocca è difficile interpretare il suo significato, anche se si sa il modo e l'occasione in cui è stata pronunciata; e che è disdicevole per chi ama la verità imitare le zingare e le loro false previsioni, per arrivare a dire addirittura il contrario di quanto era stato detto. Qualcuno potrà anche affermare che il mondo è pieno di opinioni e che, pertanto, quanto si sente dire può essere indifferentemente vero o falso. Ma chi vuole evitare di subire cattive conseguenze dovrebbe essere sempre cauto, anche quando si trovi a discutere di opposte opinioni filosofiche e scientifiche e, ancor più, di dottrine, per le quali può solo consigliarsi con «il lume e ammaestramento della natura».⁹³

Per spiegare meglio la sua argomentazione l'Ammirato ricorre ad un espediente retorico della cui efficacia sembra non dubitare. Scrive che, sebbene Dio abbia fatto il «palazzo» del corpo umano che ospita l'anima con molte «finestre ed usci» per ricevere le percezioni dei sensi, ha posto, invece, molti «usci e serrami et posti di guardia alla strada del favellare», quasi volesse insegnarci ad essere «più diligenti e avvisati in questa parte che nell'altra».⁹⁴ Né si comporta diversamente il principe che, mentre tiene aperte le porte donde passano le mercanzie necessarie per la città, tiene chiusa la porta per uscire che apre soltanto «a' tempi, quando così bisogna fare altrimenti». Ecco perché l'«architetto di così nobile magistero» pose alla bocca «l'imposta» delle labbra e «la guardia di trentasei fortissimi guardiani non di carne, ma per maggior forza d'osso», in modo che la lingua — «strumento del parlare», che è come «un luogotenente dell'anima» — possa «fare mostra della ricchezza del suo generale», non per volontà di altri, ma «a suo piacimento a debito tempo». Se si chiedesse al granduca di Toscana quali maestri ha scelto per insegnare all'udito, alla vista, all'odorato o al tatto del principe ereditario, non potrebbe citare un nome, perché quei sensi svolgono di per sé la propria funzione. Ma, senza dubbio, egli ha ben provveduto ad ammaestrarlo su come debba parlare; e gli assegnerà poi altri maestri che non solo gli insegnino «il semplice formar delle parole, di che il popolo e le balie sono maestri», bensì pure il «ben saperle formare e disporre».⁹⁵

⁹³ *Ibid.*, pp. 341-444.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 344-445.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 345.

La pomposa metafora barocca dell'Ammirato vuole, dunque, significare che l'uomo deve sapere come ben parlare, ma anche ben tacere; e che, a ben maggior ragione debbono saperlo fare i principi, la cui parole dovrebbero essere «a guisa di oracoli» e non coloro che, parlando in modo ambiguo, «in contrarie parti si possono tirare». Tuttavia, il difetto più grande e molto diffuso è proprio quello di chi non sa limitare e controllare il proprio discorso, senza rendersi conto che, mentre aspira alla fama di ottimo oratore, è invece, soltanto un «sazievole parlatore». La natura c'insegna, invece, piuttosto a tacere, come ammaestra Zenone, quando dice che la essa ha dato agli uomini due orecchi per ascoltare molto e una sola bocca per parlare poco. Non solo: mentre i sensi divengono subito capaci di svolgere le loro funzioni, solo verso i quattordici anni la voce umana, strumento della mente, può davvero funzionare bene. E, nondimeno, qualche volta riesce a farlo solo con gravi impedimenti, dai quali può sciogliersi soltanto con molta fatica o, addirittura, non si libera mai. In realtà, non sono davvero molte le persone capaci di ben parlare e, soprattutto, di parlare in modo prudente. Sicché giustamente i romani volevano che quest'arte venisse insegnata ai loro figli, mentre disprezzavano la filosofia perché, astraendo l'anima dalla contemplazione delle cose, l'allontanavano pure dall'agire, ossia da ciò che era più necessario per lo Stato.⁹⁶

L'Ammirato, a questo punto, non si nasconde di aver troppo detto del «parlare» e meno della segretezza. Ma si giustifica, dicendo che è impossibile parlare dell'una, senza discutere anche dell'altro, così come non si può trattare della «liberalità», senza menzionare la «prodigalità» e l'«avarizia». Perché, in effetti, l'arte del «saper parlare» e del «tacere» è la giusta «medietà» aristotelica tra la «taciturnità» e la «loquacità». I molti esempi, subito citati, dimostrano, appunto, che chi sa qual è il tempo in cui si deve tacere conosce altrettanto bene il momento in cui occorre parlare. Così, il «decoro» e la «convenevolezza» del segreto possono essere ben provati, se si lo si considera come una sorta di «deposito» lasciato in custodia da una persona amica alla nostra anima e, quindi, non diverso dall'affidamento di un mantello o di un altro oggetto da conservare per un certo lasso di tempo. Chi li conserva sa bene di non doverli usare e, tanto meno, farli usare da altri, come conferma, in termini di diritto, anche Ulpiano, quando dice che chi conserva un testamento e lo legge a molte persone, può averlo fatto per «ragioni di deposito»,

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 345-347.

ma potrebbe essere addirittura perseguito se lo facesse per rivelare dei segreti affidati alla sua fede.⁹⁷

Questo richiamo a un criterio giuridico giustifica la recisa affermazione dell'Ammirato che il silenzio deve essere sempre «assoluto» e «tale» quando concerne gli «affari», i propositi e le decisioni del principe confidati alla fedeltà ed alla segretezza dei suoi collaboratori; e che tale obbligo è ancora più rigoroso se riguarda i segreti militari. Le gravi conseguenze della loro divulgazione sono così subito illustrate con il rinovato ricorso a numerosi esempi storici e, in particolare, all'ammiasramento di Tacito. Sicché si comprende facilmente perché si vietò ai soldati di conoscere la intenzioni dei loro comandanti che, purtroppo, spesso sono lasciate trapelare per inesperienza o leggerezza. E che, poi, la «segretezza» sia un elemento indispensabile e fondamentale per ottenere un successo militare è dimostrato proprio dalle vittorie ottenute da Cosimo I a Montemurlo e con la presa della fortezza di Siena, dovute, in buona parte, al sicuro mantenimento del massimo segreto.⁹⁸

Anche adesso il discorso dell'Ammirato ha, dunque, una finalità evidente ed esplicita, posta in rilievo dal suo complesso sviluppo: mostrare come il «segreto» sia e sia sempre stato uno degli aspetti più cruciali del difficile rapporto tra il principe, i suoi consiglieri e i cortigiani, esecutori delle sue decisioni sovrane, che egli solo può rivelare nel momento opportuno. Ma è pure un insegnamento di prudenza, cautela e sempre misurata espressione dei propri giudizi, considerazioni e conoscenze, davvero necessario per chi doveva vivere e agire, nel continuo mutare delle vicende e delle scelte politiche, e, soprattutto, in un tempo e in una situazione storica, dove il sospetto non risparmiava nessuno e la «parola» era sempre sottoposta alla personale *inquisitio* di chi la pronunciava.

FRA MILITANZA CATTOLICA E PROPAGANDA DINASTICA. LA STORIOGRAFIA DI GUGLIELMO BALDESSANO (1543-1611) NEL PIEMONTE SABAUDO

PAOLO COZZO
Università di Torino

Solo negli ultimi anni la figura e l'opera di Guglielmo Baldessano hanno suscitato un certo interesse fra gli studiosi della vita culturale, religiosa e artistica dello Stato sabaudo nella prima età moderna.¹ Sul tardivo riconoscimento di questo autore quale protagonista della storiografia ecclesiastica piemontese hanno pesato i severi giudizi riservati dalla critica fra Ottocento e Novecento. Per Felice Alessio il metodo di Baldessano altro non era se non un copiare «senza discernimento» antiche carte e documenti di varia natura,² al punto che le sue opere finivano con il risultare — a detta di Fedele Savio — «di pochissimo o nessuno valore».³ Tale opinione negava ruscì a screditare l'autorevolezza che a Baldessano era stata riconosciuta dai contemporanei e dai posteri, che ancora nel XVIII secolo ne avevano elogiato la capacità di scrivere «con molta diligenza e giudizio, e con dottrina, erudizione e criterio

¹ Oltre alla monografia di Rita Dotta, *Guglielmo Baldessano storico della Chiesa nell'età della Controriforma*, Camagnaola, 1991, tra i lavori più recenti che accennano alla figura di Baldessano si segnalano quelli di Pier Giorgio Longo, *Città e diocesi di Torino nella Controriforma*, in *Storia di Torino*, vol. III, a cura di Giuseppe Ricupero, Torino, 1998, pp. 451-520, cfr. pp. 501-504; e «Una antemurale contro questi confini: duca e città alle origini del gesuiti a Torino», in *Santi martiri. Una chiesa nella storia di Torino*, a cura di Bruno Sigorelli, Torino, 2000, pp. 39-69; di Sergio Mammi, *Culto delle reliquie e architettura sacra*, in *Torino. I percorsi della religione*, a cura di Andreina Gressi e Rosanna Rocca, Torino, 1998, pp. 53-100, cfr. pp. 71, 84; e di Paolo Cozzo, *Antichi soldati per nuove battaglie. Guglielmo Baldessano e la riscoperta del culto tebeo nelle «valli inferte»*, «Bollettino della Società di studi valdesi», CLXXXVIII, 2001, pp. 3-23.

² Felice Alessio, *I martiri tebei in Piemonte: appunti critici*, in *Miscellanea valdostana*, Pinerolo, 1902, pp. 3-55, cfr. p. 25.

³ Fedele Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni: il Piemonte*, Torino, 1898, p. 281.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 347-348.
⁹⁸ *Ibid.*, pp. 348-352.

non volgare». ⁴ Al di là dei giudizi contingenti, è sicuro che un personaggio come Baldessano merita di essere indagato, se non altro, come uno dei primi esponenti della storiografia ecclesiastica, una forma di erudizione che nel ducato sabaudo di Emanuele Filiberto e Carlo Emanuele I vide impegnate personalità quali Emanuele Filiberto Pingone e Pierre Monod, Francesco Agostino Della Chiesa e Paolo Brizio. ⁵

1. LA VITA E LE OPERE

Le notizie sulla vita di Guglielmo Baldessano scarseggiano. Nato verso il 1543 a Carmagnola – un importante avamposto del marchesato di Saluzzo entrato proprio in quegli anni sotto il controllo francese – si trasferì a Torino per dedicarsi dapprima agli studi di medicina (in cui si laureò nel 1569), e successivamente a quelli filosofici e teologici (nel 1582 si addottorò in teologia). A Torino Baldessano si avvicinò agli ambienti gesuitici: entrato a far parte della Compagnia di San Paolo, si stabilì presso il collegio della Compagnia di Gesù, dove maturò la sua vocazione sacerdotale. ⁶ Divenuto rettore del collegio dei convittori – un istituto per l'educazione della nobiltà piemontese prosperato proprio «negli anni in cui ne era stato rettore Guglielmo Baldessano» ⁷ – nel 1592 fu promosso canonico teologo della chiesa metropolitana di Torino. Fu in questi anni che la reputazione del gesuita carmagnolese cominciò a consolidarsi a Torino, ma anche al di fuori dei confini ducali. Ad esempio a Roma, dove nei suoi numerosi viaggi aveva avuto modo

⁴ È un passo degli inediti *Discorsi storici* di Angelo Paolo Carena (1766), conservati presso la Biblioteca Reale di Torino (d'ora in avanti BRT), citato da DOTTÀ, *Guglielmo Baldessano*, p. 11.

⁵ Sulla storiografia ecclesiastica nel Piemonte dei secoli XVI e XVII cfr. RITA DOTTÀ, *La storiografia ecclesiastica sabauda*, in *Politica e Cultura nell'età di Carlo Emanuele I*, Torino, Parigi, Madrid, a cura di Mariarosario Masoero, Sergio Mamino, Claudio Rosso, Firenze, 1999, pp. 95-104.

⁶ Sui legami fra Baldessano, i gesuiti e la Compagnia di San Paolo si sofferma ampiamente LONGO, «Un antemurale contro questi confini»; sulla presenza gesuitica a Torino cfr. *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, a cura di Bruno Signorelli e Paolo Uscello, Torino, 1998; sulla Compagnia di San Paolo cfr. ANNA CANTALUPPI, *La Compagnia di San Paolo: mercanti e funzionari nell'élite torinese fra Cinque e Seicento*, in *Politica e Cultura nell'età di Carlo Emanuele I*, pp. 81-93.

⁷ CLAUDIO ROSSO, *Torino e i gesuiti nel cuore del Seicento*, in *I Santi martiri*, pp. 71-85, in particolare p. 78; sul collegio dei convittori, sorto a fine Cinquecento e intitolato ai santi Maurizio e Lazzaro, cfr. PAOLA BIANCHI, *Il gentiluomo in accademia. Esperienze educative e cosmopolitismo nella Torino meta del Grand Tour*, in corso di pubblicazione (in particolare il primo capitolo, di cui ho potuto leggere le bozze per la cortesia dell'autrice, che ringrazio).

di conoscere da vicino gli ambienti dell'Oratorio, tanto da essere considerato, già alla fine del Cinquecento, come «figliolo spirituale» di Filippo Neri «con molta edificazione delli padri della Vallicella». ⁸ All'Oratorio – frequentato in quegli anni da molti piemontesi, fra cui i due fratelli Giovanni Matteo e Giovanale Ancina ⁹ – vi era chi rammentava «haver inteso detto beato padre Filippo più volte laudar le buone qualità di detto messer Guglielmo, et quelli istessi della casa ove habitava ancor si ricordano, et nelle occasioni fanno honorata menzione di lui». ¹⁰

I soggiorni romani dovettero essere decisivi per la maturazione intellettuale di Baldessano: nell'Oratorio, divenuto con Baronio e i suoi discepoli un «arsenale enciclopedico di agiografia e di antichità ecclesiastiche», ¹¹ anche il gesuita di Carmagnola acquisì quella formazione che gli consentì di essere conosciuto – già alla fine del XVI secolo, e non solo in Piemonte – come «diligentissimo ricercatore delle antichità» e prolifico scrittore di vite di santi. ¹² In effetti, ad eccezione di un trattato di pedagogia intriso di etica stoica e di moralismo cristiano (lo *Stimolo alle virtù proprie del giovane cristiano*, pubblicato nel 1592 e più volte ristampato, anche fuori d'Italia), ¹³ l'intera produzione di Baldessano si

⁸ Archivio di Stato di Torino, *Archivio di Corte* (d'ora in avanti ASTo, Corte), *Materie politiche per rapporto con l'Estero, Lettere Ministri, Roma*, 17, fasc. 4, n. 212.

⁹ Sul beato Giovanale Ancina, musicista e letterato oratoriano, vescovo di Saluzzo tra il 1602 e il 1604, cfr. ora SILVIA MOSTACCIO, *L'oratorio Giovanale Ancina vescovo di Saluzzo e la riforma del clero*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, a cura di Maurizio Sangalli, introduzione di Adriano Prosperi, voll. 2, Roma, 2003, vol. I, pp. 255-263; sui rapporti fra il Baronio e l'Ancina e sul ruolo di quest'ultimo nella redazione degli *Annales ecclesiastici* cfr. STEFANO ZEN, *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Napoli, 1994, pp. 71, 160. Sulla presenza dei sudditi sabaudi a Roma fra Cinque e Seicento cfr. TOBIAS MORSCHER, *Il cardinale Maurizio di Savoia e la presenza sabauda a Roma all'inizio del XVII secolo*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», II, 2001, pp. 147-178, in particolare pp. 147-148; e anche PAOLO COZZO, *Una chiesa sabauda nel «teatro del mondo». La chiesa del Santissimo sudario dei piemontesi a Roma da fondazione nazionale a cappella palatina*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXX, 2002, pp. 91-111.

¹⁰ ASTo, Corte, *Materie politiche per rapporto con l'Estero, Lettere Ministri, Roma*, 17, fasc. 4, n. 212.

¹¹ MARIO ROSA, *Spiritualità mistica e insegnamento popolare. L'Oratorio e le Scuole pie*, in *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, a cura di Gabriele De Rosa e Tullio Gregory, Roma-Bari, 1994, pp. 271-302, cfr. pp. 277-278; sui rapporti fra la cultura oratoriana e la vita intellettuale si veda ora STEFANO ZEN, *Oratorio filippino e formazione del clero italiano nel secondo Cinquecento*, in *Per il Cinquecento religioso italiano*, pp. 291-312.

¹² ANTONIO CORNUATO, *Breve relatione della processione solenne fatta in Torino la prima domenica di quaresima con assistenza di Sua Altezza serenissima per la preservatione e liberatione d'essa città dalla peste. Con un altro breve sommario dell'istoria dei santi protettori della città*, Torino, 1599, p. 8.

¹³ L'opera, pubblicata a Roma nel 1592, riscosse subito grande successo, tant'è che ad

compone di opere a carattere storico-religioso. La più celebre è la *Sacra historia hebea*, pubblicata per la prima volta a Torino nel 1588,¹⁴ tradotta in spagnolo nel 1594,¹⁵ e ripubblicata nel 1604 con un significativo ampliamento e con un nuovo titolo, la *Sacra historia di san Maurizio arciduca della legione hebea*.¹⁶

La produzione di Baldeassano comprende anche altri scritti rimasti inediti. Il primo è una *Sionia dell'imperatore Costantino il Grande, Teodosio e Carlo Magno*,¹⁷ probabilmente composta in un tempo — a cavallo fra gli anni settanta e ottanta del Cinquecento — in cui l'autore, per sua stessa ammissione, non aveva ancora potuto avvalersi degli *Annales* del Baronio «per l'ordine de' tempi». L'opera dovette inoltre sembrare a Baldeassano insoddisfacente anche «per le diverse altre cose che vi mancano» e per lo stile «troppo rozzo»: per questo decise di non consegnarla alle stampe se non dopo averle dato «nuova forma et nuovo ordine»: cosa che, per motivi ancora oscuri, non avvenne mai. L'altro grande lavoro di Baldeassano, quello che più di tutti riassume spirito e finalità della sua storiografia, è l'*Historia ecclesiastica della più occidentale Italia e chiese vicine*.¹⁸

L'opera, che intendeva ripercorrere con andamento analitico l'intera storia del Piemonte e della cristianità occidentale, è di difficile datazione. La successione cronologica degli eventi si interrompe, piuttosto bruscamente, con l'anno 1595, e viene ripresa, in modo disorganico, in un'appendice che giunge sino al 1607. Pur non avendo notizie certe sulla data di composizione dell'*Historia* (purtroppo i primi fascicoli, che forse avrebbero potuto fornire preziose informazioni, sono an-

appena due anni dalla prima edizione venne ampliata e ristampata ad Anversa (1594), a Car-magnola (1595), a Colonia (1604), e tradotta in latino da Aubert Le Mire (cfr. Dotta, Car-

¹⁴ *Sacra historia hebea* divisa in due libri, ne quali si narra la persecutione e martirio di tutta la illustrissima legione hebea e de' suoi invitti campioni, l'infelice e vituperosa morte de' loro persecutori e l'esaltatione della istessa legione in tutte la parti del mondo. Al serenissimo Carlo Emanuele duca di Savoia e principe del Piemonte, Torino, 1589.

¹⁵ *Historia sacra de la illustrissima legion hebea compuesta por Guillelmo Baldeassano, traduzida de italiano en lengua castellana por don Fernando de Sotomayor*, Madrid, 1594 (e 1596).

¹⁶ La *Sacra historia* di san Maurizio arciduca della legione hebea ci dà i suoi valorosi campioni, nella quale oltre l'altrove persecutione et gloriosa esaltatione di detti signori et il severo castigo de' loro persecutori già descritti nella prima edizione la solennissima translatione delle venerande reliquie d'esso generale hebeo et d'altri compagni con miracoli et altre cose notabili. Con l'origine, unione e privilegi dell'ordine militare de' Santi Maurizio et Lazzaro. Al serenissimo Carlo Emanuele duca di Savoia gran maestro di detto ordine, Torino, 1604.

¹⁷ Il manoscritto, composto di 40 fascicoli, è conservato in ASTo, Corte, Biblioteca antica, ms. J-B. IX. 12.

¹⁸ Il manoscritto, composto di 153 fascicoli, è conservato in ASTo, Corte, Materie politiche per rapporto all'Interno, Sionia della real casa, cat. 2 (Storie generali), 22.

2. L'ITINERARIO STORIOGRAFICO

Per poter analizzare principi e finalità della storiografia di Baldeassano occorre soffermarsi sulle sue radici culturali. Come si è visto, nella maturazione dei suoi interessi furono decisivi i viaggi nell'Urbe dove

Vita di san Secondo martire, di cui si sono perse le tracce.²⁵ Per poter analizzare principi e finalità della storiografia di Baldeassano occorre soffermarsi sulle sue radici culturali. Come si è visto, nella maturazione dei suoi interessi furono decisivi i viaggi nell'Urbe dove

¹⁹ Cornuaro, *Breve relatione*, p. 7v.

²⁰ Cfr. Dotta, *Guillelmo Baldeassano*, p. 161, nota 7.

²¹ Sulla storiografia di Francesco Agostino Della Chiesa (che di Baldeassano fu grande estimatore) si veda ora Andrea Merlotto, *Introduzione. La nobiltà piemontese come problema storico-politico: Francesco Agostino Della Chiesa tra storiografia dinastica e patriottica*, in *Nobiltà e Stato in Piemonte. I Ferrero d'Ormea*, a cura di Andrea Merlotto, Torino, 2003, pp. 15-56.

²² Samuel Guichenon conosceva dettagliatamente l'opera di Baldeassano, e in particolare pare, «prima dell'età del Della Chiesa e del Monod, solamente Guillelmo Baldeassano era riuscito a rompere con i modelli più tradizionali, dando saggi, nella sua storia ecclesiastica del Piemonte, perlomeno «de doctrine et de belles recherches» (Valerio Castromonovo, Samuel Guichenon e la storiografia del Seicento, Torino, 1965, p. 107).

²³ Due sono le trascrizioni settecentesche dell'opera di Baldeassano: la prima, *Historia ecclesiastica della più occidentale Italia e de' paesi vicini dal secolo XII al secolo XIV*, è raccolta in tre volumi, conservati in ASTo, Biblioteca antica, ms. C-H. III. 3-5; la seconda, *Della storia ecclesiastica della più occidentale Italia e de' paesi vicini*, anch'essa in tre volumi riguardanti gli anni dal 1200 al 1415, è conservata in BRTo, *Sionia patina*, 933.

²⁴ L'opera, risalente al 1600, è custodita in BRTo, *Miscellanea di storia patina*, 94.7.

²⁵ Cfr. Dotta, *Guillelmo Baldeassano*, p. 37.

Cesare Baronio, già impegnato nelle conferenze di storia ecclesiastica e nella revisione del *Martyrologium Romanum*,²⁶ si apprestava a varare il primo volume dei suoi *Annales*, l'opera che, insieme con le *Disputationes* di Roberto Bellarmino, doveva rappresentare la reazione storico-teologica del cattolicesimo romano alla storiografia protestante di Mattia Flacio Illirico e dei centurionari di Magdeburgo. Nella Roma del tardo Cinquecento, Baldessano assimilò il crescente interesse nato attorno alla «historia sacra» e ai generi ad essa correlati: l'archeologia e le antichità cristiane, le reliquie di martiri e le vite di santi, le storie di papi, re e imperatori.²⁷ Questi temi, che rappresentavano «una grammatica e un lessico» della cultura dell'Oratorio,²⁸ costituiscono la chiave di volta della produzione di Baldessano. L'impronta oratoriana nella storiografia del gesuita carnagolese appare evidente sin dalla scelta delle fonti che sono in gran parte le stesse utilizzate da Baronio negli *Annales*: Ammiano Marcellino, Plinio e Zosimo, fra gli storici pagani dell'antichità; Eusebio, Agostino, Tertulliano, Cassiodoro, Orosio, Sulpicio Severo e Prospero d'Aquitania, per le origini della Chiesa; Niceforo Callisto, per la storia bizantina; Gregorio Magno, Gregorio di Tours, Paolo Diacono, per l'età dei franchi e dei longobardi; Goffredo da Viterbo, Reginone di Prüm e Rodolfo il Glabro, per l'età post-carolingia. Altrettanto significative appaiono le menzioni di autori più recenti o addirittura coevi, le cui abbondanti e dettagliate citazioni permettono di ricostruire gli strumenti culturali di cui il gesuita era in possesso e di entrare virtualmente nella sua ricca libreria, lasciata al collegio di Torino — leggiamo nel testamento redatto nel 1606, cinque anni prima della sua morte — «perché si conservi et cresca».²⁹ Della biblioteca di Baldessano non si conservano che pochi volumi (oggi custoditi nella Biblioteca Nazionale di Torino),³⁰ i quali riflettono la preminenza di interessi storico-ecclesiastici. Accanto a opere di carattere liturgico e teologico, filosofico e morale, primeggiano infatti libri di antiquaria,

²⁶ Sulle conferenze di storia ecclesiastica di Baronio cfr. Zan, *Baronio storico*, pp. 17-28, 61 e sgg.; sul *Martyrologium Romanum* si veda, in questo volume, il saggio di Giuseppe A. Guazzelli.

²⁷ Si veda, a tal proposito, il saggio di Simon Ditchfield in questo volume.

²⁸ SIMON DITCHFIELD, *Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500-1800 circa)*, in *Storia d'Italia. Annali 16*, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, 2000, pp. 31-72, cfr. p. 37.

²⁹ LONGO, «Un antemurale contra questi confini», p. 54.

³⁰ ANGELO GIACCARIA, *Libri e raccolte provenienti dai gesuiti nei fondi della Biblioteca Nazionale universitaria di Torino*, in *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino*, pp. 287-344, in particolare pp. 288-289, e *Appendice* (pp. 293-344).

storia e agiografia: dai trattati sul martirio di Antonio Gallonio (1591) alla *Vita* di san Baudolino di Alessandria di Arcangelo Caraccia (1600), dai *Monumenta* dei vescovi veronesi di Raffaello Bagatta (1576) alle *Vite* dei santi bergamaschi di Giovanni Antonio Guarneri (1591), dalla storia della Polonia di Marcin Kromer (1508) all'*Historia de gentibus septentrionalibus* di Olaus Magnus (1567).

Questi, insieme con molti altri, sono i libri che Baldessano utilizza per chiosare l'esposizione storica. La sua è infatti una storiografia influenzata dalla tradizione cronachistica medievale e umanistico-rinascimentale, ma anche attenta alla realtà culturale ed editoriale contemporanea. Troviamo perciò ampiamente citate, accanto alle cronache della Novalesa e di Fruttuaria, la *Chronica* di Donato Bossi (1436-1502) e le *Rerum Hungaricarum decades* di Antonio Bonfini (1427-1503), l'*Historia patria* di Bernardino Corio (1459-1519) e il *Calendario* di Costanzo Felici (1525-1585), l'*Historiarum sui temporis libri XLV* di Paolo Giovio (1483-1552), le *Rapsodiae* di Marcantonio Sabellico (1436-1506) e le raccolte di antichità di Onofrio Panvinio (1530-1568), nonché opere più recenti come la *Vita* di Sant'Ignazio di Pedro de Ribadeneira (1572), l'*Augusta Taurinorum* (1577) e la *Sindon evangelica* (1581) di Emanuele Filiberto Pingone, la biografia di Carlo Borromeo scritta da Carlo Bascapè (1592), le *Historiae* di Carlo Sigonio (1520-1584) e gli stessi *Annales* del Baronio. Si potrebbe dunque pensare a Baldessano come a uno dei tanti «Baronio locali»³¹ attivi a quell'epoca in Italia? Si potrebbe cioè considerare la sua figura come un interessante incrocio fra cultura oratoriana e cultura gesuitica trapiantato in terra subalpina? In realtà, l'abbondante produzione storiografica del gesuita carnagolese lascia intravedere un itinerario intellettuale più complesso di quanto non possa apparire a prima vista.

Per ripercorrere le tappe di questo itinerario occorre partire dal primo lavoro di Baldessano, la *Storia dell'imperatori*. In quest'opera, composta prima dell'uscita degli *Annales*, la prospettiva storiografica è ancora quella universalistica dell'età tardo-antica. Costantino, Teodosio e soprattutto Carlo Magno sono per Baldessano, innanzitutto, modelli di «santità politica» da esaltare e propagandare presso i principi di un'Europa in cui l'ortodossia cattolica e il primato del papa venivano messi in discussione da più di un sovrano. Il buon principe cristiano avrebbe invece dovuto prendere esempio da Costantino, «primo e

³¹ L'espressione è di SIMON DITCHFIELD, *Ideologia religiosa ed erudizione nell'agiografia dell'età moderna*, in *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, a cura di Sofia Boesch Gajano, Roma, 1997, pp. 79-90, cfr. p. 83.

do e della sua dinastia. In Baldessano si andava infatti delineando una sempre più marcata «regionalizzazione» della prospettiva storiografica: abbandonati gli orizzonti universalistici, l'autore sceglieva un ampio ma definito contesto geografico, politico e religioso: la «più occidentale Italia». Questa era per lui una terra speciale, perché consacrata dal sangue e dalle reliquie dei martiri, benedetta dal fiore di chiese, santuari e monasteri, affidata dalla Provvidenza a una stirpe — quella dei Savoia — affinché fosse preservata dall'eresia e mantenuta saldamente sotto la guida spirituale del papa. Storia ecclesiastica e storia politica, storia della vita religiosa e storia della dinastia si venivano così a intrecciare indissolubilmente, giacché le vicende di una terra, dei popoli che l'abitavano e dei sovrani che la governavano erano perpetuamente subordinate ai destini della sua Chiesa.

La scelta di una prospettiva regionale dalla quale osservare e raccontare la storia viene espressa, in modo evidente, nella prima opera a stampa di Baldessano, la *Sacra historia thebaica*. Con questo libro l'Autore si proponeva di «mettere in ordine» le molte scritture «tanto a mano quanto stampate» inerenti la storia di san Maurizio e dei suoi commilitoni tebei che — secondo una tradizione risalente alla *Passio* di Eucherio,³⁶ poi ripresa nel XV secolo da Bonino Mombrizio nel suo *Sanctuarium*³⁷ — giunti sulle Alpi sarebbero stati martirizzati dai sicari di Diocleziano. Non è certo questa la sede per riprendere il vivace dibattito sulla vicenda (agiografica e storiografica) di un culto che si segnala «per l'importanza storica, nonché toponomastica e artistica che assume nei tempi successivi».³⁸ Ciò che importa qui sottolineare è invece l'interesse dimostrato da Baldessano per il potenziale propagandistico di una santità radicata entro i confini del ducato sabaud e il suo tentativo di rendere tale santità funzionale al programma politico-culturale dei Savoia. Egli attua infatti un'accurata operazione di assorbimento di tradizioni agiografiche disparate (spesso di oscura identità e prive di riconoscimenti

principale propagatore e protettore» della Chiesa, da Teodosio, ubbidiente interprete dei consigli del vescovo Ambrogio, e da Carlo Magno, pio «esecutore di quella autorità» — scrive Baldessano — «dipendente però dalla Sedia Apostolica da cui la riceveva».³⁹ In epoche e luoghi diversi, i tre imperatori avevano manifestato la loro grandezza accettando la subordinazione dei loro interessi a quella della Chiesa e ammettendo la sottomissione dell'autorità politica a quella ecclesiastica: così facendo essi avevano adempiuto ai loro doveri verso Dio e i popoli, acquisendo una indiscussa «santità di ruolo».⁴⁰ Per dimostrare il primato pontificio e, conseguentemente, la subordinazione enco-politica del principe al papa, Baldessano si richiama alla donazione di Costantino, di cui sembra suffragare la fondatezza storica pur essendo costretto ad ammettere che «sopra questo fatto sono molte difficoltà, e si trovano molti autori che tengono che Costantino tal cosa non facesse o non potesse farla».⁴¹ Uno di questi autori era proprio Baronio, che in quegli stessi anni prendeva le distanze dalla tradizione e accreditava le tesi del Valla,⁴² mettendo in crisi i fondamenti storici e teorici sui quali Baldessano aveva cercato di giustificare il primato papale e inducendolo a giudicare quella sua prima opera con sempre maggior severità, sino a ritenere la inmentevole di essere pubblicata.

In realtà, la decisione di Baldessano di non dare alle stampe la *Storia dell'Imperatore* è sintomatica di un più generale mutamento dei suoi riferimenti culturali. Alla tradizione universalistica di matrice eusebiana si stava infatti sostituendo il modello annalistico di stampo baroniano, che veniva tuttavia adeguato a precise esigenze dell'attualità politica e culturale in cui Baldessano si trovava ad agire: quelle dello Stato sabau-

³² Per le citazioni di questi passi cfr. Dotta, *Giulio Baldessano*, pp. 87, 95.

³³ Carlo Magno, oggetto di un culto particolarmente diffuso in età medievale (André Vaucaez, *La santità nel Medioevo*, Bologna, 1981, p. 120), tornò ad essere un riferimento nelle raccolte agiografiche del XVI secolo, specie di ambito mitteleuropeo, quale esempio dei principi cristiani del suo tempo» (Sereña Spavò Martignetti, *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, 1991, pp. 445-464, cfr. p. 452). Sull'immagine di Costantino nella cultura e nel pensiero politico dell'Europa tardo-medievale e moderna cfr. Arnaldo Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari, 2002, pp. 179-194, e gli *Atti del seminario Costantino il Grande tra medioevo ed età moderna* (Trento, Istituto storico italo-germanico, 22-23 aprile 2004), in corso di pubblicazione.

³⁴ Cfr. in Dotta, *Giulio Baldessano*, p. 89; cfr. anche Paolo Cozzo, *Costantino nella storiografia ecclesiastica del ducato di Savoia*, in *Costantino il Grande*, in corso di pubblicazione.

³⁵ Sulla vicenda cfr. Agostino Luvro, *Baronio, De Luca e il potere temporale della Chiesa*, in *Baronio storico e la Controriforma*, a cura di Romano De Maio, Luigi Gulla, Aldo Mazzacane, Sora, 1982, pp. 361-418; Zen, *Baronio storico*, pp. 228-236; Giovanni M. Vian, *La donazione di Costantino*, vol. I, Bologna, 2004, pp. 152-155.

³⁶ Sulla *Passio* di Eucherio, sulla sua diffusione e sulle tradizioni fiorite intorno ad essa, cfr. David Woods, *The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion*, *Journal of ecclesiastical History*, XLV, 1994, pp. 385-395; cfr. anche Rita Lizza Testa, *Il culto dei martiri tebei nell'Italia nordoccidentale: un veicolo di cristianizzazione*, negli *Atti del convegno Saint Maurice et la légion thébaine. Mauritius und die Thebanische Legion* (Freiburg-Saint-Maurice-Martigny, 17-20 settembre 2003), in corso di pubblicazione.

³⁷ Su Bonino Mombrizio e il *Sanctuarium* cfr. Sereña Spavò Martignetti, *Bonino Mombrizio e contemporanei*, a cura di Gennaro Luongo, Roma, 2000, pp. 3-18.

³⁸ Franco Bortolan, *I santi martiri torinesi: Avventore, Ottavio e Solitore*, in *I Santi martiri*, pp. 15-37, cfr. p. 20.

ufficiali) all'interno di un modello – quello tebeo – che invece poteva contare su più antiche e rinomate origini. Manipolando documentazione eterogenea (testimonianze scritte, orali e iconografiche) Baldessano “arruola” nella legione di san Maurizio molti santi di area subalpina che, pur non presentando che un tenue (e talora inesistente) rapporto con la tradizione tebea, da tempo immemorabile erano venerati e raffigurati come soldati. È il caso, ad esempio, dei santi patroni del marchesato di Saluzzo, Chiaffredo e Costanzo, i quali pur non essendo menzionati nelle *Passiones* altomedievali, vengono ugualmente ricondotti da Baldessano alla tradizione tebea solo in virtù delle fogge militari con le quali erano rappresentati e sulla base di «principali scritture [...] rubate e forse affatto perse» dagli eretici, di cui lo scrittore si proclamava l'ultimo testimone diretto.³⁹

Questa attenzione di Baldessano per l'agiografia non può stupire poiché fra XVI e XVII secolo tale genere si presentava come uno fra i più diffusi e praticati nell'Europa cattolica, soprattutto in virtù delle sue evidenti finalità antiprotestanti. Accanto alle grandi collezioni generali (dalle *Vitae* del Lippomano⁴⁰ alle *Storie* del Surio⁴¹ ai vari *Flores sanctorum* usciti in Spagna e Francia⁴²), si andavano affermando anche le vite di santi nazionali o regionali: al martirologio romano erano infatti seguiti i *Natales sanctorum Belgii* di Iohannes Molanus (1595), le *Vitae et acta sanctorum Hiberniae* di Thomas Messingham (1624), la *Historia general de los santos de Cataluña* di Antonio Vicente Domenec (1602), la

³⁹ PAOLO COZZO, *Una leggenda che cambia. Chiaffredo e Costanzo da patroni del marchesato di Saluzzo a legionari sabaudi*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXVI, 2000, pp. 641-653, cfr. p. 648.

⁴⁰ SOFIA BOESCH GAJANO, *La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Messaggi, strutture, fruizioni*, a cura di Sofia Boesch Gajano, Introduzione di Franco Bolgiani, Fasano, 1990, pp. 110-130; per una biografia del Lippomano cfr. PINO SIMONI, *Luigi Lippomano vescovo e nunzio apostolico del Cinquecento: profilo biografico*, Verona, 1993.

⁴¹ Sull'opera del Surio e sulla sua notevole fortuna cfr. SERENA SPANÒ MARTINELLI, *Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel «De probatis sanctorum historiis» di Lorenzo Surio*, in *Raccolte di vite di santi*, pp. 131-141.

⁴² Sul *Flores sanctorum* di Alonso de Villegas (1578) e di Pedro de Ribadeneira (1599) e sulla loro fortuna nella cultura agiografica iberica cfr. JOSÉ ARAGÜÉS ALDÁZ, *El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico*, «Analecta bollandiana», CXVIII, 2000, pp. 329-386. Il grande successo riscosso dal *Flos sanctorum* è testimoniato dalle numerose ristampe in Spagna e dalla sua traduzione in diverse lingue (italiano, francese, bretone, inglese, fiammingo). La versione francese, curata dal teologo di corte André du Val, prese il nome di *Fleurs des vies de saints* e venne completata da una raccolta di vite di santi francesi moderni, come i fondatori dei nuovi ordini religiosi (BRENDA DUNN-LARDEAU, *Le conseguenze dell'Umanesimo e del concilio di Trento sulla scrittura agiografica*, in *Erudizione e devozione*, pp. 19-35, cfr. p. 29).

Bavaria Sancta di Matthias Rader (1628), il *Martyrologium Gallicanum* di André de Saussay (1637), l'*Agiologio lusitano* di Jorge Cardoso (1652), per fare solo qualche esempio.⁴³ La tendenza ad una territorializzazione (geografica e politica) dell'agiografia fiorita fra tardo Cinquecento e primo Seicento è un dato particolarmente valido e documentabile per l'Italia.⁴⁴ In Campania, ad esempio, Davide Romeo aveva composto i *Septem sancti custodes ac praesides urbis Neapolis*, una raccolta di vite di santi napoletani e sorrentini selezionati con «rigido criterio regionalistico»,⁴⁵ lo stesso che aveva ispirato Silvano Razzi nella compilazione delle *Vite de' santi e beati toscani*,⁴⁶ qualche anno dopo, nel vicereame di Sicilia il gesuita Ottavio Gaetani aveva scritto le *Vitae sanctorum Siculorum*,⁴⁷ mentre in area umbra Ludovico Jacobilli aveva raccolto le storie delle *Vite de' santi e beati dell'Umbria e di quelli, i corpi de' quali riposano in essa provincia*.⁴⁸ Il «processo di costruzione di una topografia “nazionale” della santità»,⁴⁹ riscontrabile in quest'epoca in tutta la penisola (ma anche al di là delle Alpi)⁵⁰ era il riflesso del nuovo interesse per la storia

⁴³ Per un quadro più dettagliato e completo cfr. *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra medioevo ed età moderna*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Raimondo Michetti, Roma, 2002.

⁴⁴ Un ricco e accurato panorama sulla produzione agiografica regionale nell'Italia dell'età moderna è fornito da TOMMASO CALIÒ, RAIMONDO MICHETTI, *Un'agiografia per l'Italia. Santi e identità territoriali*, in *Europa sacra*, pp. 147-180.

⁴⁵ GENNARO LUONGO, *Un'agiografo calabro-napoletano del Cinquecento: Davide Romeo*, in *Erudizione e devozione*, pp. 37-72, in particolare p. 42.

⁴⁶ Sul Razzi e la sua opera cfr. ODILE REDON, *Hagiographies croisées dans la Toscane de la fine du XVI siècle*, in *Raccolte di vite di santi*, pp. 143-157.

⁴⁷ Sull'opera del Gaetani, uscita postuma nel 1657, cfr. SARA CABIBBO, *Il paradiso del magnifico regno. Agiografi, santi e culti nella Sicilia spagnola*, Roma, 1996.

⁴⁸ RAIMONDO MICHETTI, *Ventimila corpi di santi: la storia agiografica di Ludovico Jacobilli*, in *Erudizione e devozione*, pp. 73-158.

⁴⁹ SARA CABIBBO, *Catene d'inventioni. Cittadine sante a Palermo fra XVI e XVII secolo*, in *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, a cura di Giovanna Fiume, Venezia, 2000, pp. 199-216, cfr. p. 200.

⁵⁰ Nel descrivere la centralità del culto mariano nella geografia religiosa dell'Europa di età moderna, Dominique Julia ha recentemente usato il concetto di «topographies sacrées de la Contre-Réforme», esemplificato da raccolte erudite «qui visent à présenter l'inventaire des lieux de culte de toute une région», come la già citata *Bavaria Sancta* del gesuita Matthias Rader, la *Gallo-Flandria sacra et profana* del gesuita Jean Buzelin (1625), la *Brabantia mariana* di Augustin Wichmans (1632), o il *Jardin de Maria plantado en el principado de Cataluña* del domenicano Narciso Caimos (1653); cfr. DOMINIQUE JULIA, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la direction de André Vauchez, Rome, école française de Rome 2000, pp. 241-295; 257-263. Di queste e di molte altre «topografie» il grande *Atlas Marianus* del gesuita bavarese Wilhelm Gumpenberg (1672) sembra essere il «primo inventario a livello mondiale, ossia [...] la prima vera storia complessiva dei santuari cristiani» (GIORGIO CRACCO,

ecclesiastica, l'antiquaria e l'archeologia cristiana, patrocinato (se non direttamente condiviso) dalle élites politiche italiane nella prospettiva di celebrare il legame fra ceti dirigenti e territorio attraverso il sacro e la storia delle sue manifestazioni.

Tale intento è particolarmente evidente in Baldessano. La *Sacra historia thebea* si apriva con una dedica al duca Carlo Emanuele⁵¹ che in quei mesi era sceso in guerra contro i francesi per il controllo del marchesato di Saluzzo. Il 29 settembre 1588, il principe sabauda era entrato nel territorio marchionale ed aveva occupato Carmagnola. Questa aggressione, giustificata dalla diplomazia ducale con l'esigenza di porre un freno alla penetrazione del calvinismo nella penisola,⁵² era stata salutata con entusiasmo da Baldessano che, citadino carnagnolese, non aveva esitato a ringraziare Carlo Emanuele dei «segnalati benefici» apportati alla città nata. Ai suoi occhi, infatti, l'impresa militare si era resa necessaria per preservare non solo il marchesato e il Piemonte, ma l'Italia intera dagli «evidenti pericoli» alimentati dalla «ardita empietà della here-tica». L'esaltazione dell'esercito sabauda, schierato contro gli ugonotti e i loro alleati per salvaguardare l'integrità della Chiesa nelle terre che, molti secoli prima, avevano visto il martirio dei tebei, era la premessa per l'assimilazione della figura del duca di Savoia a quella dell'arciduca della legione tebea, divenuto in quegli anni il principale riferimento culturale della corte sabauda.

San Maurizio, venerato dai Savoia come protettore della stirpe e patrono dei loro Stati sin dal medioevo,⁵³ era tornato in auge proprio

⁵¹ Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni, in *Per una storia del santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di Giorgio Cracco, Bologna, 2002, pp. 7-61; 11-12 e segg.).

⁵² Sulle forme e le finalità della dedica nelle opere agiografiche cfr. SERENA SPANO MARTINELLI, *Destinarian illustri e semplici lettori. Il pubblico dei testi agiografici (secc. XV-XVI) attraverso le dediche, in Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, a cura di Paolo Golinelli, Roma, 2000, pp. 181-192.

⁵³ Sulle motivazioni religiose dell'invasione sabauda del marchesato di Saluzzo e sui risvolti politico-diplomatici, cfr. PIETRO MARIN, *Saluzzo, il Piemonte, l'Europa. La politica sabauda dalla conquista del marchesato alla pace di Lione*, in *L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica* (secc. XVI-XVIII), a cura di Marco Fradini, Torino, 2004, pp. 15-61.

⁵⁴ La devozione della stirpe sabauda a Maurizio è attestata sin dal XIII secolo, quando cominciarono ad affermarsi quali simboli del prestigio familiare e della sovranità dinastica alcune reliquie del santo, come l'anello e la spada (cfr. ANDREA MERLOTTO, *La spada e l'anello. Le "reliquie" di san Maurizio come simboli della sovranità sabauda nei secoli XVI-XVIII*, in corso di stampa). Fu però dal primo Quattrocento che il santo, la cui effigie prese a comparire su monete e sigilli ducali, si pose al centro dell'orizzonte culturale dei duchi sabaudi. AMEDEO VIII aveva fondato a Ripaille un monastero agostiniano dedicato al martire tebeo e dato vita a un

ai tempi di Emanuele Filiberto e Carlo Emanuele, che avevano rifondato l'ordine cavalleresco a lui intitolato ponendolo al vertice del sistema degli onori del ducato.⁵⁴ Proprio all'ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro Baldessano dedica ampio spazio nella seconda edizione della *Sacra historia*, sottolineando come la preminenza di quest'ordine eguagliasse nel panorama europeo fosse diretta conseguenza del primato del martire tebeo nel santorale cristiano e come la protezione di Maurizio sui Savoia fosse condizione e prova della superiorità di questa stirpe sulle altre. Il parallelismo che Baldessano stabilisce fra Maurizio e Carlo Emanuele è dunque la chiave di lettura della *Sacra historia thebea*. Esaltando il vincolo fra Maurizio, il ducato e i Savoia, egli mesce infatti a creare dei santi nazionali, le cui antiche vicende vengono raccolte e narrate nella prospettiva dell'attualità della lotta fra ortodossia ed eresia. L'agiografia di Baldessano, calata in una dimensione territoriale che non può prescindere dai poteri locali, diviene pertanto elemento unitificante rispetto alle varie componenti geo-culturali di uno stato come quello sabauda, dalla natura ambigua e «liminare».⁵⁵ In ossequio alle esigenze della politica ducale, l'autore non celebra infatti una santità piemontese o una santità savoiarda, bensì esalta — proponendola come principio di identità e coesione — un modello agiografico (quello tebeo) venerato in tutto il territorio ducale e assunto dalla dinastia a suo patrono e, quindi, a paradigma celeste del proprio agire.

3. LA CONCEZIONE DELLA STORIA

Resta ancora da inquadrare la maggiore opera di Baldessano, l'opera di una vita, la cui stesura si protrasse per tutta la sua maturità: l'*Historia*

⁵⁵ La categoria di «liminare» per lo stato sabauda (con particolare riferimento alla realtà subalpina) è stata sviluppata da CARLO OSSOLA, *In limine, in La frontiera da Stato a nazione. Il caso Piemonte*, a cura di Carlo Ossola, Claude Raffaelli, Mario Riccardi, Roma, 1987, pp. i-xvii; sul concetto di Piemonte (in cui la frontiera continua a rappresentare un elemento fondamentale), si vedano anche le riflessioni di ANDREA MERLOTTO, *L'enigma delle nobili. Stato e ceti dirigenti nel Piemonte del Settecento*, Firenze, 2000, pp. 74-76.

⁵⁴ Sulle origini dell'ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro e sulla sua centralità nel panorama internazionale, cfr. ANDREA MERLOTTO, *Un sistema degli onori europeo per casa Savoia? I primi anni dell'ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro (1573-1604)*, «Rivista storica italiana», CIX, 2002, pp. 477-514.

⁵³ Sulle origini dell'ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro e sulla sua centralità nel panorama internazionale, cfr. ANDREA MERLOTTO, *Un sistema degli onori europeo per casa Savoia? I primi anni dell'ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro (1573-1604)*, «Rivista storica italiana», CIX, 2002, pp. 477-514.

⁵² Sulle forme e le finalità della dedica nelle opere agiografiche cfr. SERENA SPANO MARTINELLI, *Destinarian illustri e semplici lettori. Il pubblico dei testi agiografici (secc. XV-XVI) attraverso le dediche, in Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, a cura di Paolo Golinelli, Roma, 2000, pp. 181-192.

ecclesiastica. Per la realizzazione di questo lavoro il gesuita carnagnolese raccolse negli anni un'abbondantissima messe di documenti e notizie provenienti dalle biblioteche e dagli archivi di chiese, monasteri e conventi di mezza Italia. Di molte di queste fonti, andate totalmente o parzialmente perdute nei secoli successivi (ad esempio, il già menzionato *Chronicon* di Novalesa),⁵⁶ con le sue ampie e dettagliate citazioni, l'*Historia* risulta essere una preziosa (e talvolta unica) testimonianza diretta. La meticolosa ricerca di documenti che sta alla base dell'opera rispondeva, del resto, a una precisa esigenza etica e pedagogica. Lo storico, a detta di Baldessano, doveva affidarsi solo ad «auttori veraci e lontani da passioni» per evitare «sinistre interpretazioni» e sfuggire al rischio di assumere il «veleno della bugia» sotto «pretesto d'istoria», come avevano invece fatto «i magdeburghesi in Germania e diversi calvinisti in Francia».⁵⁷ La *Historia ecclesiastica* – di cui purtroppo non ci sono giunti i fascicoli iniziali nei quali forse l'autore aveva esplicitato motivazioni e finalità dell'opera – si apre con le vicende della cristianizzazione del Piemonte, compiuta dagli stessi apostoli Pietro e Paolo che in queste terre avrebbero addirittura soggiornato.⁵⁸ Le origini apostoliche della cristianità – un tema allora ricorrente anche nella storiografia francese⁵⁹ – serviva a Baldessano per spiegare l'antico «obbligo dei piemontesi»⁶⁰ nei confronti della Chiesa: un impegno che nei secoli si era manifestato nella strenua difesa del cattolicesimo dagli attacchi dei suoi nemici, gli eretici.

Se per un altro gesuita piemontese – Giovanni Botero – la storia, in quanto resoconto della «propagatione della fede, della prosperità della Chiesa, travagli, persecuzioni, così moderne come antiche»,⁶¹ aveva

⁵⁶ Sui rapporti fra il *Chronicon* e l'opera di Baldessano cfr. la *Nota critica alla Cronaca di Novalesa*, a cura di Gian Carlo Alessio, Torino, 1982, pp. xli-lxiv, in particolare pp. l-lII, lv.

⁵⁷ Cit. in Dotta, *Guglielmo Baldessano*, pp. 99, 134.

⁵⁸ «I primi che cominciarono a rigare nel Piemonte il seme dell'evangelica dottrina sparsi dall'apostolo Barnaba furono alcuni discepoli dell'apostolo Pietro. Segnalato favore ha avuto quella provincia se è vero ciò che si legge nella cronaca della Novalesa, la quale testifica che san Pietro fu nel detto luogo e vi eresse un oratorio per i cristiani che ivi in compagnia di Priscilla, nipote di Nerone, stavasi nascosti per tema della persecuzione di lui, e che per questa ragione fu quel luogo dedicato al principe degli apostoli» (BALDESSANO, *Historia ecclesiastica*, fasc. 1, f. 2).

⁵⁹ Anche lo scrittore francese André Du Chesne (1584-1640), nelle sue *Antiquitez et recherches de villes, chasteaux et places les plus remarquables de toute France* (Paris, 1607), sosteneva la tesi della cristianizzazione della Francia per opera di san Paolo, che sarebbe passato a Lione per istruire il primo vescovo (cfr. ALAIN TAILLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI siècle. Essai sur la vision gallicaine du monde*, Paris, 2002, p. 31).

⁶⁰ Citato in Dotta, *Guglielmo Baldessano*, p. 135.

⁶¹ La definizione, tratta dall'opera di Giovanni Botero *Dell'ufficio del cardinale* (Roma,

per protagonisti gli uomini, specie gli uomini di Chiesa, per il canonico carnagnolese la storia, intesa come cronaca dell'eterna lotta fra Dio e Satana, aveva per protagonista Dio. Una prospettiva, questa, che prescindeva non solo dalla storiografia laica del suo tempo, ma anche da certi sviluppi della storiografia universale del medioevo che pure non dovevano essergli sconosciuti.⁶² Ogni vicenda dell'*Historia* finiva con il ricondurre allo scontro fra Verità ed Errore. Sin dall'antichità gli eretici avevano tentato, senza successo, di distruggere la Chiesa: Baldessano segue da vicino questi tentativi, illustrando come la Provvidenza avesse sempre trovato il modo di fermare l'impeto dell'eresia attraverso «convenienti rimedii». Per contrastare le «sofistiche ragioni» e i «falsi argomenti» degli albigesi, ad esempio, la Provvidenza si era servita della «vera e soda dottrina» di san Domenico e della «profonda humiltà» e «perfetta povertà» di san Francesco; allo stesso modo, alla «carnale concupiscenza» di Dolcino la Provvidenza aveva contrapposto la purezza di Elzeario e Delfina, i giovani sposi che avevano consacrato alla castità il loro matrimonio.⁶³

Per Baldessano l'intera storia dell'umanità diventava così «un immenso repertorio di *exempla* di vizi e di virtù»,⁶⁴ nel quale la storicità di fatti e persone passava in secondo piano rispetto al loro valore didascalico. Secondo questa logica tutti i nemici della Chiesa, in qualunque epoca fossero vissuti, finivano con l'assomigliarsi e condividere la stessa natura: ariani e hussiti, catari e dolciniani, Diocleziano e Federico II altro non erano se non i precursori dei moderni eretici: i luterani e gli ugonotti. Alle eresie del suo secolo – quelle di Lutero e Calvino – il gesuita dedica ovviamente lo spazio maggiore. Secondo il gesuita la disubbidienza al papa e l'immoralità di parte del clero avevano favorito la diffusione della Riforma che «sarebbe forse stata tollerabile se si fosse fermata nella riprensione de' costumi», ma avrebbe mostrato invece la sua natura diabolica quando, «torcendo i luoghi della sacra Scrittura», era entrata nel campo dei dogmi.⁶⁵ «L'incendio che da questa picciola

1599) è ripresa e commentata da VALERIO MARCHETTI, *Gli scritti religiosi di Giovanni Botero*, in Botero e la «*Ragion di Stato*», a cura di Artemio Enzo Baldini, Firenze, 1992, pp. 127-147, cfr. p. 137.

⁶² Si pensi, ad esempio alla *Cronaca* di Salimbene da Parma, recentemente studiata da GIORGIO CRACCO, *Fra Salimbene e la domus-religio. Salvare l'Europa cristiana nella cultura del tardo Duecento*, «*Rivista di Storia e Letteratura religiosa*», XXXVIII, 2002, pp. 203-233, cfr. pp. 219-225.

⁶³ Dotta, *Guglielmo Baldessano*, p. 136.

⁶⁴ LONGO, *Città e diocesi*, p. 503.

⁶⁵ Dotta, *Guglielmo Baldessano*, p. 143.

nea di Lutero — la beata Caterina di Racconigi⁷² — veniva interpretata come reazione alle eresie del riformatore sassone; le sue esecrazioni erano fatti descritte come funesti presagi degli errori che Lutero si apprestava a diffondere. Allo stesso modo erano interpretati fatti straordinari come la nascita di esseri mostruosi registrata in alcune località del Piemonte, che Baldessano — dando prova di conoscere assai bene il *Tractatus de monstris* di Arnaut Sorbin (1570) e le numerose opere di teratologia comparate in quegli anni in tutta Europa⁷³ — metteva esplicitamente in relazione con la presenza nel ducato di eretici che «numoreggiavano contra il primato del sommo pontefice»⁷⁴.

Anche la nascita di molti culti mariani nel Piemonte di fine Cinquecento è spiegata come reazione divina all'avanzata dei protestanti: se nel 1579 gli ugonotti del Saluzzese avevano distrutto il santuario di Beccetto, poco dopo la Madonna aveva iniziato a concedere grazie e miracoli «a confusione degli stessi heretici»⁷⁵ a Savigliano, nella chiesa di Pieve, e a Vico, presso Mondovì, destinato a divenire in quegli anni il baricentro religioso del ducato.⁷⁶ La grande affluenza di pellegrini a questi e altri santuari veniva interpretata come prova inconfutabile della salda fede che le popolazioni piemontesi, assediata e insidiata dagli errori della Riforma, nutrivano ancora nel cattolicesimo. La «scesa in campo» di Maria nella lotta contro i nemici della Chiesa — un tema assai diffuso nella cultura europea dell'epoca,⁷⁷ e non estraneo alla storiografia-

⁷² Su cui cfr. GABRIELLA ZARU, *Le sainte vive. Culture e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, 1990, p. 97.

⁷³ Sugli aspetti culturali e propagandistici della teratologia in età moderna cfr. OTTAVIA NICCOI, *Profezi e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, 1987, pp. 47-87; GIUSEPPE OMARI, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, 1992, pp. 45-60; per l'area tedesca cfr. IRABEN EWERKER, *De monstris: Dämonium und Funktion von Wundergeburten in Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, 1995; su Sorbin e sul suo trattato si sofferma ampiamente JEAN CÉARD, *La nature et les prodiges: l'insolite au XVI^e siècle*, Genève, 1996.

⁷⁴ DORTA, *Guglielmo Baldessano*, p. 153.

⁷⁵ VALDESSANO, *Historia ecclesiastica*, fasc. R, 7, f. 1 v.

⁷⁶ Su cui cfr. ora PAOLO COZZO, «Regina Montis regalis». Il santuario di Mondovì da devozione locale a tempio sabaud, Con edizione delle «*Memento intorno alla Vergine signora di Vico* (1595-1601)», Roma, 2002.

⁷⁷ L'evocazione della Madonna come guida e tutrice delle imprese belliche era una tradizione consolidata fra medioevo e prima età moderna, tanto nell'Oriente bizantino, ove le icone della Vergine venivano abitualmente brandite dai soldati nelle battaglie contro i turchi (HANS BARTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo medioevo*, Roma, 2001, pp. 230-235), quanto nell'Occidente germanico, dove Maria era stata proclamata «regina dei guerrieri» (J. H. W. VERHOEFF, *Die heilige Maria als Königin der Krieger*, Bonn, 1974, pp. 1-16, 107).

scintilla hebbe principio» — scrive il nostro autore⁷⁸ — si era propagato rapidamente in tutta Europa, ed era diventato particolarmente funesto in quei paesi governati da sovrani più fedeli alla ragion di Stato che ai dettami del papa. Ideologicamente assai lontano da un certo pensiero cattolico — ad esempio, quello boreiano — che in quegli anni cercava di stemperare il concetto di «ragion di Stato»⁷⁹ Baldessano scabellava infatti una rigida equazione fra l'autonomia della politica e il dilagare dell'eresia. La prova, ai suoi occhi, era rappresentata dalla Francia di Caterina de' Medici, che affidandosi «al suo concittadino Machiavello, pagatore della pestilentissima setta de' politici», avrebbe aperto le porte al calvinismo, e quindi all'ateismo.⁸⁰

Ben diverso era stato l'atteggiamento dei duchi di Savoia, i quali non avevano esitato a schierare i loro eserciti contro gli eretici per difendere i domini sabaudi dai nemici della Chiesa. Le imprese antiugonotte di Emanuele Filiberto e, soprattutto, di Carlo Emanuele (dalla presa di Saluzzo alle spedizioni di Provenza e di Ginevra)⁸¹ venivano salutate da Baldessano come la prova più evidente del patronato celeste prodotto dal ducato e dai suoi sovrani. I segni di questa speciale tutela, numerosi in ogni epoca, si erano moltiplicati negli ultimi secoli, quasi a preconcizzare l'imminezza della Riforma protestante. Ad essi Baldessano, uomo di una cultura che si ricollegava «ad un universo che parla, che mostra, che rende visibile il disegno divino» attraverso «segni sacri atti ad ordinare il mondo naturale, sociale e politico»,⁸² dedica una particolare attenzione. Sin dal XV secolo i miracoli del *Corpus Domini* a Torino e della Sindone a Chambéry erano serviti a «stabilire» le popolazioni al di qua e al di là delle Alpi «nella fede di due importantissimi dogmi», che «alquanto anni da poi sarebbono impugnati da eretici».⁸³ Anche l'esperienza mistica di una «santa viva» piemontese contemporanea-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁹ Cfr. LUIGI FIERO, *La «Ragion di Stato» di Giovanni Botero: redazione, rifacimenti, fortuna*, in GIOVANNI BOTERO, *Della Ragion di Stato e Delle cause della grandezza delle città* (Venezia, 1598). Ristampa anastatica con postazione di Luigi Firpo, Bologna, 1990, pp. 1-16.

⁸⁰ DORTA, *Guglielmo Baldessano*, p. 147.

⁸¹ Sulle imprese di Saluzzo (1588), Provenza (1590-1592) e Ginevra (1602) cfr. CLAUDIO ROSSO, *Il Seicento, in Il Piemonte sabaud. Stato e territori in età moderna*, Torino, 1994, pp. 173-267, in particolare 182-89, PIERPAOLO MARLIN, *Tra guerre e tempi. La corte sabauda nell'età di Carlo Emanuele I*, Torino, 1991, pp. 11-16, 107.

⁸² SORBIN HOUVARD, *I miracoli del re: una lezione di semiologia politica nella Francia del XVI secolo*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Mariena Medica, Roma, 2000, pp. 155-169, cfr. pp. 157-159.

⁸³ Cit. in DORTA, *Guglielmo Baldessano*, p. 141.

⁷⁷ L'evocazione della Madonna come guida e tutrice delle imprese belliche era una tradizione consolidata fra medioevo e prima età moderna, tanto nell'Oriente bizantino, ove le icone della Vergine venivano abitualmente brandite dai soldati nelle battaglie contro i turchi (HANS BARTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo medioevo*, Roma, 2001, pp. 230-235), quanto nell'Occidente germanico, dove Maria era stata proclamata «regina dei guerrieri» (J. H. W. VERHOEFF, *Die heilige Maria als Königin der Krieger*, Bonn, 1974, pp. 1-16, 107).

⁷⁸ SORBIN HOUVARD, *I miracoli del re: una lezione di semiologia politica nella Francia del XVI secolo*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Mariena Medica, Roma, 2000, pp. 155-169, cfr. pp. 157-159.

⁷⁹ Cit. in DORTA, *Guglielmo Baldessano*, p. 141.

fia controversistica⁷⁸ – rappresenta nelle pagine dell'*Historia ecclesiastica* l'epilogo di quella militanza celeste che aveva portato beati, santi e martiri a combattere a fianco dei duchi di Savoia per difendere il Piemonte dalle eresie di Lutero e Calvino. I prodigi della Vergine, al pari dei tanti segni e luoghi pii che nei secoli avevano consacrato le terre dei Savoia, sembravano infatti preconizzare il coronamento di un disegno tracciato dalla Provvidenza e compiuto dalla dinastia sabauda: la vittoria del Bene sul Male, il trionfo di Dio su Satana. Nella sua visione teologico-provvidenzialistica della storia, ereditata da Orosio e inizialmente condivisa con Baronio, ma rielaborata e alla fine rappresentata con tonalità sempre più cupe e sinistre, Baldessano introduceva la stirpe regnante quale elemento decisivo per il compimento del piano salvifico della Chiesa.

La storia, per Baldessano, si realizza pienamente solo laddove e allorché il disegno divino, mediato dall'autorità ecclesiastica, trova accoglienza nella pietà del principe. È nell'età di Costantino, Teodosio e Carlomagno (non a caso, i modelli proposti dalla storiografia della Controriforma alla società dei principi), ma anche in quella dei moderni epigoni Emanuele Filiberto e Carlo Emanuele, che per il gesuita di Carmagnola la storia, trovando le condizioni per il suo maturo svolgimento, diventa finalmente storia devota, *historia ecclesiastica*. Una storia dove i fini e i mezzi tendono a convergere, dove la militanza antiereetica per la difesa dell'ortodossia cattolica finisce per confondersi con il sostegno ideologico al potere politico. Alla fine del suo lungo itinerario culturale, dopo aver raccolto i frutti più maturi dell'agiografia barocca e della storiografia controversistica, Baldessano giungeva così ad elaborare un'idea della storia che, nei toni oscuri del suo esasperato manicheismo, già lasciava intravedere, in tutta la sua gravità, l'imminente crisi della coscienza europea.

gnate nella battaglia contro i turchi, e in seguito celebrata con la festa della Madonna del Rosario, istituita nel 1573 da papa Gregorio XIII) che la Madonna assunse un forte ruolo apologetico e di mobilitazione per la difesa della religione, all'interno di uno schema simbolico escatologico-apocalittico che leggeva gli eventi del presente come lotta cosmica e finale fra il Bene e il Male (MARINA CAFFERRO, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, 2000, pp. 28-29).

⁷⁸ Anche la storia di Baronio è «costellata di prodigi, miracoli, visioni, premonizioni» (molti dei quali mariani), e «appare devota per quel suo carattere pedagogico ed edificante, capillarmente sedimentato nel tessuto narrativo dell'opera» (ZEN, *Baronio storico*, p. 140).

ROBERTO BIZZOCCHI

Università di Pisa

LA STORIOGRAFIA GENEALOGICA NELL'ETÀ DELLA CONTRORIFORMA

1. UN PROFILO UNITARIO

La storiografia genealogica è una componente importante della produzione storiografica europea in età posttridentina. Per quanto essa presenti alcune caratteristiche molto particolari, la si deve considerare a pieno titolo una forma del sapere storico del tempo; ed è quindi opportuno anche nel contesto di questo convegno cercare di delinearne a grandi linee gli aspetti principali. Lo farò basandomi in parte su di un libro che ho scritto qualche anno fa sull'argomento,¹ ma anche ripensando di questo libro tesi e contenuto in riferimento ai temi e alla periodizzazione che ci interessano in special modo qui oggi, oltre che – si capisce – tenendo conto delle pubblicazioni più recenti di altri studiosi.

È bene cominciare richiamando brevemente la più spiccata fra le caratteristiche molto particolari della storiografia genealogica cui ho accennato, e cioè l'attitudine di intrepida sfida verso quella che pare a noi una sana esigenza di verosimiglianza storica. Quasi sempre le genealogie dinastiche, ma anche quelle di semplici famiglie nobili, cominciano con un capostipite antichissimo e molto illustre: un crociato, un paladino di Carlo Magno, un guerriero germanico, un imperatore o un console romano, un eroe greco classico, un patriarca biblico, ovvero anche – conseguentemente – Noè o Adamo stessi. Una tale origine viene proposta secondo due fondamentali diverse tipologie. In un caso la si enuncia isolatamente, come principio di per sé legittimante, per saltare poi di colpo a periodi assai più vicini e meglio noti allo scrivente;

¹ ROBERTO BIZZOCCHI, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, 1995.

è il procedimento che gli etnostorici hanno definito di *floating gap*: Nell'altro caso si pretende invece di farne discendere una catena ininterrotta di personaggi che di generazione in generazione mostrino il legame fra l'epoca di composizione della genealogia e quella più o meno remota di fondazione della famiglia in questione.

Entrambe le tipologie (ma la seconda anche più della prima) pongono due grandi problemi interpretativi. Potremmo definirne uno come quello dell'aspetto politico-culturale di una storia genealogica. Mi spiego con un esempio: cercare l'origine di una famiglia nell'antica Roma oppure nel mondo della nobilita guerriera germanica indica evidentemente due prospettive culturali precise e ben diverse. Entro tali prospettive possono poi darsi ulteriori complicazioni, come per esempio quella rappresentata dai romani Orosi, che hanno una tradizione genealogica (comprendente anche un testo falsamente attribuito al Petrarca) germanica, la quale tuttavia viene più volte adattata in ambito tardo-umanistico a un più ovvio contesto romano, o almeno romano-gotico.²

Naturalmente le implicazioni del contenuto materiale di una genealogia possono anche essere molto più immediatamente politiche: l'aggancio all'uno o all'altro antenato può infatti legittimare questa o quella pretesa dinastica di una grande famiglia. Fra gli innumerevoli casi che si potrebbero evocare a questo proposito, basti citare la guerra storica fra Asburgo e corona di Francia: ci torneremo sopra più avanti. Implicazioni politiche si trovano comunque anche in un altro senso e a livello più basso: nell'Italia meridionale la storiografia genealogica prodotta in abbondanza nell'orbita delle famiglie feudali o dei patriziati cittadini si modula variamente a seconda delle dinamiche politiche in corso e degli spazi possibili di mobilità sociale.³

L'altro grande problema interpretativo che si pone è quello propriamente epistemologico. Ho detto che le genealogie tendono a sfidare la verosimiglianza storica, accampando le origini più remote (e magari pretendendo di dedurne una discendenza ininterrotta, ricostruita nome

² Più precisamente JAN VANSINA, *La tradizione orale: saggio di metodologia storica*, trad. it. Roma, 1976.

³ GIULIANA CREVATTI, *Il Petrarca e la genealogia di casa Orsini, in Codici latini del Petrarca nelle biblioteche fiorentine. Mostra 19 maggio-30 giugno 1991*, catalogo, a cura di Michele Fico, Firenze, 1991, pp. 277-279.

⁴ Faccio riferimento ai testi presentati da Francesco Campenni, Giuseppe Cirillo e Anna Lisa Sannino al convegno *Il libro e la piazza. Le storie locali dei regni di Napoli e di Sicilia in età moderna*, Matera, 6-7 giugno 2003.

dopo nome di generazione in generazione). Ci viene subito in mente che un testo così concepito apre il libro fondante della nostra civiltà, il Nuovo Testamento (*Matth.* I, 1-17; un'altra genealogia di Cristo, non perfettamente identica, si ritrova in *Luc.* III, 23-38); ma già nei secoli della prima età moderna l'operazione di ricondurre alle più antiche epoche dell'uomo lo stipite di una semplice famiglia, fosse pure regale, doveva fare i conti con l'esistenza di una scienza storica ormai sviluppata e per certi versi anche tecnicamente abbastanza scaltrita. Per rispondere fra l'altro all'offensiva del pirronismo, gli storici cominciavano ad affinare i loro strumenti, a diventare sempre più eruditi, a distinguere fra fonti di prima e di seconda mano, a corredare le loro narrazioni di documenti e di note a piè di pagina. In questo contesto, collegare genericamente una famiglia moderna a un qualche personaggio dell'antichità classica o giudaico-cristiana poneva un problema di credibilità. Appare perciò tanto più interessante e inevitabile di spiegazione il fatto che nonostante tutto le genealogie più ardimentose continuassero intrepidamente ad essere scritte, stampate, ristampate e rispettosamente considerate anche ai livelli alti della cultura del tempo.⁵

In un suo recente intervento sulla storiografia del Seicento, Sergio Bertelli ha spiegato la presenza, la diffusione e la fortuna delle storie genealogiche con una tesi che rinnova e aggiorna i termini consueti dell'approccio classico di storia delle idee. Riprendendo uno studio di Valerio Valeri sul divieto di genealogia per i non nobili nella società hawajiana, Bertelli suggerisce che qualcosa di simile sia avvenuto nell'Europa della prima età moderna: qui nessuno credeva davvero alle origini remote assente dalle famiglie delle aristocrazie del potere; ma promuovere e patrocinare opere storiche che le affermasse e propagandavano era, in un'epoca di sempre più rigide seriate nobiliari, una forma di privilegio che distinguereva gli appartenenti alle élites di governo.⁶ La tesi di un rapporto fra potere reale e venteria genealogica ha ovviamente fondamento. A questo proposito, si può aggiungere quanto osservato recentemente da Renato Bordone sulle memorie storiche di lunghezza e tipologia diverse a

⁵ La bibliografia su questi temi è ormai ingente. Condurrei a partire dal classico saggio di ARMANDO MOMIGLIANO, *Storia antica e antichiana* (1950), ora nella raccolta di saggi dello stesso Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, 1984, pp. 3-45.

⁶ SERGIO BERTELLI, *Barocchismo e razionalismo nella storiografia seicentesca*, in *Ciriaco Brunoni, Avventure di penna e di vita nel Seicento veneto*, Rovigo, 2001, pp. 177-188.

seconda delle varie posizioni e gradi di prestigio delle varie famiglie nel tardo medioevo.⁷

Resto tuttavia convinto di una maggiore complessità del problema epistemologico posto da questi testi, che non mi pare possibile circolassero in un clima di generale incredulità. Ritengo inoltre necessario considerare le storie genealogiche nel contesto di un quadro culturale di lunga durata, il solo che può dar conto, fra l'altro, di fatti come l'esistenza di genealogie illustri anche per famiglie di modesta importanza; o come la lenta, secolare elaborazione di tradizioni genealogiche molto enfatizzate in età moderna, ma che sarebbe sbagliato immaginare nate solo al momento della loro clamorosa uscita in luce in una più o meno solenne e ambiziosa opera a stampa del Cinquecento o del Seicento.

Il quadro di lunga durata da tener presente è naturalmente, in senso lato, quello della *historia salutis*, un'interpretazione generale della storia del mondo e dell'umanità in cui precisamente il dato genealogico ha del resto una funzione centrale. La sistemazione sincretistica del passato classico-pagano e di quello giudaico-cristiano operata dalla cultura medievale ordinava la cronologia del mondo e le vicende dei suoi principali paesi e regnanti in una sequenza fortemente ancorata all'asse portante rappresentato dalla genealogia di Cristo, quella — cui s'è fatto cenno — veicolata dai vangeli. Un'opera ben caratteristica in tal senso mi sembra il *Compendium historiae in genealogia Christi* di Pierre de Poitiers, cancelliere dell'università di Parigi intorno all'anno 1200, che fu pubblicato per la prima volta a stampa a Basilea nel 1592 dal nipote omonimo di Huldreich Zwingli.⁸

Su questa intelaiatura fondamentale si innestavano, già a partire dal medioevo, le genealogie dinastiche, e poi via via anche quelle meno illustri delle semplici famiglie nobili. Per lo scrittore di una storia di famiglia in epoca moderna c'era insomma a disposizione tutto un serbatoio di materiali eruditi (o se si preferisce pseudo-eruditi), riferiti per giunta a una genealogia base rivestita di un'autorità addirittura sacra e indiscutibile. Per un tale scrittore questi precedenti costituivano sia un modello venerabile, sia una raccolta di notizie per imbastire la nar-

razione delle prime fasi della sua storia. Non importa insistere sul fatto che tutto ciò risulta estremamente esotico per i nostri gusti. Eppure credo sia importante non fermarsi a una prima reazione di sprezzante superiorità, per cercare invece di cogliere gli elementi di serietà della storiografia genealogica d'età moderna.

Prima di tutto bisogna ricordare che nella storia europea esiste una linea di unità e continuità culturale molto forte intorno all'ideologia della nobiltà e del suo rapporto col territorio. Questa linea, magistralmente studiata in un grande libro di Otto Brunner,⁹ riguarda un'intera visione del mondo, ben al di là dello specifico aspetto genealogico che qui ci interessa; ma a tale aspetto ha naturalmente offerto un contesto e un supporto decisivi. La plausibilità dell'origine antica e illustre di una famiglia nobile poteva apparire infatti meno dubbia nel quadro della convinzione dominante dell'esistenza di un nesso secolare e inscindibile fra militanza cristiana, signoria della terra e ruolo politico di comando.

A tale elemento ideologico-politico si deve aggiungere una considerazione di carattere più propriamente epistemologico. Durante la prima età moderna cominciavano ad essere discussi, ma non erano ancora per nulla abbattuti, i fondamenti religiosi del pensiero e della visione del mondo. La tradizione sincretistica descritta qui sopra godeva dunque ancora di un largo credito complessivo, perché la sua ispirazione sacra le conferiva un'autorevolezza che si tendeva a dare per acquisita. Le singole tradizioni genealogiche dinastiche o nobiliari, elaborate su quel tanto più grande sfondo della storia universale classico-cristiana, potevano così ottenere comunque un qualche riflesso di attendibilità dall'indiscutibile prestigio del contesto.

In effetti l'attitudine prevalente nelle genealogie, anche nelle più assurde, non è tanto una volontà deliberata di falsificazione e di inganno, quanto una disposizione pregiudiziale a prendere rispettosamente per buona ogni testimonianza pervenuta dal passato attraverso una tradizione autorevole. Grosso modo, per capirci con un esempio, potremmo avvicinare quest'attitudine alla *pietas* storica, all'*animus antiquus* di Tito Livio; qualcosa — per capirci ancora con una contrapposizione schematica — di opposto all'atteggiamento che cominciò ad affermarsi con la critica biblica di Spinoza, cioè la messa in discussione e la verifica storico-filologica di ogni presupposto. Ma gli storici del Cinque e Seicento avevano come modello aureo Tito Livio, non Spinoza. E non solo per ragioni cronologiche.

⁷ RENATO BORDONE, *Storiografia, genealogia e araldica. Usi e abusi*, in *L'identità genealogica e araldica. Fonti, metodologie, interdisciplinarietà, prospettive*, Roma, 2000, pp. 500-514.

⁸ *Magistri Petri Pictaviensis Galli genealogia et chronologia sanctorum Patrum antehac typis non excusa, quae a Iulio Caesare usque ad nostra tempora continuata est ab Ulderico Zwinglio Iuniore, novi Testamenti in schola Tigurina professore*, Basileae, 1592. Utile descrizione di un manoscritto precedente nell'articolo di WILLIAM H. MONROE, *A Roll-manuscript of Peter of Poitiers' Compendium*, «Bulletin of the Cleveland Museum of Art», LXV, 1978, pp. 92-107.

⁹ OTTO BRUNNER, *Vita nobiliare e cultura europea*, trad. it. Bologna, 1972.

— come abbiamo detto — si basava, cioè la visione classico-cristiana, universalistica, unitaria e coerente del mondo e della storia, cominciò ad essere scosso da due potenti fattori di destabilizzazione, di particolare interesse per la credibilità del sistema. Dedicò la seconda parte del mio intervento a trattare questo tema.

2. CONTROVERSIE POLITICHE

Il fattore politico è la sempre più irreversibile e marcata frantumazione in senso regionale o nazionale della realtà del potere istituzionale in Europa. Si capisce che anche nel medio evo l'universalismo imperiale aveva una portata relativa; e che dunque, per quanto ci riguarda, già vi si producevano storie genealogiche ispirate a un intento di legittimazione politica territorialmente ben definito: è il caso — per citare almeno una delle situazioni meglio studiate — della *Chronica de principibus terrae Bavarorum*, scritta all'inizio del Quattrocento dall'ecclesiastico Andrea da Ratisbona, che spinge vorticosamente indietro nel tempo, tenendole sempre strettamente legate, la genealogia degli Scheym-Wittelsbach e la storia della Baviera.¹³ Ma il panorama cinque-seicentesco appare complessivamente animato da una vera e propria conflittualità storico-culturale, alimentata dai grandi e meno grandi scontri politici del

tempo. Un esempio. La lunga rivalità, durante i decenni centrali del Cinquecento, fra i Medici di Firenze e gli Este di Ferrara per la precedenza dei rispettivi ambasciatori nelle corti europee e per la concessione del titolo granducale a Cosimo I non si svolse solo in ambiti e in termini diplomatici, ma diede anche luogo a una polemica storico-genealogica che impegnò alcuni dei migliori ingegni dell'uno e dell'altro campo.¹⁴ I ferraresi minacciavano ovviamente ai fiorentini l'origine mercantile, da patriziato comunale italiano, della loro aristocrazia di governo e dei lo-

A questo proposito è infatti opportuno rilevare che esiste anche un aspetto, che è appunto un dato logico e non cronologico, di diversificazione delle varie forme di ricerca e sapere storico, e di conseguenti diverse condizioni e regole di accertamento del vero. Proprio un genealogista del Seicento, uno dei più importanti di quel secolo in Francia, Claude-François Menestrier, ha esplicitamente dichiarato e spiegato questa diversità in un suo trattato del 1682 sui modi di provare la nobiltà delle famiglie.¹⁵ Menestrier distingue fra prove specifiche, come quelle necessarie per essere ammessi in un ordine cavalleresco o in una magistratura di governo esclusiva, e prove generiche atte a ricostruire nel modo più completo possibile la storia di una famiglia. In questo secondo caso — osserva — «il est permis de se servir de tous les témoignages que l'on veut, parce qu'ils ne sont pas contredits comme les preuves spécifiques».

L'argomentazione non è pretestuosa. L'epistemologia del Novecento ha elaborato profondamente il concetto di condizionamento della conoscenza; e su tale base uno storico dei nostri giorni, Paul Veyne, ha potuto sviluppare in modo persuasivo lo spunto proposto da Menestrier: il rapporto fra documentazione e ricostruzione storica è determinato variamente dal tipo di operazione che si persegue e dalle coordinate intellettuali di riferimento.¹⁶ Ci sono ricerche in cui un certo grado di presupposizione di attendibilità del passato — l'attitudine, fatte le debite proporzioni, delle genealogie proiettate più indietro nel tempo — è da mettere necessariamente in conto nel proprio particolare programma di ricerca. L'esempio più ovvio, ma anche più impressionante, è quello di una parte rilevante della ricerca di questi nostri ultimi decenni sulla storia arcaica in genere, e in special modo su quella di Roma. Basterà in proposito la citazione del libro, discusso fin che si vuole ma evidentemente importante, di Andrea Carandini sulla fondazione romulea della città,¹⁷ per registrare l'esistenza, ai livelli più alti dell'attuale lavoro storiografico, di procedimenti in cui argomentazioni presuppositive hanno un ruolo non trascurabile.

Il carattere non scherzoso della storiografia genealogica dell'età moderna, almeno nel suo complesso, non mi pare dubbio. Ciò che pare piuttosto interessante esaminare in questa sede è il fatto che proprio a partire dal Cinquecento il grande fondamento culturale su cui essa

¹⁰ *Les diverses espèces de noblesse, et les manières d'en dresser les preuves par le père Menestrier, de la Compagnie de Jesus*, A Paris, 1682, pp. 158-163.

¹¹ PAUL VEYNE, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, trad. it. Bologna, 1984.

¹² ANDREA CARANDINI, *La nascita di Roma*, Torino, 1997.

¹³ Su questo tema si veda l'esauriente monografia di JEAN-MAURICE MORELIN, *Les ancêtres du prince. Propagande politique et naissance d'une histoire nationale en Bavière au Moyen Âge* (1180-1500), Genève, 1985.

¹⁴ La controversia è ricostruita in VENCESLAO SANTRI, *La precedenza tra gli Estensi e i Medici e l'«Historia de principibus» di C. Battista Pigna*, «Atti della Deputazione ferrarese di storia patria», IX, 1897, pp. 37-122.

ro stessi principi, destinati a uscire vergognosamente perdenti da un confronto con la nobiltà armigera e feudale, all'europea, degli Este. La produzione di parte toscana prese due direzioni ben diverse e in un certo senso opposte fra loro. Da un lato ripropose, sulla linea nostra della propria tradizione umanistica, la teoria classica della nobiltà come virtù e non come nascita; teoria espressa dallo stesso Cosimo I in una sua lettera privata, fra l'altro molto ironica, sulle genealogie dell'*Orlando furioso*: «Quanto al mio particolare, io non posso né mi curo molto di poter dire di esser nato d'un duca di Firenze, non essendo bene ancora risoluto qual sia di maggior laude, o el nascere o el diventare in quel modo che ho fatto io».¹⁵ D'altro canto sviluppò, anche qui riprendendo materiali eruditi o pseudo-eruditi precedenti, una gran quantità di ricerche tese a mostrare l'estrazione nobilissima e antichissima dei Medici e delle altre famiglie aristocratiche fiorentine.

Questo secondo aspetto della storiografia genealogico-antiquaria toscana del Cinquecento, del resto abbastanza noto in alcuni suoi esponenti e opere particolari, e in special modo nei suoi rapporti con un fenomeno culturale più generale quale il cosiddetto «mito etrusco»,¹⁶ è particolarmente interessante sotto il profilo epistemologico evocato qui sopra. Firenze era la patria del razionalismo umanistico; ma lo spirito critico degli uomini di lettere toscani, acuminato e corrosivo quando si trattava di smontare le genealogie dei paladini ariosteschi, si esercitava al contrario con un intento di ricostruzione positiva nei confronti del passato delle famiglie cittadine. Il caso più notevole — lasciando stare i non pochi autori di scarsa preparazione scientifica — è quello del grande erudito Vincenzio Borghini, che fu sì un avversario, anzi il severo demolitore, degli elementi più pittoreschi e ridicoli delle etruscherie genealogiche toscane, ma profuse tesori di intelligenza e dottrina per proiettare a ritroso, in un'ottica romano-imperiale, almeno fino a Carlo Magno l'origine di quei mercanti e prestatori di denaro che erano dai tempi del Comune il nerbo dell'élite politica fiorentina.¹⁷ Come ho già detto, non credo sia la mala fede l'atteggiamento che spiega un procedere presuppositivo da intendere piuttosto entro le coordinate culturali dell'adesione alla propria fede, alla propria patria e al proprio principe.

¹⁵ COSIMO I DE' MEDICI, *Lettere*, a cura di Giorgio Spini, Firenze, 1940, pp. 88-89.

¹⁶ Su cui vedi il libro di GIOVANNI CIPRIANI, *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Firenze, 1980.

¹⁷ Il suo testo più caratteristico in tal senso è lo scritto *Se Firenze fu spianata da Atila e riedificata da Carlo Magno*, in *Discorsi di monsignore don Vincenzio Borghini. Al serenissimo Francesco Medici gran duca di Toscana*, tomo II, in Firenze, 1585, pp. 251-317.

Più in grande, e sullo sfondo di uno scontro di ben maggiore portata, un'altra controversia di scritture genealogiche — già rapidamente accennata qui sopra — oppose durante la guerra dei Trent'anni gli storici legati agli Asburgo d'Austria e di Spagna a quelli legati ai Borbone di Francia. L'oggetto del contendere era il rispettivo rapporto di discendenza da Carlo Magno, qui messo in gioco con una rilevanza politica e dinastica ovviamente molto più impegnativa e importante che nel caso toscano appena visto. Non è questa la sede per ripercorrere nei dettagli tutti gli interventi della vasta polemica storiografica franco-asburgica della prima metà del Seicento.¹⁸ Basta registrare il fatto che anche nel suo ambito si ripeté il caso dell'attivazione dello spirito critico verso le pretese genealogiche del nemico, e della sua messa in sonno (o per meglio dire, del suo uso — non necessariamente fraudolento — in senso positivo) nei confronti di quelle della propria parte.

Nel 1646 il consigliere della corona di Francia Jean du Bouchet aveva pubblicato un libro sulla *Veritable origine* della seconda e terza dinastia francese, non limitandosi a collegare Ugo Capeto a un preteso fratello di Carlo Martello, di nome Childebrando, ma facendo anche risalire quest'ultimo a «une tres-ancienne et tres-illustre famille de la Gaule narbonnoise», quella di «Ferreolus prefet du pretoire des Gaules sous l'empereur Honorius». Un dato da segnalare nel lavoro di Bouchet è che, in ossequio alle istanze di scientificità che si andavano ormai affermando, egli aveva corredato il suo libro, come cominciavano a fare molti suoi colleghi, e come facciamo noi oggi, di un'appendice documentaria: «l'ay aussi désiré que toutes les preuves sur lesquelles i'ay dressé mon ouvrage fussent imprimées à la fin, pour faire connoistre à tout le monde que ie ne me suis servi que de choses solides et esloignées de la fable».¹⁹

Proprio questo apparato di prove fu ripetutamente attaccato negli anni successivi dal buon erudito lorenese, e quindi filoasburgico, Jean-Jacques Chifflet in alcuni scritti culminanti nel 1659 nel *Faux Childebrand*, consistente in una critica puntuale delle pezze d'appoggio

¹⁸ Una minuziosa ricostruzione erudita si tova nel libro di LOUIS-ALEXANDRE BERGOUNIOUX, *L'esprit de polémique et les querelles savantes à la fin du règne de Louis XIII et sous la régence d'Anne d'Autriche. Un controversiste quercynois du XVII^e siècle*: Marc-Antoine Dominici *historiographie de France* (1605?-1650), Cahors, 1936.

¹⁹ *La véritable origine de la seconde et troisieme lignee de la maison royale de France, iustificée par plusieurs chroniques et histoires anciennes d'auteurs contemporains, epistres de souverains pontifes et autres grands personnages, vies de saints, chartes de diverses eglises et abbayes, titres publics, et autres preuves dignes de foy, tant imprimées que non encores publiées. Par le sieur du Bouchet, chevalier de l'ordre du roy, son conseiller et maistre d'hostel ordinaire*, Paris, 1646, pp. e3rv, e4r.

della genealogia capetingia. Ma quanto agli Asburgo lo stesso Chifflet nel suo *Stemma Austriacum* del 1650 aveva intanto sostenuto, sulla base delle ricerche documentarie di un altro studioso, Jérôme Vignier («ex productus a Vignierio monumentis») che la famiglia imperiale discendeva, se non dai Carolingi, certo dai Merovingi, e per tramite di questi dalla nobiltà romana e senatoria di un patrizio Ricimero: «Quod vero magnum est — commentava — perspicue ostendi principum Austriacorum a Merovingis Francorum regibus luculentam originem, quae Caroli Magni imperatoris ortum si non exsuperat, certe adaequat».²⁰

3. CONTROVERSIIE RELIGIOSE

Quanto all'altro fattore potenzialmente innovativo e conflittuale nella storiografia genealogica, quello religioso, esso si aggiunse, o piuttosto si intrecciò con grande effetto di moltiplicazione, al fattore più esclusivamente politico. Bisogna al riguardo rendere esplicito un fatto fondamentale: nella visione universalistica, classico-cristiana, della storia dell'umanità elaborata dalla cultura medievale, l'origine delle famiglie in una fase remota del tempo non si presentava come un dato isolato, perché tale origine si accompagnava o si innestava, dichiaratamente o meno, con altre origini legittimanti: quelle di una città o di una regione, di un episcopio, di una grande abbazia, di un santo fondatore.²¹ Il contesto sacrale è cioè un aspetto caratterizzante delle genealogie illustri, e ciò non solo nel senso molto generale ricordato qui sopra nel primo paragrafo, ma anche per la presenza di rapporti e riferimenti precisi nelle singole fattispecie.

Tale bagaglio di implicazioni sacre gravante su ogni discorso storico diventò anche più impegnativo nel mondo cattolico dopo il concilio di Trento. Il libro di Simon Ditchfield su Pietro Maria Campi mostra con efficacia l'incremento dell'interesse per la ricerca storica nel quadro della difesa della tradizione, nonché l'importanza del ricorso alla storia nella stessa pastorale rinnovata. Carlo Bottomeo, il modello del pastore postidentino, raccomandando la stesura di opere di erudizione sacra, come

²⁰ *Stemma Austriacum* annis abhinc millenis. Hieronymus Vignierus pueros novem gradus elucubravit; Ioannes Iacobus Chiffletius, eques et regius archiatrum comes, assensu atque illustravit. Antverpiae, 1650, pp. 43, *4v.
²¹ Tutto questo è messo molto bene in luce nel libro di Sergio Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, 1973.

le liste degli antichi vescovi di una diocesi; in generale allora fu tutto un rifiorire di storie che riproponevano in veste più o meno documentata (o pseudo-documentata) l'arsenale delle varie credenze e rivendicazioni dei singoli soggetti che componevano la cattolicità.²² Le genealogie familiari trassero alimento e conferma da questo fervore di lavoro ricostruttivo e pio verso il passato. Per segnalare almeno un esempio, si può citare il *Lignum vitae*, una rassegna sistematica delle vicende dell'ordine benedettino pubblicata nel 1595 dal monaco belga Arnold Wion, che faceva discendere (a torto) dalla *gens* romana imperiale degli Anicii tanto san Benedetto quanto gli Asburgo, con un intento agiografico evidente e dichiarato: «Credendum existimò — scriveva nella dedica a Filippo II di Spagna — praeclearissimam Amicorum progeniem divino plane consilio in plures familias sparsam atque diducam, ut a stirpe generis ac seminis quamplurimis populorum rectoribus integra illa et incorrupta religio, quae in progenitionibus fuerat, ingeneraretur».²³

L'alleanza fra genealogia e agiografia appare un dato quanto mai caratteristico di questa storiografia cattolica fra Cinque e Seicento. Un re-cente convegno internazionale ha incrementato in misura notevole le nostre conoscenze al riguardo: conviene rammentarne almeno due contributi. Il saggio di Tommaso Calò e Raimondo Michetti sull'Italia ricostruisce la rete degli eruditi locali che sullo sfondo peninsulare e pale hanno elaborato ciascuno la sua rassegna di santi e beati innestati nella storia di una regione e della sua nobiltà fin dai tempi più antichi. Quello di Patrick Henriet sulla raccolta agiografica a respiro nazionale spagnolo di Tamayo Salazar (1651-1659) aggiunge al novero del problema in gioco quello dell'uso di una documentazione di base in larga parte inautentica, e che tuttavia godeva di una specie di fenomeno di depurazione e accreditamento progressivi nel passare da un testo all'altro attraverso il tempo, come qui avvenne lungo un secolo fino alla summa agiografica di Tamayo.²⁴

I falsi agiografici ci introducono al punto cruciale della conflittualità storico-genealogica fra cattolici e protestanti durante l'età moderna.

²² Simon Ditchfield, *Liturg, Sanctity and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular*, Cambridge, 1995.
²³ Arnold Wion, *Lignum vitae, ornamentum et decus Ecclesiae, in quinque libris divisum, quibus totius sanctissimae religionis divi Benedicti instituta, virtus dignitate, doctrina, sanctitas ac principatum clari describuntur*. [...] Accessit dilucidatio quomodo principes Austriaci originem ducant ex Antia Romana familia, quae erat divi Benedicti. Ad Philippum II Hispaniarum regem potentissimum, Venetiis, 1595, p. b2r.
²⁴ *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identitarie politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di Sofia Boesch Cajano e Raimondo Michetti, Roma, 2002.

Proprio il nesso fra genealogia e agiografia era ovviamente un aspetto inaccettabile per i secondi, e anzi spesso costituiva la prova più limpida della complessiva inattendibilità della tradizione storiografica cattolica. Come esempio, ricordo rapidamente la critica rivolta nel 1624 dal pastore della comunità calvinista di Metz, Paul Ferry, al libro appena pubblicato dal letterato cattolico Alphonse de Rambervillers, gli *Actes admirables de saint Livier*, uno zibaldone che riuniva storia antica, cristianizzazione di Metz, vita e martirio del santo, origine della famiglia dei Gournay e propaganda di miracoli recenti, il tutto nella chiave di una polemica molto attuale contro l'ostilità dei protestanti locali all'apertura di un collegio gesuitico in città. La premessa della replica del pastore calvinista contiene già, comprensibilmente, una contestazione radicale della ricostruzione storica cattolica ruotante intorno a saint Livier: «Qu'il n'y eust iamais eu aucun saint de ce nom».²⁵

In generale, s'intende che rispetto alle polemiche puramente dinastiche, quelle religiose non presentano solo l'aspetto controversistico del rifiuto della genealogia altrui e della corresponsività riconferma della propria; gli scrittori protestanti erano infatti portatori di un rapporto con la tradizione e la storia di per sé qualitativamente nuovo. E a questo proposito sarebbe assurdo negare che sul medio o lungo termine in ambito protestante si sia sviluppato più facilmente che in ambito cattolico un atteggiamento relativamente critico e libero verso l'autoritarismo storico. Tuttavia questa libera critica non si affermò certo d'un colpo all'inizio dell'età moderna; e del resto, messi da parte i santi, l'enfasi protestante sulla Scrittura e sul cristianesimo dei primi secoli poteva anche ribadire la necessità di un rapporto legittimante con la purezza delle origini.

Tanto per cominciare, l'apertura del Nuovo Testamento con la genealogia di Gesù era un modello per tutti i cristiani; e il problema — cui ho accennato più sopra — della diversità fra questa genealogia data da Matteo e quella data da Luca, e quindi della loro ardua ma irrinunciabile armonizzazione, riguardava tutti, e fece dunque produrre ancora in età moderna i più grandi sforzi di ricerca genealogica anche agli eruditi protestanti.²⁶ Ma comunque questi ultimi, anche a parte il punto spe-

cifico degli antenati di Cristo nel testo sacro, continuarono ad essere largamente condizionati dalla concezione storico-genealogica tradizionale. Ho già citato il fatto che la prima edizione a stampa del *Compendium* di Pierre de Poitiers si deve al nipote di Zwingli, che fra l'altro la arricchì di una genealogia lusinghiera e fantastica del non ancora convertito Enrico IV di Borbone. Aggiungo qui almeno un altro esempio di genealogia fortemente e polemicamente connotata in senso calvinista, e al tempo stesso decisamente destituita di ogni intento e spirito di critica storica (nel modo in cui la intendiamo noi oggi).

Si tratta della *Genealogie des illustres comtes de Nassau*, pubblicata a Leida nel 1615 dal libraio e letterato olandese Jan Orlers insieme con una cronaca delle vittorie dei Paesi Bassi nella prima fase della loro guerra contro la Spagna. Ai principi di Orange-Nassau era stata fino a quel momento attribuita un'origine romana, e precisamente la discendenza da due fratelli, compagni di Giulio Cesare nella conquista delle Gallie. Dopo la rivolta contro i cattolici spagnoli, quei due fratelli romani dovevano assomigliare un po' troppo ai generali di Filippo II. Orlers, documenti alla mano, corregge il tiro. Giulio Cesare stesso dà l'informazione giusta, nel parlare di una rivolta degli Svevi: «Pagos centum Sueborum ad ripas Rheni consedissee qui Rhenum transire conarentur; his praeesset Nasuam et Cimberium fratres» (*De bello Gallico*, I, 37). Su questo spunto Orlers innesta un tipico argomento di presupposizione storico-etimologica, secondo la migliore tradizione dell'epistemologia genealogica: «Dont appert que ceux de Nassau capitaines et generaux des Allemans ont fait la guerre aux Romains, soustenans et defendans à cor et cri de tout leur pouvoir leurs privileges, liberté et franchises contre la monarchie des Romains. Donques la tres-renommée famille de Nassau est issue des Allemans».²⁷

Si può insomma concludere che neppure la contrapposizione religiosa bastò a cancellare dalla cultura europea l'apparato degli antenati più o meno incredibili vantati dalle diverse aristocrazie del potere. Le controversie fra cattolici e protestanti ebbero senz'altro l'effetto di affinare alcuni strumenti critici nel vivo della confutazione delle allegazioni degli avversari.²⁸ Ma almeno fino al Seicento inoltrato ciò non bastò

²⁵ *Remarques d'histoire sur le discours de la vie et de la mort de saint Livier, et le recit de ses miracles nouvellement publié par le sieur de Ramberviller*, s. l., 1624, p. 24. L'autore è identificato da RENÉ HARMAND, *Les miracles de Salival, la légende de Saint Livier, et la polémique de Ramberviller et de Paul Ferry en 1623-1624*, «Bulletin mensuel de la Société d'archéologie lorraine et du Musée historique lorrain», VII, 1907, pp. 190-212.

²⁶ Si veda l'articolo di FERDINAND PRAT, *Genealogie de Jésus-Christ*, nel *Dictionnaire de la Bible*, ed. François Vigouroux, vol. III-1, Paris, 1926, coll. 166-171.

²⁷ *La Genealogie des illustres comtes de Nassau nouvellement imprimée, avec la description de toutes les victoires lesquelles Dieu a octroyées aux nobles, haults et puissants seigneurs, messeigneurs les Estats des Provinces Unies du Pais-Bas sous la conduite et gouvernement de Son Excellence, le prince Maurice de Nassau*. Deuxième Edition, A Leyden, 1615, p. a4r. Su Orlers vedi l'articolo di J. PRINSEN nel *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, vol. I, Leiden, 1911, coll. 1391-1393.

²⁸ A questo argomento è dedicato il libro di PONTIEN POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932.

a screditare le genealogie – come del resto neppure gli scritti agiografici – inattendibili; perché come nella difesa dal pitronismo storico, nelle polemiche religiose o religiosamente connotate ciascuno si sforzava di corroborare con delle pezze d'appoggio documentarie (cioè pseudodocumentarie) le proprie presupposte verità storiche, se mai adattandole alle nuove occorrenze.

La conseguenza ne fu la proliferazione di opere che Voltaire avrebbe poi definito con una felice espressione dissacrante «doctement absurdes»; e ciò a riprova del fatto che i progressi nella tecnica della ricerca storica arrivarono a sovvertire la tradizione solo dopo che entro la cultura europea si fu realizzata una più generale rivoluzione intellettuale contro l'autoritarismo e il dogmatismo, ed ebbe cominciato ad affermarsi l'attitudine critica che ho evocato in precedenza sotto il nome di Spinoza. Prima di concludere bisogna comunque tornare a ribadire che l'attitudine critica non è un dato meramente cronologico, e dunque acquisito una volta per tutte. Fra Sette e Ottocento nuove istanze di legittimazione storico-politica, quelle dei nazionalismi incipienti, avrebbero infatti prodotto una nuova ondata di assurde, e pericolose, rivendicazioni di remotissime origini – in questo caso origini di popoli come nazioni –, singolarmente vicine nelle premesse e nei procedimenti alle vecchie storie delle genealogie famigliari che avevano caratterizzato i primi due secoli dell'età moderna.²⁹ È purtroppo vero che il sonno della ragione può sempre tornare a generare mostri.

²⁹ Ne tratta il libro di Anne-Marie Thieesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, trad. it. Bologna, 2001.

«SOPRA TUTTO FU INCLINATISSIMO ALLA RELIGIONE»
LA VITA DELL'ILLUSTRISSIMO SIGNOR CAMILLO ORSINO
DI GIUSEPPE OROLOGI

GIAMPIERO BRUNETTI
Ministero della Giustizia - Biblioteca centrale giuridica
Università di Roma «La Sapienza»

Secondo giudizi consolidati della critica letteraria e della storiografia, nell'Italia del Cinquecento il genere biografico conosce una lunga fase di stanchezza. La *Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino* di Giuseppe Orologi, la *Vita del principe Andrea Doria* di Lorenzo Capelloni, la *Vita del principe don Fernando Gonzaga* di Giuliano Goseolini erano definite, all'inizio dello scorso secolo, opere «apologistiche, anzi spesso adulate e mendaci»,¹ scritte da letterati che sin troppo prontamente si erano adeguati ai nuovi equilibri della penisola dopo il 1559. Anche in anni assai più vicini l'importante lavoro di Eric Cochrane sulla storiografia del Rinascimento ha visto la biografia del Cinquecento imprigionata nelle forme retoriche ereditate dall'antichità, imputandole di non essere compiutamente evoluta in una storiografia *tout court* critica: particolarmente duro il giudizio su alcune opere di metà secolo, come quelle di Ludovico Dolce su Carlo V e Ferdinando I, che lo storico inglese definiva «nonbiographical *encomia*»,² pubblicati per celebrare i principi nelle accademie letterarie o accedere alle cattedre universitarie. La sintesi offerta dalla *Letteratura italiana* Einaudi si collocava su questa linea interpretativa. Infatti, Marziano Guglielminetti, nel saggio su Bio-

¹ FRANCESCO FLAMINI, *Il Cinquecento (Storia letteraria d'Italia, vol. VI)*, Milano, s.d. [l'ed. 1902], p. 346. Sul Flamini (1868-1922) e la sua importante sintesi sul Cinquecento letterario italiano, cfr. la voce a lui dedicata da Lucia Scappini in DBI, vol. XLVIII, pp. 276-278.
² ERIC W. COCHRANE, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago-London, 1981, p. 409 (ma è da vedere l'intero capitolo *Biography*, alle pp. 393-422). Il caso di Aldo Manuzio il giovane, a giudizio dell'autore, mostra come «eulogy disguised as biography could procure university chairs» (p. 410).

grafia ed autobiografia, mentre ricordava la forza di opere più vicine ad un ideale di «umanesimo civile», come la *Vita di Niccolò Capponi gonfaloniere della repubblica fiorentina* di Bernardo Segni, o alla biografia militare plutarchiana, come la *Vita di Antonio Giacomini Tebalducci Malespini* di Jacopo Nardi, denunciava apertamente la propensione per l'elogium di molta parte della biografia cinquecentesca, da Giovan Battista Adriani sino a Giuliano Goselini. In più, Guglielminetti esprimeva il suo disaccordo con il «parziale riscatto», avviato in quegli stessi anni, «di tutta la letteratura cortigiana e d'encomio all'insegna del rapporto intellettuale/potere»: così, giudizi severi sulle opere biografiche del Cinquecento si legavano ad un'esplicita critica al già ricco filone di ricerche sulla corte, proprio allora definita «un modello europeo».⁴

Solo recentemente si sono aperte nuove prospettive. Un intervento di Giuseppe Giarrizzo in un seminario del 1994 su *Biografia e autobiografia* ha precisato le tappe dell'evoluzione del genere biografico dai modelli classici, alla storiografia umanistica, alle innovazioni di Niccolò Machiavelli e di Paolo Giovio.⁵ Quindi, un seminario sul prototipo del «perfetto capitano» ha richiamato l'attenzione sulle biografie degli uomini militari dell'età moderna, collocandole nel più ampio genere dell'esemplarità eroica. Vite di capitani illustri (e traduzioni dall'antico), gallerie di ritratti, trattati sulle qualità e sui compiti del «capitano generale» sono sembrati elementi di una peculiare articolazione della cultura dell'antico regime, formata dalla fusione di più codici: il modello classico e quello cavalleresco, l'idea di nobiltà, il lessico della trattatistica sul comportamento.⁶ L'editoria veneziana pubblica abbondantemente le opere di questa letteratura, con un particolare interesse per il genere biografico: a partire dal primo Cinquecento si susseguono traduzioni in volgare delle opere classiche, gallerie di «huomini illustri» (anche di pontefici e imperatori), biografie di singoli personaggi. Non di rado, il soggetto scelto è un contemporaneo: la vita dei protagonisti dei fatti

³ MARZIANO GUGLIELMINETTI, *Biografia ed autobiografia*, in *Letteratura italiana*, diretta da Alberto Asor Rosa, vol. V, *Le questioni*, Torino, 1986, pp. 858-862; cfr. p. 860, nota 10.

⁴ Cfr. *La corte e il "Cortegiano"*, vol. II, *Un modello europeo*, a cura di Adriano Prosperi, Roma, 1980.

⁵ Cfr. GIUSEPPE GIARRIZZO, *Biografia e storiografia*, in *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, Atti delle prime Giornate filologiche salernitane, Salerno-Fisciano, 2-4 maggio 1994, a cura di Italo Gallo e Luciano Nicastri, Napoli [1995], pp. 297-307.

⁶ Cfr. *Il perfetto capitano: immagini e realtà (secoli XVI-XVII)*, Atti dei seminari di studi, Georgetown University a Villa Le Balze, Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara, 1995-1997, a cura di Marcello Fantoni, Roma, 2001, e in particolare l'introduzione di Fantoni, *Il "perfetto capitano": storia e litografia* (pp. 15-66).

recenti viene utilizzata come approfondimento di una più ampia storia universale (secondo il modello delle gioviane *Vite di diciannove uomini illustri*), come prova di perfezione morale, oppure come spunto di un'operazione di legittimazione (di un sovrano, di una famiglia nobile).

La *Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino* – sulla quale si concentra quest'indagine – trova immediata collocazione nel quadro delineato: lo stesso autore, Giuseppe Orologi, dando avvio alla narrazione, giudicava la sua fatica «degnamente di esser posta nel numero delle vite degli imperadori, principi, capitani d'eserciti et altri personaggi illustri»;⁷ e Ludovico Dolce, che nella *Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino* firmava la dedica ai figli Paolo, Giovanni e Latino Orsini, dichiarava di ritenere la biografia del nobile romano la sola che potesse essere affiancata alla sua opera su Carlo V (pubblicata dal Giolito nel 1561): tanto Camillo si era dimostrato «compiuto signore e capitano di eserciti».⁸ Nonostante queste esplicite affermazioni, il «posto»⁹ della biografia dell'Orsini nel panorama letterario coevo non si esaurisce nella contiguità con le molte biografie di metà Cinquecento. La storiografia vi ha scorto infatti tracce di temi originali della cultura posttridentina, quali la proposta di un'aggressiva idea di religione, pronta all'uso delle armi, e la definizione dei tratti peculiari del «capitano cristiano». Punto di partenza di queste riflessioni è stato il saggio di Adriano Prosperi *I cristiani e la guerra*,¹⁰ sull'evoluzione dell'idea di guerra giusta nella cultura politica dopo la frattura della Riforma. L'Orologi vi era presentato

⁷ A FEDERICO CHABOD, *Paolo Giovio*, in *Scritti sul Rinascimento*, Torino, 1981, pp. 241-267, cfr. p. 252, *Vite ed Elogi* del Giovio apparivano crescere «sullo stesso tronco della Storia, formandone il completamento e quasi una più minuta illustrazione particolare». Il precetto di dare, nella storiografia, il massimo spazio alla narrazione degli eventi bellici e alle biografie di re, condottieri ed altri protagonisti è già dell'*Actius* di Pontano: cfr. LILIANA MONTI SABIA, *Pontano e la storia. Dal «De bello Neapolitano» all'«Actius»*, Roma, 1995, in particolare pp. 9-13.

⁸ GIUSEPPE OROLOGI, *Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino*, in Vinegia, 1565, p. 1.

⁹ OROLOGI, *Vita*, p. iir. Sulla biografia di Carlo V del Dolce cfr. MASSIMO FIRPO, «Sempre soggetto al santissimo papa et alla santa Chiesa». I primi biografi italiani di Carlo V, in *Carlo V, Napoli e il Mediterraneo*. Atti del convegno internazionale, Napoli, 11-13 gennaio 2001, a cura di Giuseppe Galasso e Aurelio Musi, Napoli, 2001 (fascicolo monografico dell'«Archivio storico per le province napoletane», CXIX, 2000), pp. 249-274, in particolare pp. 265-272.

¹⁰ La definizione di «posto nella letteratura» di un'opera (inteso come collocazione in una rete di rapporti, anche tensivi, fra testi) è di MARIA CORTI, *Principi della comunicazione letteraria*, VI ed., Milano, 1997, p. 20.

¹¹ ADRIANO PROSPERI, *I cristiani e la guerra: una controversia tra '500 e '700*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXX, 1994, pp. 57-83. Il saggio è stato successivamente ampliato e pubblicato con il titolo *La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma*, «Odrozdenie i Reformacja w Polsce», XXXIX, 1995, pp. 31-49, e poi edito nel volume *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa, 1999, pp. 249-269 (dove sono tratte le citazioni).

¹⁸ PROSPERÀ, *La guerra giusta*, p. 261 (cfr. in FRAGO, *Princeps*, p. 298). Le opere menzionate sono: JUAN GINES DE SEPULVEDA, *De conventibus militum discipline cum christiana religione dialogus qui inscribitur Democrates*, Romae, 1533; ANTONIO POSSEVINO, *Il soldato cristiano*, Roma, 1569; FRANCESCO PANICAGIOLA, *Sperditi di guerra*, Milano, 1604. A riguardo, cfr. «Adriano Prosperi, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*», 1977-1978, pp. 499-529).

Ciuseppe Forster, parte seconda, in Venezia, 1780), pp. 143-149, e in *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, vol. II, Leipzig, 1787, p. 156. Cfr. anche Giuseppe Orsorio, *Novelle intitolate i successi nate per la prima volta da un colosso maritano già Forster*, Lucca, 1867 (edizione di 15 esemplari), con particolare riferimento alla *Avvertenza ai lettori* di Michele Pierantonio. Da ultimo, Carlo Godel, *Bandello, Namroni e dedicati della prima parte delle Novelle*, Roma, 1996, p. 90 e nota 33, ha segnalato la scheda contenuta nelle *Notizie biografiche di vicentini illustri*, conservate a Vicenza, Biblioteca Beniamino, ms 402 (4.3.32); me ne è stata spedita copia digitale dal personale di quell'Istituto, che ringrazio cordialmente nella persona del bibliotecario Sergio Merlo.

17. Cfr. la sua lettera all'Orslogi, del giugno 1550, in *Pietro Aretino, Lettere*, introduzione, scelta e commento di Paolo Proccaccioli, vol. II, Milano, Rizzoli, 1991, p. 953; *ibid.*, pp. 985-986, un'altra calorosa lettera dell'Aretino (data Venezia, novembre 1550) in risposta ad una dell'Orslogi dalla corte di Francia con la quale accompagnava il dono di opere francesi. Lo stesso Proccaccioli ha curato l'edizione delle *Lettere* dell'Aretino nella *Edizione nazionale delle opere*, vol. 6, Roma, 1997-2002, e del libro *I delle Lettere scritte a Pietro Aretino*, ivi, 2003; sull'Orslogi cfr. ad indices.

¹² I passi machavelliani cui Prosperi fa riferimento sono nei *Discorsi sopra la prima decia di Tito Livio*, II, 2; cfr. NICCOLO MACHIAVELLI, *Le grandi opere politiche*, a cura di Gian Mario Anselmi e Carlo Varotti, vol. II, Torino, 1993, pp. 232-239.

¹⁴ Sono casi molto noti: Camillo Orsini, frequenta dal 1528 Oddo Quarto, protegge per 11 anni Eustachio Eustachio, che si dedica a Pietro nel 1548. Eustachio Volturni

1567), ed. critica, vol. II, Città del Vaticano, 2000, p. 600.

17 DANIELA FUSCO, *Phinaze e capitano, pace e guerra: figure del 'politico' tra Cinque e Seicento*, in *Il perfido capitano*, pp. 273-304, cit. p. 298.

16 Cfr. *ibid.*, p. 256.

15 PROSEPERI, *La guerra giusta*, p. 253 (dov'è tratta anche la precedente citazione).

un suo sonetto indirizzato all'autore.²² Quindi, un altro componimento è compreso nel *Tempio alla signora donna Giovanna d'Aragona*. Questa raccolta è apparsa alla critica letteraria opera «sbilanciata sul fronte dell'occasionalità mondana e galante».²³ Ma la prova dell'Orologi sembra allineata alla sensibilità religiosa della nobildonna, di cui sono noti i contatti con i circoli valdesiani. Il vicentino ricorre più volte alla metafora dell'illuminazione: le qualità dell'Aragona sono la luce che permette al poeta di elevarsi fino al «benigno ciel» che riempie il secolo «d'ogni gratia» e che le ha donato ogni virtù «per dar al mondo inusitati esempi».²⁴ Da quest'altezza, ripetendo il *topos* di Icaro che non sfugge al rischio di avvicinarsi al sole, l'Orologi può tessere l'elogio delle sue doti: l'aspetto, i modi, «il senno, et i costumi honesti, e santi»;²⁵ non può tuttavia descrivere «il più che divino» della gentildonna: con una considerazione addirittura allusiva, infatti, ricorda che «la parte ch'al divino ascende / tanto si vede men, quanto più splende».²⁶

L'interesse per la poesia, in Orologi, prende anche le forme dell'esegesi di stampo allegorico, confrontandosi con due dei testi più commentati della tradizione. Sue, infatti, le «annotationi» alle *Metamorfosi* di Ovidio, volgarizzate da Giovanni Andrea dell'Anguillara, e le «allegorie» al *Furioso*. Le «annotationi» sono dei commenti posti alla fine di ogni libro del poema ovidiano: Orologi spiega il contenuto del testo, illustrandone le allegorie, e talvolta chiarisce passi del volgarizzamento.²⁷ Le «allegorie» al *Furioso* sono brevi esposizioni in prosa, che leggono gli episodi del poema ariostesco in senso morale e religioso: Orologi prende esempi da Ariosto per spiegare come si manifestano virtù e vizi

degli esseri umani, spiegando ad esempio come devono comportarsi il cavaliere e la gentildonna onorata. Talvolta tocca temi più impegnativi, richiamando, di nuovo, il motivo dell'illuminazione. Il salvataggio di Bradamante rappresenta così l'innocenza difesa da Dio: «Per Merlino, che la guida, e le insegna il modo di esser vittoriosa dal Negromante – commenta Orologi –, si dimostra il lume che per vari mezzi ci dà la bontà divina per condurci alle buone e virtuose opere»;²⁸ Astolfo sollevato in cielo dimostra «che da Dio vien il lume che fa riconoscere noi stessi per mezzo della vera virtù, levando la mente dal fango e dalle brutture della terra: e ciò purgati che siamo da i viti».²⁹ La conclusione del poema, infine, dà modo ad Orologi di enfatizzare il ruolo della grazia: il risanamento di Orlando per mezzo del liquore dato da san Giovanni ad Astolfo, infatti, indica «che a guarir l'huomo dalla pazzia e fargli ritornar il discorso dell'intelletto, non v'è altra medicina che quella della celeste gratia».³⁰ Il tema della grazia – come la storiografia ha già rilevato – compariva in modo evidente in diversi passi del *Furioso* e un'interpretazione del poema ariostesco come *itinerarium* che dalla riflessione morale conduceva alla conoscenza del vero bene e di Dio era stata data già da Teofilo Folengo.³¹ La coincidenza va notata: Teofilo Folengo è stato precettore dei figli di Camillo Orsini.

Accanto ai commenti alle opere di Ovidio e di Ariosto, Orologi stese molte traduzioni, di cui Dionisotti vedeva nella Venezia del Cinquecento una vera «moda».³² Alcune di esse rimasero manoscritte, come i volgarizzamenti delle *Donne illustri* di Plutarco (che costituiscono un primo avvicinamento al genere biografico), del *De bello Hispano* di Giacomo Bracellio e del dialogo *De miseria umana* di Pietro Cavretto.³³ Altre traduzioni vennero stampate soprattutto negli anni sessanta del

²² Cfr. *Le Rime di messer Anton Giacomo Corso*, in Vinegia, 1550, tra le quali figura il sonetto dall'incipit: *Deh, pria che sparga*.

²³ FRANCO TOMASI, *Alcuni aspetti delle antologie liriche del secondo Cinquecento*, in *I più vaghi e i più soavi fiori: studi sulle antologie di lirica del Cinquecento*, a cura di Monica Bianco ed Elena Strada, Alessandria, 2001, pp. 77-111, cfr. p. 91, nota 46. Sulle complesse strategie intorno alla pubblicazione del *Tempio*, cfr. AMEDEO QUONDAM, *Petrarchismo mediato. Per una critica della forma "antologia"*, Roma, 1974, p. 233.

²⁴ GIUSEPPE OROLOGI, *Donne gentil, ch'a meraviglia belle*, in *Tempio alla divina signora donna Giovanna d'Aragona*, in Venetia, 1565, pp. 138-145, cfr. p. 141. Su Giovanna d'Aragona si veda la voce di Giuseppe Alberigo, in DBI, vol. III, pp. 694-696.

²⁵ OROLOGI, *Donne gentil*, p. 144.

²⁶ Questo l'intero brano: «Che s'il più che divino ho da narrarvi, / uopo sarà che troppo in alto io saglia, / perché la parte ch'al divino ascende / tanto si vede men, quanto più splende» (*ibid.*, p. 145).

²⁷ Cfr. *Le metamorfosi di Ovidio, ridotte da Giovanni Andrea dell'Anguillara in ottava rima [...] di nuovo dal proprio autore rivedute et corrette; con le annotationi di messer Giuseppe Horologgi*, in Venetia, 1563.

²⁸ Cfr. *Orlando furioso di messer Ludovico Ariosto, con gli argomenti di Gio. Andrea dell'Anguillara et con l'allegorie di messer Giuseppe Horologgi*, in Vinegia, 1563; si tratta di un testo raro, ed è stato possibile accedere solo alla ristampa veneziana del 1568, reperibile nella biblioteca della Fondazione Marco Besso di Roma (la citazione è da p. 10v).

²⁹ *Ibid.*, p. 185v.

³⁰ *Ibid.*, p. 210v.

³¹ GIGLIOLA FRAGNITO, *Intorno alla «religione» dell'Ariosto: i dubbi del Bembo e le credenze eretiche del fratello Galasso*, «Lettere italiane», XLIV, 1992, pp. 208-239, cfr. pp. 235-238.

³² CARLO DIONISOTTI, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, 1967, pp. 127-178, cfr. p. 176.

³³ Cfr. PIERANTONI, *Avvertenza ai lettori*, in OROLOGI, *Novelle*, pp. XII-XIX. Queste opere sono conservate nella Biblioteca Marciana, cod. It. XI, 14 (ora 6788). Colgo l'occasione per ringraziare il Conservatore dei manoscritti della Biblioteca Marciana di Venezia, dr.ssa Susy Marcon, e i suoi collaboratori (dott.ssa Elisabetta Lugato e dott. Stefano Trovato) per i controlli effettuati per mio conto.

27 Giuseppe ORLOGGI, *L'ingratiitudine, divisa in tre ragionamenti ne quali con infiniti esempi si mostrano diversi copiosamente, si dispongono gli effetti di cost' horrendo vizio*, in Vinegia, 1562, p. 6.

38 *Ibid.*, p. 47.
39 *Ibid.*, p. 273. L'armonizzazione merita un'estesa citazione: per Orolai si incorre nel-

Il timore dell'ingratitudine verso Dio «tutta volta che non innalzamento le più alte e nobili parti di noi medesimi a quel fine al quale debbono esser indirizzate, incamminando la mente alla con-

tempiazione continua di quella eterna et infinita bellezza per i gradi di queste ombre di bellezza di qua giù che ci sono per sempre innanzi gli occhi» (*ibid.*, p. 207). Dall'amore per le bel-

lezze ferree, trattate in una lunga digestione naturalistica, per l'autore vicentino «transcendiamo con l'occhio della mente alla infinita bellezza di la su, non fermandose punto in queste

delictezze che non sono altro che apparenze ingannatrici» (*ibid.*). Infine, «rimanendo spento il timore, tutto si opera con l'ardore della carità, non si conosce il timore, non si conosce affatto

a

...scoprire ad ogni piccolo soffiar di venti delle umane affezioni, non è mai quieto, sempre

che passano per i sensi che non sia accompagnato da infiniti dispiaceri e penitenze, e il suo non conosca che cosa sia vita, né gusti mangiare, né bere, né manco piacere alcuno di quelli che provano come i fondaci del mare. Onde

corso di vita è più presto un ritratto delle infelicità e miserie infernali che una capara di un'altra più quietà che questa non è travagliata vita [sic]; e per contrario, romando a quelli che

umano l'iddio, non farà cosa alcuna chi è formato di una viva e perfetta carità che non senta una consolazione senza fine; giacché mai non sarà turbato dagli umani accidenti, perchè ha riposto

...tutti i suoi pensieri in Dio, il quale avendo preso la cura di lui non lo lascia sentire cosa alcuna che gli dispiaccia» (*ibid.*, pp. 277-278).

40 Sono condannati i passi «qui présentent jacob comme ingrat et Héli (Eli) comme ayant choisi de se donner la mort par mépris des hébreux et de la religion»; Jésus Martinez Del Bu-

ANNA, *max des mots interaires*, VOL. IV, *index de l'inquisition portugaise*, 1547, 1551, 1561, 1564, 1581, Genève, 1995, p. 541.

[illegible][illegible]

³⁴ L'orazione di Giovan Battista Pigna per la morte di Francesco II, re di Francia, enfatizza i legami tra religione, armi e leggi, per concludere che nei regni, intraccata la religione, si dis-

risolve a poco a poco la trama della convivenza civile (in *Delle orazioni polgarmente scritte da molti uomini illustri*, pp. 61b-64a). Nella *Vita di Canillo Orsini*, del resto, Orlowski giudicherà le

guerre civili in Francia «suscit[er]e sotto specie di religione» da «alcuni de primi della corte» (Orslogi, *Vita*, p. 138). Per le altre traduzioni segnalare, cfr. *Historia della guerra sacra di Cle-*

Venezia, 1562; *Historia degli imperatori greci, di Niceta Acominato, annali degli imperatori di Co-*

mattholia de tempii nostri, dei signor FONTANA [...] padola di lingua francese, nella nostra italiana

antiaritica, di messer ANDREA T'EBET tradotta di francese in lingua italiana, da messer Cluippe Horologi,

Alfonso d'Aragona, in Venetia, 1565; *Le istorie veneziane del clarissimo signor PIETRO GIUSTINIANO*, Venezia, 1576 (Orologi traduce i primi sette libri, come si rileva dalla dedica).

35 *Historia dell'India America*, pp. n.n.

[illegible]

[The following text is mirrored bleed-through from the reverse side of the page and is not legible.]

sera serviti de gli inimici del nome di Christo; e vi continuara, se le invitate arme dell'Altezza Vostra, facale a gli infedeli, non si muovono con quell'alto zelo del culto, della pietà e della

ciando «la maschera del mondo» che copre l'inganno e spiegandone la prosperità con il fatto che «il mondo è, et fu sempre, et sempre sarà, un monte di pazzia»,⁴¹ rivela un'eco dell'*Encomium Moriae* di Erasmo. Tutti i componenti della società contemporanea, dai principi e dai potenti sino a «i mariuoli, i barri, le ruffiane»,⁴² sono descritti come abili mistificatori. Segue una lunga digressione sugli «inganni che vanno coperti dalle apparenze della religione»: «Orologi, seguendo la tradizione dell'evemerismo, ricorda le origini umane delle religioni pre-cristiane e condanna gli istitutori di false religioni («Giove, Saturno, Pallade»,⁴⁴ ma anche Maometto). Nemmeno il cristianesimo gli sembra libero da inganni: accanto a coloro che hanno imitato l'esempio di Cristo e sono considerati «santissimi et veri religiosi»,⁴⁵ vi sono molti che si sono allontanati dalla perfezione primitiva e si sono abbandonati ai «comodi della vita». «Costoro, «godendo le grosse entrate, ingannano le Chiese, la congregazione de' fedeli e se medesimi, e tentano d'ingannar Iddio ancora se fusse loro possibile con le apparenze, e devieno più pre-

⁴¹ GIUSEPPE OROLOGI, *L'inganno. Dialogo*, in Vinegia, 1562, pp. 2 e 3. Cfr. SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, 1987 (con le recensioni di Silvano Cavazza, Andrea Del Col, Adriano Prosperi, in «Quaderni storici», 1989, n. s., n. 70, pp. 269-296). Per un confronto con il testo erasmiano riguardo al tema della pazzia che inganna procedendo nascherata, cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della Pazzia*, a cura di Tommaso Fiore, introduzione di Delio Cantimori, Torino, 1964, pp. 14, 44-47.

⁴² Orologi, *L'inganno*, p. 71.

⁴³ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 149. Ecco l'intero brano: trascorsi i tempi della Chiesa primitiva, non si poté evitare «che si cominciasse con maggior solecitudine che non si doveva a pensare ai commodi della vita, i quali mentre che i fuggirono [sic] come tutti volti alle cose dello spirito quelli correvano loro dietro; quando poi si sono dati a cercarli sono fuggiti loro da le mani; et vedendoli fuggire si sono dati con molta avaritia a ritener li già acquistati per inanzi. Onde il mondo conoscendo che per la maggior parte di loro come quelli che si erano dati molto più che non dovevano al gusto delle cose terrene che passano come ombra e fumo et alli piaceri degli oggetti propinqui, si sono andati abbassando verso la terra quando dovevano inalzarsi più verso il cielo, non essendo cosa che più distorni dal vero culto di Dio che la soverchia affettione che si pone ai piaceri, alle ricchezze, et ai commodi di questa vita qua giù, e per questo lasciò Christo ai suoi fedeli, per levar loro l'occasione di non aviluparse nei lacci e nelle rethi di questo mondo, che non portassero né borsa né sacco, e che vivessero di per di, per levar loro quella solecitudine che affligge tutti gli huomini di procacciare per i giorni che hanno da venire, per i mesi, per gli anni e per i lustri, e non contenti di questo procacciano per i figliuoli e per gli heredi, come se volessero abbracciare non pure tutte le ricchezze presenti ma ancora quelle de' quelli che hanno a venire; et sono così soleciti et anxii [sic] da questa loro intentione che non mangiano, non beono, non dormono, né fanno alcuna azione come viventi al presente, ma come vivano in un'altra vita futura, essendo morti in questa, tanta forza ha in loro quella soverchia delectatione del possedere» (*ibid.*, pp. 149-150).

sto i miseri che son loro dati in guardia dalla vera pietà che ve gli incaminino».⁴⁷

Non si tratta semplicemente di polemica anti-clericale: accusando in particolare i vescovi di essere «per la maggior parte vani, simulati e finti», Orologi ricorda certo che essi amano le ricchezze, consumano i giorni nella bella vita e, se non nobili, subito puntano a far dimenticare i propri natali. Ma nel contempo esplicitamente addita come causa di queste distorsioni il fatto che i vescovi «sono saliti a quel degno grado per vie contrarie alle mostrate da Christo et da Paolo». «Orologi vede una Chiesa sommersa dall'ipocrisia: «La simulatione è così intrinseca di ogn'uno, che difficilmente la si scopre»⁴⁹ e sono molti i «simulati che conversano tutto di ne' tempi sacri, nelle sante cerimonie», e che in realtà sono «empi heretici et scelerati». «Nonostante ciò, non serve a suo giudizio inseguire «pazze imaginationi di riforme»: «i pochi consapevoli degli inganni che permeano ogni aspetto della vita associata possono scegliere di apparire come pazzi e limitarsi a parlare «liberamente a qualche amico loro intrinseco, et fedele». «Apparenze ed inganni, nondimeno, saranno svelati al ritorno di Cristo nel mondo: allora, «i puri semplici, et sinceri, [...] fatti acorti dal lume di Dio»,⁵³ non potranno più essere ingannati dagli artifici degli ecclesiastici. Orologi non manca di tentare una definizione del cammino di coloro che si troveranno nel ristretto numero di questi illuminati. A «pochi, fra tante e tante migliaia d'huomini che furono, che sono et che saranno», sarà possibile liberarsi dall'inganno «nel quale di continuo vaneggiano universalmente in questo misero corso di vita, [...] fissando tutti i loro pensieri in Dio» e pregandolo «istantemente che sgombri delle menti nostre le nubi, le nebbie de' gli inganni». Costoro saranno illuminati da Dio «con un potentissimo raggio della sua divina bontà», che porterà le loro anime ad «alta, perfetta e divina cognitione». «Più semplice, più accessibile la via della dissimulazione: «Noi — esorta di nuovo un personaggio del dia-

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 155-156.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 160 (dove è tratta anche la precedente citazione). Anche Erasmo accusava la figura del vescovo che di solito «fa bella vita e non pensa che a pascersi bene» (*Elogio della Pazzia*, p. 109).

⁴⁹ OROLOGI, *L'inganno*, pp. 194-195.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 195.

⁵¹ *Ibid.*, p. 163.

⁵² *Ibid.*, p. 168.

⁵³ *Ibid.*, p. 195.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 200, donde sono tratte anche la precedenti citazioni.

Non è questa la sede per delimitare la genealogia delle fonti di queste asserzioni: tuttavia, anche ad una prima lettura, appaiono evidenti elementi di una spiritualità con una marcata impronta soggettivistica (e con tracce di una sensibilità valdesiana⁵⁶): affiorano altresì spunti ancora più radicali, come l'immagine di un ristretto gruppo di perfetti e la portata demistificatrice del ritorno di Cristo nel mondo. Infine, un discorso sulla simulazione (anche religiosa) è costruito in modo più che allusivo. E abbastanza per concludere che lo scrittore vicentino, conosciuto finora solamente come un «partigiano della crociata»,⁵⁷ è in realtà una figura complessa, che offre testimonianza di un fenomeno ben noto: la circolazione a Venezia, fra i professionisti dell'industria editoriale, di giudizi polemici verso la Chiesa di Roma e di opinioni religiose piuttosto libere.⁵⁸

55 *Ibid.*, p. 197.
56 Si noti infatti che l'ingratitude verso Dio e gli inganni di chi vive nel mondo erano temi compresi nei testi della spiritualità valdesiana; cfr. JUAN DE VALDES, *Alfabeto cristiano*, *Doctrina e risposte*, *Della predestituzione*, *Catechismo per i fanciulli*, a cura di Massimo Ripso, Torino, 1994, pp. 55-57, 138-140.
57 PROSPERI, *La guerra giulsa*, p. 255.
58 Sui protagonisti dell'industria editoriale veneziana del Cinquecento, cfr. CLAUDIA DI FRANGELO BARAGGI, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma, 1988 (soprattutto il capitolo *Stampa e suggestioni religiose*, pp. 192-241).
59 Cfr. COCHRANE, *Historians and Historiography*, p. 410.
60 ORIOLO, *Vita*, p. 141.

61 Cfr. Ludovico Dolce, *Vita dell'invisibilissimo e gloriosissimo imperador Carlo quinto*, in Vinegia, 1561, pp. 160-170.

⁶⁵ Il nome di Giuseppe Orologi non compare nell'indice dei nomi del *Catalogo del fondo Donati* Dall'«Omaggio della Biblioteca del Museo civico di Padova», n. 1-4: *Regesti e indici*, schede di Luigina Fontana, revisione generale a cura di Donato Gallo; introduzione e indici a cura di Valentina Turchini, Padova, 1991; devo la notizia a Maria Teresa Mutiara, responsabile dell'Ufficio informazioni bibliografiche della Biblioteca Universitaria di Padova, che migrazio. Que-

studio di Carlo Promis, poi, sembra che l'autore vicentino abbia conosciuto Camillo Orsini attraverso il fratello, l'architetto militare Francesco Orologi, noto per essere stato tra i primi a introdurre le fortificazioni di forma pentagonale.⁶⁶ Promis, però, non diede a sostegno di quest'opinione alcuna indicazione di fonti.

Di sicuro, Orologi non è il solo, negli anni sessanta del Cinquecento, ad interessarsi alla figura dell'Orsini. Si è avuto modo di ricordare che lo scrittore vicentino, prima di arrivare alla *Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino*, aveva dedicato a Paolo Giordano Orsini la traduzione de *Les singularitez de la France antarctique*. In quest'occasione, egli si era dilungato in un elogio di casa Orsini che non menzionava Camillo (ritiratosi proprio nel 1558 nel suo feudo di Mentana); quindi, nelle stesse pagine, aveva preannunciato elogiandoli i lavori di Francesco Sansovino e di Girolamo Ruscelli, che avrebbero illustrato la famiglia Orsini con «quella piena historia che si conviene».⁶⁷ Sansovino, in effetti, iniziò a scrivere una storia della famiglia intorno al 1562, sollecitato da Paolo Giordano Orsini (divenuto duca di Bracciano) e dal cardinal Flavio Orsini anche con concreti finanziamenti.⁶⁸ Nel 1565, la *Historia di casa Orsina* uscì unita alla galleria *Degli huomini illustri di casa Orsina*. L'iniziativa editoriale mirava al rilancio del casato, il cui prestigio appariva in ascesa dopo il matrimonio di Paolo Giordano Orsini con Isabella de' Medici e l'erezione in ducato della signoria di Bracciano.⁶⁹ Per quel che interessa questa indagine, *Degli huomini illustri di casa Orsina* comprende due ritratti di Camillo Orsini: una semplice cronaca della sua

sta parentela era supposta da VASOLI, *Il processo per cressia di Oddo Quarto da Monopoli*, p. 588 (e l'autore me ne diede cortesemente indicazione durante il dibattito al convegno); ma di un ramo vicentino della famiglia Dondi dall'Orologio (padovana) non parla nemmeno la voce *Dondi Orologio* dell'*Enciclopedia storico-nobiliare italiana*, promossa e diretta da Vittorio Spreti (Appendice II, D-Z, Milano, 1935, p. 623).

⁶⁶ Cfr. CARLO PROMIS, *Gli ingegneri militari che operarono o scrissero in Piemonte dall'anno 1300 all'anno 1650*, Torino, Stamperia Reale, 1871 (estr. da «Miscellanea di storia italiana», t. XII), p. 91.

⁶⁷ *Historia dell'India America*, dedica, pp. n.n.

⁶⁸ Cfr. GIOVANNI SPORZA, *Francesco Sansovino e le sue opere storiche*, «Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino», s. II, XLVII, 1897, pp. 27-66. Sul Sansovino, cfr. PAUL GRENDLER, *Sansovino and Italian popular History*, «Studies in the Renaissance», XVI, 1969, pp. 139-180; ELENA BONORA, *Ricerche su Francesco Sansovino imprenditore librario e letterato*, Venezia, 1994.

⁶⁹ Cfr. FRANCESCO SANSOVINO, *L'istoria di casa Orsina [...] Con quattro libri degli huomini illustri della famiglia*, in Venetia, 1565. Le nozze tra Isabella de' Medici e Paolo Giordano sono celebrate il 3 ottobre 1560; la bolla papale che crea il ducato di Bracciano e ne investe l'Orsini è del 7 dello stesso mese. Cfr. DOMENICO GNOLI, *Vittoria Accoramboni. Storia del secolo XVI*, Firenze, 1870, pp. 42-63.

carriera militare fino al 1553 e un profilo morale destinato ad illustrarne le virtù.⁷⁰ Questo secondo testo, in particolare, presenta tali analogie con la *Vita* dell'Orologi da indurre Giuseppe Billanovich a ritenere che essa fosse opera del Sansovino.⁷¹ Un confronto sarà tentato più avanti. Al momento, basti osservare che, mentre l'opera di Sansovino inquadrava la vicenda di Camillo Orsini entro la memoria familiare del più importante ramo degli Orsini di Bracciano, la biografia scritta da Giuseppe Orologi, dedicata – come si è avuto modo di ricordare – ai figli di Camillo (Paolo, Giovanni e Latino) e concentrata esclusivamente sulla sua figura, costituisce un innesto originale sulle strategie di costruzione della memoria della famiglia romana.

Il racconto della *Vita* prende le mosse dalla morte del padre di Camillo, quel Paolo Orsini fatto uccidere da Cesare Borgia in un episodio reso celebre da Machiavelli.⁷² Le cesure periodizzanti sono chiaramente individuate. Una prima fase della carriera, dopo gli esordi sotto famosi capitani d'inizio Cinquecento, è segnata dal colpo di mano dell'Orsini, durante la sede vacante di Leone X, per far rientrare a Perugia i figli di Giampaolo Baglioni (fratelli di sua moglie Elisabetta) e dai lunghi anni al servizio per Venezia, prima in Puglia, poi in Dalmazia. Questo periodo di intensa attività è concluso nel 1543 con un lungo soggiorno a Ferrara, dove l'Orsini conduce «una vita quietissima».⁷³ Una seconda fase è costituita da una serie di impieghi per il papato: nominato governatore generale dell'esercito pontificio, l'Orsini è inviato a Parma dopo l'assassinio di Pier Luigi Farnese e la custodisce fino alla morte di Paolo III;⁷⁴ quindi, in occasione della guerra contro Ottavio Farnese gli è affidata la difesa di Bologna e della Romagna. Infine, allo scoppio della

⁷⁰ SANSOVINO, *Degli huomini illustri di casa Orsini*, pp. 10v-13r e 81r-82r. È bene avvertire che, nonostante si trovino rilegate insieme, le sezioni intitolate *Historia di casa Orsina* e *Degli huomini illustri di casa Orsini* hanno ciascuna un proprio frontespizio e una distinta numerazione delle pagine.

⁷¹ Cfr. GIUSEPPE BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, Napoli, 1948, p. 113, nota 2, dove si ipotizza appunto che Giuseppe Orologi non fosse che uno pseudonimo e che della *Vita* vi sia stata un'edizione del 1564 (di cui non si trova traccia). Nondimeno, il contributo di Billanovich deve essere ricordato perché contiene (p. 170) un approfondito ritratto di Camillo Orsini, che aveva avuto il Folengo come precettore dei suoi figli.

⁷² Cfr. NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Il modo che tenne il duca Valentino per ammazzar Vitellozzo, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo et il duca di Gravina Orsini in Senigaglia*, in *Id.*, *Rapporti e ritratti diplomatici*, introduzione e cura di Corrado Vivanti, Roma, 2000, pp. 59-69.

⁷³ OROLOGI, *Vita*, p. 59.

⁷⁴ Lettere riguardanti il possesso di Parma, preso da Camillo Orsini come governatore generale dei soldati di santa Chiesa nel luglio 1549, si trovano nell'Archivio di Stato di Parma, *Archivio Farnesiano*, *Carteggio interno*, b. 15.

assunse senza dubbi: Camillo Orsini «era come se fusse papa».⁷⁴ Anche l'Orologi ammette che «era cosa maravigliosa vedere la mattina per tempo i cardinali, i vescovi et gli altri prelati della corte andare a palazzo, dove era l'appartamento suo appresso quello del papa, per conferire con un soldato, così le cose pubbliche, come le private».⁸⁰ Così, nel «gran teatro» della corte pontificia del Cinquecento, l'Orsini offre l'inedita immagine di un militare cui devono rivolgersi prelati e cardinali per provvedere ai bisogni del governo temporale e talvolta persino di quello spirituale.

La figura del biografo, in questa lunga narrazione, è ispirata a modelli letterari consolidati. La presentazione del giovane Orsini orfano che si forma sotto famosi capitani del primo Cinquecento corrisponde al *topos* della difficile infanzia dell'eroe, superata attraverso le virtù ed il favore della fortuna. Poi, il primo soggiorno a Venezia, dove conduce «una vita piena di splendore, e di grandezza»,⁸¹ la dimora del 1532 a Viterbo, dove forma una sua corte di gentiluomini, il soggiorno a Ferrara, dove si dà «del continuo agli studi, alle cacce [...] alla musica et ad altri simili honori trattiamenti»,⁸² ci mostrano l'Orsini nei panni del virtuoso cortigiano. Su questa falsariga anche i brevi cenni ai suoi rapporti con i sovrani: sempre fedele al pontefice «come suo prencipe naturale»,⁸³ se da giovane si scontra con Leone X è solo perché, dopo aver allontanato Giampaolo Baglioni dal governo di Perugia, il papa vorrebbe obbligarlo a disonorare la moglie ripudiandola.⁸⁴ E di nuovo per onore Orsini non accetta una condotta dal duca di Ferrara: lo serve generosamente, senza alcun corrispettivo, come consigliere. La declinazione del modello castiglionesco, infine, ritorna nel profilo morale finale: l'Orsini discorre con grande eloquenza, ama la caccia, si diletta di musica. Accanto a questi tratti, l'Orologi evidenzia in Camillo Orsini

guerra di Siena dirige i preparativi militari a presidio dello Stato della Chiesa, minacciato dai continui passaggi di truppe. Gli ultimi anni di vita dell'Orsini, durante il pontificato Carafa, occupano uno spazio particolare: dapprima, nel conflitto fra Paolo IV e Filippo II egli è incaricato di approntare le difese di Roma;⁷⁵ poi, dopo la pace di Cave, egli assume un posto di rilievo nel governo temporale dello Stato della Chiesa. L'Orsini, infatti, che Orologi descrive ritirato nel suo feudo di Mentana dopo le fatiche della guerra, viene chiamato a Roma da Paolo IV in seguito all'allontanamento dei suoi consanguinei dai più alti incarichi politici. Egli viene nominato governatore generale dell'esercito pontificio ed entra nel Sacro consiglio, organo incaricato del governo dello Stato della Chiesa.⁷⁶ Presto ne diventa la guida: rivede i modelli del personale in servizio nel palazzo vaticano allontanando i fedeli di Carlo Carafa, sostituisce governatori e comandanti militari dello Stato ecclesiastico con parenti e uomini fidati, inizia una fitta corrispondenza con i rappresentanti pontifici sul territorio, che hanno obbligo di sottoporre al Sacro consiglio le materie economiche, finanziarie ed i più importanti casi di giustizia. Tentando un bilancio di questa attività, l'Orologi ricorda con enfasi che «parve a que' popoli di essere entrati in un mondo nuovo».⁷⁷ La carriera del nobile romano, in effetti, è giunta al suo culmine ed i contemporanei ne sono impressionati. L'agente fameliaco Ascanio Celsi scrive che «per favore di persona [non] può restare che tutto non si movi per ordine del signor Camillo, et sottoscritta di li due cardinali» (Bernardino Scotti e Virgilio Rosario, anch'essi membri del Sacro consiglio).⁷⁸ Il trastevertino Cola Colleone, autore di un diario,

⁷⁵ Riguardo alla fortificazione di Roma, si può leggere un discorso dell'Orsini (datato 16 agosto 1556), nell'Archivio storico capitolino di Roma, *Archivio della Camera capitolina*, cred. I, c. XX, ff. 129v-130r.

⁷⁶ Cfr. Orologi, *Vita*, p. 119. L'Orologi tace però sul fatto che già nell'ottobre 1557 l'Orsini aveva partecipato ad un organismo collegiale assai simile, costituito dal cardinale Carafa al momento della partenza per la sua legazione di Bruxelles (1557-58). Il Sacro consiglio, formato dall'Orsini e dai cardinali Bernardino Scotti e Virgilio Rosario, fu istituito con breve del 3 febbraio 1559. Aveva piena facoltà «di spedir tutti i negozi così spirituali come civili e temporali e misti e graziosi, o penali anche dell'estremo supplicio, che nella città di Roma e per tutto lo Stato ecclesiastico potessero occorrere». Pietro Nares, *Storia della guerra di Paolo IV sommo pontefice contro gli spagnoli*, Firenze, 1847 («Archivio storico italiano», tomo XII), Cfr. anche Alberto Aubert, *Paolo IV Carafa nel giudizio dell'età della Controriforma*, Città di Castello, 1990, pp. 67-68, note 52 e 53. A Roma, ASV, Fondo Borghese, I, 289, si trova il volume *Lettere e decreti del Sacro consiglio di Paolo III pontefice massimo da febraro ad agosto MDLIX*.

⁷⁷ Orologi, *Vita*, p. 123.

⁷⁸ Ascanio Celsi al cardinale Alessandro Farnese, Roma, 22 febbraio 1559, in Archivio di Stato di Parma, *Archivio Farnesiano, Carteggio estero*, Roma, b. 342 [cc. n.n.], Il cardinale Scotti

era anche membro della congregazione del Sant'Uffizio, mentre il cardinale Rosario era vicario di Roma; cfr. Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, voll. 16, Roma, 1908-1934, vol. VI, pp. 427, 439, 482.

⁷⁹ *Diano di Cola Colleone* (Roma, BAV, *Onob. Lat.*, 2603, parte II, f. 308v). La famiglia dei Colleone era ritenuta di antica nobiltà trasteverina.

⁸⁰ Orologi, *Vita*, p. 125.

⁸¹ *Ibid.*, p. 47.

⁸² *Ibid.*, p. 60.

⁸³ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 9. Sul contrasto tra Giampaolo Baglioni, capo del Consiglio dei Dodici di Perugia, e Leone X (concluso con la convocazione a Roma e l'arresto del Baglioni nel 1520), cfr. Mario Caravatta, Alberto Caracciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, Torino, 1978, pp. 202-203.

anche altri elementi: durante le campagne militari per la Serenissima, il nobile romano appare perfettamente istruito in quel sapere tecnico che ormai è indispensabile a un militare di professione; in più gli è attribuita una grande prudenza (virtù classica, ciceroniana) nella gestione delle truppe affidategli. Orologi insiste altresì sulla grande perspicacia politica del nobile romano, negli anni di servizio prestato al pontefice, dopo il 1547: lo vediamo infatti dissuadere Paolo III da un'aperta alleanza con la Francia contro Carlo V, custodire diligentemente Parma, resistere alle proposte francesi di farsene signore. Questi accenni alla lealtà dell'Orsini, disseminati anche in altri luoghi dell'opera – la lealtà è qualità morale, ma ormai anche virtù "professionale" in un capitano di eserciti –, danno voce a un innesto del registro principesco, che enfatizza le sue capacità civili di governo. Quando infatti Orologi accenna al consenso ottenuto dall'Orsini nel governo di Parma, enfaticamente ricorda che in città «l' debole non era offeso dal forte, anzi vivevano tutti in una grandissima unione a beneficio publico, e privato».⁸⁵ Insomma, tutte le qualità del «perfetto capitano» del Cinquecento sono presenti nella figura dell'Orsini. Più labili, semmai, proprio i tratti che lo connotano come capitano «cristiano».

A riguardo, nel suo medaglione, Sansovino è stato più esplicito (e più enfatico). A suo giudizio l'Orsini, definito «conservatore, non pur della pace d'Italia, ma della patria et della Chiesa ancora»,⁸⁶ a metà Cinquecento aveva impedito che lo Stato della Chiesa fosse coinvolto nella guerra di Siena, aveva salvato Roma da un nuovo sacco e soprattutto aveva ricevuto da Paolo IV «nelle braccia, quasi come in sicuro porto, la Chiesa afflitta dalle perverse opinioni de Germani».⁸⁷ Infatti, «posto nel palazzo publico sacerdotale con autorità pontificia»,⁸⁸ era riuscito a mantenere «i popoli nella devotion della Chiesa (dalla quale essi accennavano di sottrarsi per l'iniquità de ribaldi)», con la conseguenza di frenare «la voglia d'Italia, non poco inchinata anco ella a quello heretico humore». L'intensità di tale impegno era apparsa dettata da «purissimo zelo di religione christiana»: «secondo Sansovino, dalla campagna contro il Turco in Dalmazia sino all'attività di governo a Roma nei primi mesi del 1559, l'Orsini aveva ben mostrato «qual fosse la sincerità

⁸⁵ OROLOGI, *Vita*, p. 74.

⁸⁶ SANSOVINO, *Degli huomini illustri di casa Orsini*, p. 81r.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 81v.

⁸⁸ *Ibid.* (dove sono tratte anche le seguenti citazioni); Sansovino allude alla sua carica di membro del Sacro consiglio di Paolo IV.

⁸⁹ *Ibid.*

del suo cuore, et l'affetto ardente verso la Chiesa di Dio», riconducendo «l'arte bellica all'ordine del culto divino et la religione all'uso retto della guerra (onde l'una appariva religiosa militia, et l'altra si mostrava militar religione)».⁹⁰ Per questo, dunque, Paolo IV lo aveva tanto amato e si era dimostrato «gratissimo papa»⁹¹ nel fargli tributare solenni funerali.

È davvero, questo di Sansovino, un ritratto ridondante, piegato all'esigenza di offrire alla famiglia Orsini una galleria di illustri personaggi. A confronto, i toni usati da Orologi appaiono più bilanciati, forse addirittura sfumati. Rileggiamo ancora una volta i brani – ormai ben noti – che l'autore vicentino nella *Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino* dedicava alla descrizione delle sue abitudini e convinzioni religiose: il nobile romano, «inclinatissimo alla religione», «soleva dire che non poteva essere buon soldato quello che sprezzava la religione» ed attribuiva a «lo sprezzare la religione che facevano i soldati de tempi nostri»⁹² la perdita della disciplina militare in Italia. Si tratta di motivi che erano emersi già con chiarezza ne *La vita di Consalvo Ferrando di Cordova detto il Gran capitano*: infatti, a giudizio di Paolo Giovio, erano state «la "pietà vera", il porre la religione al primo posto, la difesa della Chiesa, l'inculcare nei soldati la disciplina cristiana a farlo [il Gran capitano] grande e renderne esemplare la figura».⁹³ Ma se Orsini, come Consalvo, promuoveva una sintesi di vita militare e religione, il suo agire concreto, secondo quanto emerge dalla narrazione dell'Orologi, non corrisponde necessariamente a un «modello di perfetto capitano cristiano».⁹⁴ Ad esempio, la campagna in Dalmazia guidata dall'Orsini nel 1537 contro i turchi non è presentata come una guerra santa; piuttosto, Orologi la introduce con toni di alta considerazione per il valore militare dell'avversario, «Sulimano ottomano, grande imperadore de'

⁹⁰ Citazioni tutte *ibid.* Conclude il Sansovino che l'Orsini aveva «con temperamento sopra humano, composto, et formato così mirabil corpo di religione et militia insieme, ch'i presenti lo hanno potuto invidiare, et i futuri sospirando lo potranno indarno bramare» (*ibid.*; corsivo aggiunto).

⁹¹ *Ibid.*, p. 82r.

⁹² OROLOGI, *Vita*, p. 134 (dove sono tratte anche le precedenti citazioni). Questo l'intero passo, ormai ben noto: «Et sopra tutto fu inclinatissimo alla religione: onde soleva dire che non poteva essere buon soldato quello che sprezzava la religione; contra l'openione del volgo, il quale scioccamente giudica che l'essere soldato non sia altro che una pazza bravura, et uno non tenere conto né di Dio né degli huomini. Diceva ancora che lo sprezzare la religione che facevano i soldati de tempi nostri era stato in gran parte cagione che si fusse quasi del tutto perduta la disciplina militare in Italia».

⁹³ Secondo quanto ricorda FRUGO, *Principe e capitano*, p. 285.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 297.

turchi»⁹⁵ E quando ricorda la rapida presa di Obrazavzo in Bosnia e la decisione di abbandonarla alle truppe turches, lo scrittore vicentino la spiega con la considerazione — attribuita all'Orsini — che la città non era «di tanto servito al Dominio unitario, quanto si conosceva essere al Turco»⁹⁶ la recente conquista, cioè, non essendo strategicamente rilevante, poteva essere lasciata agli infedeli. Non meno singolare — dal punto di vista delle interpretazioni che vedono nella biografia di Orsini un esempio di «capitiano cristiano» — l'argomento che l'Orsini secondo Orologi avrebbe usato per dissuadere Paolo III da un aperto confronto militare con l'imperatore dopo l'assassinio di Pier Luigi Farnese: quella guerra andava evitata perché Carlo V avrebbe potuto «spingere in Italia un grossissimo numero di protestanti [...] nemici de gli ordini della Chiesa romana».⁹⁷ Una resa dei conti militare dello scontro confessionale era dunque, nelle parole attribuite al nobile romano, un'ipotesi non praticabile ed anzi allarmante. Basta solo questo argomento per misurare la distanza con il tipo ideale di militare affiere della Contoriforma disegnato pochi anni dopo, ma nella diversa tempere del pontificato Ghislieri, da Antonio Possevino, che nel suo *Soldato cristiano*, avrebbe incitato a combattere i protestanti ricordando gli aiuti dati ai sovrani cattolici dal Dio degli eserciti.⁹⁸

Insomma, la narrazione delle gesta di Camillo Orsini non coincide con l'esaltazione di un bellicoso spirito di crociata. Invece, la biografia del nobile romano dà allo scrittore vicentino spunti per un'esplicita condanna del nepotismo: i nipoti dei papi, «che s'alzano per favore della fortuna a quel grado di dignità», non mancano «di vanamente persuadere se stessi che le grandezze se appicchino loro accompagnate da ogni maniera di prudenza et di giuditio».⁹⁹ Critiche severe sono rivolte anche contro i fondamenti del sistema politico romano: il «governo» della corte di Roma, infatti, è «molto più soggetto a favori, che quello di qual si voglia altra corte al mondo».¹⁰⁰ Dunstissimo, infine, il giudizio su Paolo IV: papa con «qualche apparenza di bontà d'animo [...] del tutto simulata et maligna», che invece di consolidare i risultati della tregua di Vaucelles tra il re di Francia e quello di Spagna «tanto più tentava, et in vero con scandalo di tutti i buoni, di meter loro di

⁹⁵ Orologi, *Vita*, p. 48.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 55 (consiglio aggiunto).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁸ Cfr. ANTONIO POSSEVINO, *Il soldato cristiano*, Roma, 1569, in particolare pp. 70-72.

⁹⁹ Orologi, *Vita*, p. 78.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 102.

nuovo l'armi in mano con tante ruine et danni del cristianesimo».¹⁰¹ Inutili perciò, a giudizio dell'Orologi, i tentativi di addossare ai nipoti la responsabilità della fallimentare ripresa delle guerre d'Italia: «I nipoti non haverebbero potuto da se stessi senza il suo consiglio, consenso et avviso fare dimostrazione di un minimo cenno di mal'animo contra il re cattolico».¹⁰² Si tratta di affermazioni che ribattono la strategia del processo ai Carafa intentato da Pio IV nel 1560 con l'obiettivo di «addossare la responsabilità delle vicende politiche dei quattro anni del pontificato di Paolo IV esclusivamente ai suoi nipoti».¹⁰³ Orologi indirizza esplicitamente le accuse più pesanti proprio contro il defunto pontefice. Così, nella *Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino* si scoprono motivi del «ricco filone anticaraffiano degli anni '60»¹⁰⁴ ed essa può essere agevolmente collocata fra quelle opere che, dopo la rottura costituita dall'elezione di Pio IV, contestavano i recenti trascorsi del papato romano.

La condanna di Paolo IV, nell'opera di Orologi, appare altresì funzionale ad un'operazione di riscatto della memoria di Camillo Orsini che i fatti avevano reso urgente. Il nobile romano muore all'inizio di aprile 1559. Carlo Guaiteruzzi, letterato ben introdotto nel gruppo degli «spirituali», scrive a Ludovico Beccadelli che «al Signore Dio è piaciuto privarci di quelli che haverebbon potuto prevedere et l'haverebbe fatto volentieri a tutte le nostre necessità et bisogno».¹⁰⁵ E presto, circa la scomparsa dell'Orsini si diffondono imbarazzanti dettagli: secondo un redattore di *avvisi*, il nobile romano, in punto di morte, sarebbe stato colto da «certa frenesia, che non volse vedere missun crocifisso».¹⁰⁶ Un agente farnesiano precisa poco dopo che «gli fu portato un crocifisso al quale lui sputo in viso e scatio via colui che glielo portava».¹⁰⁷

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰² *Ibid.*, p. 120.

¹⁰³ AUBERT, *Paolo IV Carafa nel giudizio dell'età della Controriforma*, p. 43.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹⁰⁵ Carlo Guaiteruzzi a Ludovico Beccadelli, Roma, 6 aprile 1559, in ORSINUS MORONI, *Carlo Guaiteruzzi (1500-1577) e i corrispondenti*, Città del Vaticano, 1984, pp. 239-240. Camillo Orsini muore il 3 o 4 aprile ed il riferimento è palesemente a lui. Cfr. MONICA CARONI, *Guaiteruzzi, Carlo*, in DBI, vol. LX, pp. 193-199.

¹⁰⁶ Roma, BAV, *Urb. Lat.*, 1039, f. 24v, avvisi di Roma dell'8 aprile 1559.

¹⁰⁷ Questo il testo della lettera (datata Roma, il 23 maggio 1559): «Si va mormorando per Roma [...] che vogliono abusciare il corpo di signor Camillo Orsino come cretico, perché a la morte gli fu portato un crocifisso al quale lui sputo in viso e scatio via colui che glielo portava, e che il papa ha detto più volte che era huomo di mala consentia e mal christiano e maligno: se questo si farà sarà un bel vedere». Cfr. da SARGIO PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione e Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, 1991.

sembra addirittura probabile il rogo del suo corpo. In effetti, all'inizio di giugno 1559, inizia un procedimento inquisitoriale contro di lui e contro i suoi figli (figli che, si rammenti, sono i dedicatari dell'opera di Orologi).¹⁰⁸ La notizia trapela: un corrispondente del cardinale Alessandro Farnese la trasmette contemporaneamente a Parma.¹⁰⁹ La morte di papa Carafa sopraggiunge prima che la vicenda processuale pervenga ad un esito definito; quindi, com'è noto, l'elezione di Pio IV origina radicali mutamenti di indirizzo politico-religioso e una decisa opposizione contro i Carafa e i "carafeschi", con forti contrasti anche circa il controllo dell'azione del Sant'Uffizio.¹¹⁰ Il clima diventa dunque favorevole alla cancellazione dell'immagine di un Orsini "eretico" e la biografia sul modello classico appare del tutto adeguata a questo compito. Del resto, in questi stessi anni del pontificato Medici – come ha chiarito Gigliola Fragnito – un'operazione simile si compie intorno alle vite di Gasparo Contarini e di Reginald Pole: il genere biografico assolve al compito di riabilitare la memoria di importanti personaggi scomparsi da non molti anni, che avevano sperimentato forme di spiritualità autonome, pur senza aperte fratture con l'assetto consolidato della Chiesa romana.¹¹¹ Così, il modello dell'esemplarità eroica, in un sincretismo di virtù "cortigiane" e classiche, si scopre impiegato nel coprire i silenzi sul complesso profilo spirituale di Camillo Orsini e, soprattutto, nell'operazione di restaurare efficacemente la sua figura ormai compromessa. Da questo punto di vista, acquista nuovo significato l'enfasi (condivisa, lo abbiamo visto, anche dal Sansovino) posta da Orologi sul solenne funerale dell'Orsini e sulla sua dimessa sepoltura

p. 317 (l'originale è in Archivio di Stato di Parma, *Archivio Farnesiano, Carteggio Estero, Roma*, 342, cc. n.n.).

¹⁰⁸ Sulle voci di un processo per eresia *post mortem*, cfr. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra*, pp. 316-318, nota 26.

¹⁰⁹ Cfr. la lettera di Giovan Andrea Caligari al cardinale Giovanni Francesco Commendone, Roma, 3 giu. 1559, Roma, ASV, *Segr. Stato, Principi*, 23, f. 6v: «Hanno cominciato a processar all'Inquisitione il signor Camillo Orsini morto et anco alcuni de figliuoli» (cit. da PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra*, p. 318). Aggiunge un agente farnesiano: «Ogni di da giovedì in qua si sono fatte le congregazioni della Inquisitione, si farà anco domane per la spedizione del card. [Giovanni] Morone, e forse per signor Camillo quondam di Ursino, el quale secondo che si dice non credeva ogni cosa». Il segretario Pacini [o Pasini, manca il nome di battesimo] al cardinale Alessandro Farnese, Roma, 3 giu. 1559, in Archivio di Stato di Parma, *Archivio Farnesiano, Carteggio estero, Roma*, b. 342 [cc. n.n.].

¹¹⁰ Cfr. SAVERIO RICCI, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, 2002, pp. 110-180.

¹¹¹ Cfr. GIGLIOLA FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori, alle origini di un mito*, Urbino, 1978, in particolare p. 19 (ove si nota un "quadro di riabilitazione degli "spirituali").

in terra, nella chiesa romana di San Salvatore in Lauro, occasione nella quale lo stesso Paolo IV aveva voluto «ch'a spese sue [l'Orsini] fusse accompagnato con tanto honore alla sepoltura, con quanto si poteva desiderare da qual si voglia Altissimo Principe».¹¹² La vicenda del nobile romano viene arrestata al momento delle sue esequie solenni e le convulse settimane successive scompaiono nel silenzio. In più, con un'affermazione risoluta, Orologi chiarisce il valore della posta in palio: la determinazione del destino dell'anima del nobile romano. Se, argomenta il vicentino, «si possono fondare le speranze della salute, o della pena, di quelli che col fine de i giorni loro, si parteno da noi, considerando la vita, et i costumi loro», allora si potrà essere sicuri «dell'eterna felicità di questo signore».¹¹³ L'Orsini, narrano i costituti del processo di Pietro Carnesecchi, era stato pienamente convinto che il buon cristiano fosse predestinato *sola fide* alla salvezza.¹¹⁴ Non sappiamo se l'Orologi abbia condiviso questa concezione della predestinazione, esplicitamente condannata dal decreto tridentino del 1547. La sua opera, comunque, ha l'obiettivo di raccogliere garanzie per la salvezza del nobile romano: la biografia di questo "perfetto capitano", così, vale come composizione extragiudiziale dei tratti "eretici" della sua morte. Gli effetti di questa operazione editoriale sono destinati a riverberarsi su tutta la famiglia Orsini: il riscatto di Camillo aiuta le carriere dei suoi figli, che un altro papa inquisitore, Pio V, vorrà impiegare, questi sì, come veri "capitani cristiani" contro gli Ugonotti nel 1569 e contro i turchi a Lepanto nel 1571.¹¹⁵ Dal punto di vista delle memorie familiari, il risultato è altrettanto efficace: con la biografia di Orologi l'immagine dell'Orsini è purgata e consegnata alle gallerie di militari celebri, come gli *Elogia militaria* di Giulio Roscio, pubblicati a Roma nel 1596 o l'*Atrium heroicum* di Domenico Custos, che lo presenta come esempio di valore militare romano, «dignus avis, haud a Romano degenerare ortu».¹¹⁶

¹¹² OROLOGI, *Vita*, p. 128. Una breve relazione delle esequie dell'Orsini, a spese della Camera apostolica è a Roma, BAV, *Urb. Lat.* 1039, f. 24v (avvisi di Roma dell'8 aprile 1559).

¹¹³ OROLOGI, *Vita*, p. 137.

¹¹⁴ L'Orsini, afferma Carnesecchi, «diceva che il vero christiano haveva la conscientia pacifica et tranquilla, et che era in certo modo sicuro della sua salute, essaltando in questo modo la gratia e la fede». FIRPO, MARCATTO, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, vol. II, p. 599.

¹¹⁵ Sulle carriere dei tre figli di Camillo Orsini, sia lecito rimandare a quanto emerso in GIAMPIERO BRUNELLI, *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa. 1560-1644*, Roma, 2003.

¹¹⁶ GIULIO ROSCIO HORTINUS, *Elogia militaria ad Serenissimum Urbini Ducem Franciscum Marianum Feltrium de Ruere*, Romae, 1596; Dominicus Custos, *Atrium heroicum Caesarum, regum, [...] imaginibus [...] illustratum*. Pars 1-4, Augsburg, 1600-1602.

Scompare nel 1597 il ramo di Mentana con la tragica fine di Virgilio Orsini, figlio del già citato Latino, bandito e scomunicato, il ricordo di Camillo confluisce stabilmente nella memoria del ramo di Bracciano: nel 1669, nella stamperia ducale di Giacomo Fei sarà pubblicata la biografia di Oroligi, con aggiunte e correzioni di Nicola Lupacchini.¹¹⁷

PARTE QUINTA ITALIA ED EUROPA

¹¹⁷ Sulla vicenda di Virgilio Orsini di Mentana, cfr. BRUNELLI, *Soldati del papa*, pp. 142-144. La ristampa del Lupacchini pubblica anche alcuni documenti: due lettere del doge Andrea Gritti (una a Camillo Orsini, Venezia, 12 giugno 1529, una ai rettori di Zara e al Provveditore Generale della Dalmazia, Venezia, 24 dicembre 1537), entrambe elogiative dell'Orsini, e un «Ordine del Funerale» che descrive il corteo funebre dell'Orsini. Cfr. Nicola Lupacchini [Lupacchino], *Vita di Camillo Orsino marchese della Tripalda, signore della Mentana, della città di Tom, Roccamica, Castiglione, e di Sella, barone di Mansfredano, capitano generale di quattro sommi pontefici e di altre corone, e principi*. [...] *descritta dal signor Giuseppe Horologi nel 1565*, in Bracciano, 1669, pp. 57, 68-71, 170-171. Vengono aggiunte anche alcune lettere di Alessandro Maria Orsini dell'Amatrice (principe di Amatrice, ca. 1611-1692, discendente dagli Orsini di Mentana). Cfr. *ibid.*, pp. 207-228.

STEFANIA PASTORE
Harvard University, Firenze Villa I Tatti

DALLE FIANDRE ALL'ESCORIAL:
BENITO ARIAS MONTANO, JOSÉ DE SIGÜENZA
E LA RISCOPERTA DEL QUATTROCENTO SPAGNOLO

Nel 1576 Benito Arias Montano, biblista e orientista di fama, consigliere politico del nuovo reggente delle Fiandre Luis de Requesens, venne richiamato in Spagna dal proprio sovrano per riorganizzare e riordinare la biblioteca dell'Escorial.¹ Accettò con estrema riluttanza:

¹ Personaggio di spicco del secondo Cinquecento spagnolo Arias Montano è stato al centro di numerosi studi. Cfr. ad esempio il classico TOMÁS GONZÁLEZ CARVAJAL, *Elogio histórico del doctor Benito Arias Montano*, in *Memorias de la Real academia de la historia*, Madrid, 1832; i numeri monografici di «Revista del centro de estudios extremeños», II, 1928, e «Revista española de estudios bíblicos», III, 1928. Nel 1963 BEN REKERS, *Benito Arias Montano (1527-1598)*, London-Leiden, 1972, riprendendo un'ipotesi che già era stata di MAURITS SABBE, *Les rapports entre Benito Arias Montano et Hendrik Jansen Barrefelt, «De gulden Passer»*, IV, 1926, pp. 19-43, contribuì, con uno studio ancora fondamentale, ad avviare un acceso dibattito sulla sua figura, avvicinandolo agli ambienti ereticali fiamminghi degli anni settanta-ottanta del Cinquecento. L'ipotesi di Rekers (tradotta dallo stesso Alcalá) fu discussa e rielaborata in ÁNGEL ALCALÁ, *Tres notas sobre Arias Montano. Marranismo, familismo, nicodemismo*, «Cuadernos hispanoamericanos», n. 296, 1975, pp. 349-357 (ma si veda ora Id., *Arias Montano y el familismo flamenco: una nueva revisión*, in *Anatomía del humanismo. Benito Arias Montano 1598-1998. Homenaje al padre Melquiades Andrés*, ed. Luis Gómez Canseco, Huelva, 1998, pp. 85-109), e accettata da Daniele Domenichini e da Juan Gil ma non da uno studioso del familismo come Hamilton. Cfr. l'introduzione di Domenichini ad ARIAS MONTANO, *Dictatum christianum*, ed. Daniele Domenichini, Pisa, 1984, e DANIELE DOMENICHINI, *Analecta montaniana. Il «Tractatus de perfectione christiana»*, Pisa, 1985, e l'aspra recensione di ALASTAIR HAMILTON, *Il «Dictatum christianum» di Benito Arias Montano*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXV (LXVII), 1986, pp. 131-137; JUAN GIL, *Arias Montano en su entorno: bienes y herederos*, Mérida, 1998. Le stesse resistenze incontrò in Spagna da parte di studiosi cattolici come MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *En torno a un libro sobre Arias Montano*, «Arbor», LXXXIX, 1974, pp. 279-283 (di cui si veda anche l'introduzione a BENITO ARIAS MONTANO, *Dictatum christianum, latin y traducción de Pedro de Valencia*, ed. Andrés Martín, Badajoz, 1983, pp. XXXVI-LXI). L'ultimo centenario ha portato a una consistente quantità di studi sulla sua figura, sulla *Biblia regia* e sui suoi rapporti iberici e fiamminghi. Cfr. ad esempio i numeri monografici dedicati ad Arias Montano di «Revista de estudios extremeños», LXXII, 1996; «La ciudad de Dios», CCI, 1998; «Revista agustiniana», XLIX,

il compito era pesante e non certo dei più attraenti per un personaggio del suo calibro e prevedeva la catalogazione di più di 4000 manoscritti greci, arabi ed ebraici e di un'ingente quantità di volumi di una biblioteca che, nelle intenzioni del suo fondatore, avrebbe dovuto rivalleggiare con la Vaticana.² Non era la prima volta che il sovrano spagnolo aveva chiesto la collaborazione di Arias Montano. Nel 1568 Filippo II aveva pensato a quel «sacerdote y theologo tan curioso y versado en la sagrada Escritura»³ per seguire da vicino una delle imprese editoriali più rilevanti ma anche più arrischiate della seconda metà del Cinquecento, la pubblicazione della *Biblia regia*. L'imponente progetto editoriale, che prevedeva la riedizione della *Polyglotta* di Alcalá, a cui si sarebbero dovute affiancare alcune importanti e discusse versioni bibliche del Cinquecento, era nato attorno al 1565, da un'idea del grande stampatore francese, residente ad Anversa, Christophe Plantin,⁴ allmentata e sollecitata da ebraisti e orientalisti di fama quali Andreas Masius e Guillaume Postel. Si erano cercati protettori dapprima tra i principi tedeschi protestanti, poi, di fronte al degenerare della situazione politica delle Fiandre, Plantin guadagnò la più sicura protezione del re di Spagna.⁵ L'ombra di Cisneros e della grande tradizione biblica spagnola avrebbero forse di nuovo potuto accogliere un simile azzardo editoriale.

E il primo parere sull'opera, decisamente entusiasta, arrivò a Filippo II dallo stesso Arias Montano, che volle sottolineare la «gran gloria al

1998, oltre al già citato *Anatomia del humanismo*. Rimando alla cospicua bibliografia raccolta in RAFAEL LAZCANO, *Bento Arias Montano: bibliografía*, XLIX, 1998, pp. 1157-1195.

² Proprio l'anno prima la biblioteca si era arricchita di una delle più importanti collezioni di codici greci ed ebraici di tutta Europa, quella lasciata in eredità al sovrano dall'ex-ambasciatore in Italia Diego Hurtado de Mendoza. Cfr. ANTHONY HOBSON, *Renaissance Book collecting. Jean Grolier and Diego Hurtado de Mendoza, their Books and Bindings*, Cambridge, 1999. Sulla formazione del fondo greco della biblioteca dell'Escorial e sui molteplici interessi che animarono cardinali e protagonisti della vita politica italiana e spagnola nel Cinquecento è ancora molto utile CHARLES GARAUX, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escorial. Episode de l'histoire de la renaissance des lettres en Espagne*, Paris, 1880.

³ BENTO ARIAS MONTANO, *Correspondencia construida en el museo Plantin-Moretus de Amberes*, voll. 2, ed. Antonio Davila Pérez, Alcañiz-Madrid, 2002, p. xxiii.

⁴ Su Plantin ancora fondamentalmente rimangono i due volumi di Léon Vort, *The golden Compasses. A History and Evaluation of the printing and publishing Activities of the Officina plantiniana at Antwerp*, voll. 2, Amsterdam, 1969-1972. Esiste un'edizione completa della corrispondenza plantiniana, 1883-1914, e ora anche un'utilissima edizione della corrispondenza tra Arias Montano e Plantin, continuata dopo la morte di quest'ultimo, soprattutto su questioni editoriali, dal genere Moretus: ARIAS MONTANO, *Correspondencia*.

⁵ EUSTAQUIO SANCHEZ SALOR, *Colaboradores de Montano en la Biblia polyglota*, «Revista agustiniana», XLIX, 1998, pp. 929-972.

real nombre de Su Magestad y a la estimación y reputación de su persona, la cual se extenderá por todo el prado de cristianos latinos y de cristianos griegos y de cristianos suyos que entienden las lenguas hebreas, caldea, siríaca y de todos los hebreos que se han de aficionar a la magestad y gran provecho de la obra».⁶ Solo un anno più tardi lo studioso spagnolo sbarcò ad Anversa, a sovrintendere all'impresa. Spirito curioso e poliedrico, come lo stesso sovrano non aveva mancato di far notare, Arias Montano divenne anche il principale fornitore di quella grandiosa biblioteca in cui anni più tardi si sentiva rinchiuso. Dai vivaci mercati delle Fiandre fece arrivare all'Escorial libri e manoscritti, cercati e cacciati in tutta Europa, garantì a Plantin il quasi totale monopolio di un'imponente commercio di libri liturgici nei territori spagnoli e d'oltremare, rifornì buona parte della nobiltà spagnola di tappeti e arazzi fiamminghi, strumenti astronomici di precisione, bulbi e trattati di botanica. Nei suoi progetti c'era anche uno scambio universalistico tra gli studenti di Salamanca e Louvain, perché il sapere ravvicinasse ciò che la politica aveva allontanato.⁷ L'intesa con lo stampatore fiammingo fu immediata. Ne nacque una strettissima amicizia, destinata a durare, anche attraverso una fitta corrispondenza, fino alla morte di Plantin, nel 1589. La pubblicazione della *Biblia regia* avanzò tra alti e bassi, in una situazione politica che diventava sempre più incandescente. Incontro, come era prevedibile, difficoltà e pesanti ostacoli, in Spagna, dove era in corso una pesante offensiva contro gli ebraisti di Salamanca,⁸ nelle Fiandre, ma soprattutto a Roma, dove l'impresa ispano-fiamminga non fu mai davvero vista di buon occhio. L'ambasciatore spagnolo a Roma Juan de Zúñiga raccontò che Pio V si infuriò, disgustato nel ve-

⁶ La lettera, senza data, è riportata in appendice a RABERS, *Arias Montano*, pp. 140-141. Fondamentale per seguire gli sviluppi dell'edizione della *Biblia regia* di Anversa è la documentazione raccolta in BALDOMERO MACÍAS ROSENDO, *La Biblia polyglota de Amberes en la correspondencia de Bento Arias Montano* (Mcs. Esc. A 902), Huelva, 1998.

⁷ Plantin riuscì ad ottenere nel 1571, con tutta probabilità anche grazie alla mediazione di Arias Montano, il privilegio, non esclusivo ma sicuramente molto redditizio, di stampare libri liturgici conformi ai nuovi canoni per la Spagna e le Indie; cfr. JAIME MOLT, *Plantino, La Junta y el «privilegio» del nuevo rezado*, in *Simpósio internacional sobre Cistobal Plantino*, ed. Hans Tromp e Pedro Petta, Madrid, 1990, pp. 9-23. Sulla circolazione libraria tra Fiandre e Spagna e sul ruolo fondamentale dello stesso Arias Montano cfr. VICENTE BÉCARAS BORTAS, *Arias Montano y Plantino. El libro flamenco en la España de Felipe II*, León, 1999, e anche CISTOBAL PLANTINO, *Un siglo de intercambios culturales entre Amberes y Madrid*, Madrid, 1995.

⁸ Lo stesso Montano era stato coinvolto nei processi di Salamanca, in particolare in quello a fray Luis de León; cfr. *El proceso inquisitorial a fray Luis de León*, ed. Angel Alcalá, Valladolid, 1991, pp. 50, 58, 147-148, 286-302 e *passim*. Sulle polemiche relative al testo biblico nella Spagna del Cinquecento cfr. ora NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS, Emma Fernández Tígaro, *Biblia y Humanismo. Textos, valores y controversias del siglo XVI español*, Madrid, 1997.

dere che nel settimo volume della *Biblia Regia* era rifluita la versione latina della Bibbia di Sante Pagnini, che in un primo tempo Arias Montano e Plantin avrebbero voluto addirittura sostituire alla *Vulgata* di san Girolamo nel *corpus* del testo.⁹ Fu solo dopo estenuanti trattative romane, condotte dallo stesso Arias Montano, continue mediazioni del cardinal Sirleto e soprattutto dopo morte di Pio V che arrivò l'approvazione romana della *Biblia regia*, favorita forse dai più distesi rapporti tra Madrid e la Santa Sede e dal più accomodante Gregorio XIII. Anche nella città eterna, e tra le sempre più numerose difficoltà, Arias Montano non mancò di agire come uno dei più attivi agenti commerciali di Plantin, distribuendo Bibbie ai cardinali romani¹⁰ e continuando a cercare codici e libri preziosi per la biblioteca di Filippo II.¹¹

L'incarico di bibliotecario all'Escorial rifletteva dunque la fiducia e la lunga affinità di Filippo II con Arias Montano, ma costringeva anche un eclettico umanista, abituato a calcare le scene della politica internazionale e della diplomazia di quegli anni entro le mura anguste di un convento. Dal 1576 al 1598, anno della morte, il grande biblista fu costretto a risiedervi per lunghi periodi, spezzando i soggiorni nel monastero con poche missioni politiche, come quella in Portogallo nel 1578 e brevi e agognati ritiri in Andalusia, alla Peña de Aracena. Qualcosa, però, di quel mondo vivace e lontano dagli angusti canoni controriformistici arrivò anche all'Escorial. Lo stretto rapporto con Plantin fu ben lungi dallo spegnersi, anzi continuò attraverso un fitto epistolario, così

⁹ Le prime contestazioni sollevate sull'ortodossia di una simile operazione furono quelle dell'università di Alcalá. Plantin e Montano tennero ben ferma, anche di fronte ai dubbi di Filippo II, la scelta della traduzione latina di Sante Pagnini contro la *Vulgata* di san Girolamo, ma poi, di fronte alle sempre maggiori difficoltà, la fecero rifluire nell'appendice VII. Cfr. REKERS, *Arias Montano*, pp. 48-49.

¹⁰ Cfr. ANTONIO DÁVILA PÉREZ, *Estudio introductorio a ARIAS MONTANO, Correspondencia*, p. xxxiii.

¹¹ Così ad esempio, nel suo secondo viaggio a Roma, segnalava la necessità di arricchire con codici arabi la biblioteca: «La razón y el provecho piden que se enriquezca [la librería] de cuántos buenos libros puedan hallarse, [...] de manera que por los menos se procurasen juntar 3000 cuerpos para que se hincan el número y lugar sobre 6000 que ahora están juntos. [...] Libros arábigos tiene la librería real en buena copia, mas casi todos son de medicina y astrología, con algunos pocos de matemáticas; empero de sagrada Escritura y doctrina de religión tiene falta, y de poesía e historia en que aquella lengua fué rica y de mucha elegancia, y asimismo faltan los de filosofía. Cuanto se sabía y se estudiaba en Europa de 300 años atrás hasta 700 manaba de libros arábigos; [...] y para esto [hay que] aprender el arábigo, que también es provechoso para comunicarse las disciplinas entre los latinos y una innumerable muchedumbre de cristianos de Asia que usan aquella lengua» (*Lo que escribe Arias Montano sobre los libros que se podrían traer para San Lorenzo, de Roma* [1575]: il documento era conservato presso l'Istituto Valencia de don Juan, env. 78. f. 29, ma non è più disponibile per la consultazione. È pubblicato in REKERS, *Arias Montano*, app. 91, p. 158.

come il continuo flusso di libri e codici verso la biblioteca dell'Escorial. Le lezioni del maestro bibliotecario, cui Filippo II affidò anche il compito di impartire lezioni di sacra Scrittura e di greco ed ebraico a un ristretto gruppo di monaci seppero ben presto infiammare la comunità geronimiana.¹²

Molto si è discusso sull'adesione di Arias Montano alla *Familia charitatis*, una sorta di setta clandestina, fondata attorno al 1540 a Emden, da Hendrick Niclaes e diffusa in tutte le Fiandre, che negava il valore soteriologico di sacramenti e cerimonie e si proponeva come movimento spiritualista e irenico, strettamente legato però alle rivelazioni del nuovo profeta Niclaes.¹³ Plantin era stato in contatto con Niclaes almeno fino al 1567.¹⁴ Poi, in seguito alla scissione del gruppo, aveva preferito seguire il più moderato Hendrik Jansen van Barrefelt, detto Hiël, in ebraico vita di Dio. In Hiël si smorzavano gli aspetti più settari e messianici e si accentuava ulteriormente la legittimazione del nicodemismo, in nome del fatto che né dogmi né adesioni confessionali potevano condizionare la vera vita dello spirito. L'amore di Dio nell'uomo e lo «spirito di Gesù Cristo» diventavano gli unici elementi capaci di informare la vita cristiana e di superare barriere dogmatiche e dottrinali. Montano non aderì mai formalmente alla *Familia charitatis*: nell'indice espurgatorio del 1570 aveva anzi condannato le opere di Niclaes. Ma il suo interesse e la sua aperta ammirazione per il nuovo leader Hiël andarono intensificandosi di pari passo a quelli dello stampatore Plantin, che tradusse e stampò a partire dall'inizio degli anni ottanta le opere del nuovo profeta.¹⁵ Del resto anche la sua opera più conosciuta, il *Dic-tatum christianum*, pubblicata presso Plantin nel 1575, rifletteva un'esi-

¹² Fu il geronimiano José de Sigüenza a ricordare, nel suo processo inquisitoriale, quanto le ristrette lezioni di greco ed ebraico di Arias Montano avessero contribuito a suscitare invidie e opposizioni tra i monaci che si videro esclusi. Il suo processo rimane una delle testimonianze migliori dell'influenza di Montano nel monastero di San Lorenzo dell'Escorial: cfr. ad esempio GREGORIO DE ANDRÉS, *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, Madrid, 1975, p. 45; sull'influenza di Arias Montano all'interno del monastero geronimiano rimando all'ottima introduzione di Gregorio de Andrés, e a LUIS MORALES OLIVER, *Arias Montano y la orden de san Jerónimo*, in *Studia Hieronymiana (VI centenario de la orden de san Jerónimo)*, voll. 2, Madrid, 1973, II, pp. 381-403.

¹³ Sulla *Familia charitatis* cfr. almeno ALASTAIR HAMILTON, *The Family of Love*, Cambridge, 1981, e ora la bibliografia raccolta in *Id.*, *The Family of Love. Hendrik Niclaes*, Baden-Baden, 2003.

¹⁴ Al 1567 risalgono tre lettere di Plantin a Postel, all'epoca convinto familista, in cui lo stampatore elogiava apertamente Niclaes: cfr. PLANTIN, *Correspondance*, vol. I, nn. 30, 31, 33.

¹⁵ Al 1581 risale la prima stampa clandestina di un pamphlet di Hiël, cui fecero seguito molte altre negli anni successivi; per maggiori dettagli rimando a VORST, *The golden Compasses*, p. 101, e a REKERS, *Arias Montano*, pp. 83 e sgg.

genza di concordia e pacificazione al di là delle diverse confessioni religiose e delle dispute di religione e suggeriva, nella ricerca della perfezione, la possibilità di una edificazione individuale che si avvicinava a quella del circolo fiammingo.¹⁶ Era un punto capitale nella riflessione teorica di Arnas Montano, che non aveva mai mancato di indicare la pace e la concordia tra cristiani come obiettivo prioritario e che sicuramente aveva potuto, nella sua esperienza fiamminga, meditare sull'importanza di una simile posizione.

Ancora più discussa è ovviamente la possibilità di una diffusione dell'eresia fiamminga all'interno del convento geronimiano dell'Escorial. C'è una lettera di Plantin a un monaco dell'Escorial in cui lo stam-

patore francese si felicitava con lui per essere entrato, sotto la guida del maestro Arnas Montano, nell'«optimam viam».¹⁷ Proprio negli anni passati all'Escorial, la lettura degli scritti dello spiritualista olandese, destinati all'Escorial, in codice tra Plantin e Arnas Montano come «ille» o «textus» o «poeta», si fece intensa e coinvolgente. Nel 1583 Montano chiedeva a Plantin di mandargli i commentari di Hiél sulle visioni di Ezechiele, inserendoli «prudenter sive, quod tutius erit, in alba charta minutis litteris indicatis verbis singulorum capitum et versuum», con codici che Plantin avrebbe poi dovuto indicargli, e facendo attenzione a inviare piccoli fascicoli, che avrebbero attirato meno l'attenzione.¹⁸ Nel prologo ai commentari dei vangeli avrebbe esplicitamente dichiarato il suo debito con l'olandese, pur designandolo con lo pseudonimo, Hiél, con cui era conosciuto solo dai suoi ammiratori.¹⁹ Da quel momento citazioni e aperti elogi del «profeta», sempre cautamente nominato, e richieste di suoi scritti si moltiplicarono.²⁰ Nel 1586, dalla roc-

¹⁶ Sulle diverse interpretazioni del *Dictatum christianum*, in cui il suo editore italiano Daniele Domenichini ha voluto ritrovare suggestioni famigliari, cfr. *supra*, nota 1. Sulla vocazione ecumenica di Arnas Montano cfr. ora Melquias Andrus Maertin, *De las oraciones por la union de la Iglesia de Felipe II a la espiritualidad ecumenica de Arnas Montano (1560-1575)*, in *Anatomia del Humanismo*, pp. 29-61.

¹⁷ La lettera, diretta a Bartolus Valentinus e datata 13 febbraio 1580, è parzialmente trascritta e ampiamente commentata da Rekers; cfr. Plantin, *Correspondance*, vol. VI, n. 862, e Rekers, *Arnas Montano*, app. 92, pp. 158-159.

¹⁸ Lettera di Arnas Montano a Plantin, 22 settembre 1583; Plantin, *Correspondance*, vol. VII, n. 1011, riportata in Rekers, *Arnas Montano*, app. I, n. 75, p. 152. Le minime indicazioni di Arnas Montano a Plantin su come inviare gli scottanti scritti di Hiél si rinnovano simili ad ogni lettera; cfr. ad esempio quella di tre anni dopo, *ibid.*, pp. 152-153; sull'argomento cfr. anche pp. 86-93.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 92, il passo riportato anche in app. 83, p. 154. Ma cfr. anche *infra*.
²⁰ Davila Pérez, nella sua introduzione ad *Arnas Montano*, *Correspondance*, p. xcvi, ha contato almeno quarantadue occorrenze di Hiél o di suoi pseudonimi in altrettante lettere di Montano a Plantin, dal 1583 al 1588.

calore ortodossa dell'Escorial fece arrivare a Hiél cinquanta fiorini.²¹ In quella stessa lettera Montano scriveva ai suoi intermediari, che già avevano tradotto per lui e inviato una serie di altri scritti di Hiél, di far arrivare a quel «testis», «cuius vicem gratulor et veneror semper, atque plurimum ac mihi indignissimo opto»,²² i suoi saluti e la richiesta di poter inserire a margine della sua edizione latina dell'*Apocalisse* di Giovanni i suoi illuminati commenti, cui non avrebbe avuto null'altro da aggiungere.²³ Le idee del profeta fiammingo, seppure attraversate la pesante mediazione di Montano, sotto forma di glosse o commentari anonimi rifluiti nei testi dello spagnolo, sembrano dunque aver circolato all'interno di un ristrettissimo e selezionato gruppo di discepoli.

E il processo inquisitoriale aperto nel 1592 contro il più famoso di loro, e il più vicino ad Arnas Montano, fray José de Sigüenza, a mostrare quanto e come le dottrine spiritualiste di Plantin e di Montano, se non la reale influenza di Hiél, avessero potuto arrivare all'Escorial, e quanto il magistero di Arnas Montano, personalità carismatica, considerato dai suoi allievi un insuperabile maestro, capace di aprire improvvisamente gli occhi sulle verità divine, si fosse allora impresso in un gruppo di monaci, alimentando all'interno della comunità rivalità e divisioni. Sigüenza era stato chiamato all'Escorial come predicatore regio solo nel 1587. L'incontro con il biblista-bibliotecario fu una sorta di folgorazione: «Montano rimase sempre il «maestro» mai dimenticato, colui che

²¹ Cfr. la lettera di Arnas Montano a Plantin scritta «hoc in carcere» dall'Escorial; *ibid.*, 1° febbraio 1586, n. 876, e 172-179.

²² *Ibid.*, n. 876, pp. 146-147.

²³ Montano si riferiva alle sue *Educaciones in omnia sanctorum apostolorum scripta. Eiusdem in sancti Iohannis apostoli et evangelistae significaciones*, pubblicate ad Anversa presso Plantin nel 1588. *Sabbe, Les rapports entre Benoît Arnas Montano et Hendrik Jansen Bartsel*, ha dimostrato che i commentari di Arnas Montano all'*Apocalisse* di Giovanni sono una traduzione quasi letterale del *Verklaring der Openbaringe Iohannes in het ware wezen Jesus Christi*. Dal suo processo inquisitoriale risulta che Sigüenza avesse più volte consigliato la lettura di questo testo per comprendere il vero senso delle Scritture; cfr. Andrus, *Proceso inquisitorial*, pp. 40, 62 e *passim*.

²⁴ Echi della fascinazione che il maestro Arnas Montano aveva esercitato sui suoi allievi emergono, oltre che dalla strenua difesa fatta nel processo inquisitoriale dallo stesso Sigüenza, dalla fitta corrispondenza che i suoi allievi continuarono a mantenere tra loro. Cfr. le lettere scambiate tra Pedro de Valencia e José de Sigüenza raccolte in *Cartas inéditas de Pedro de Valencia a José de Sigüenza*, ed. Guillermino Antolin, «La Ciudad de Dios», XLI, 1896, e XLI, 1898. Nell'anno della morte del maestro Sigüenza, elegantissimo scrittore, gli dedicò un goffo ma sentito epitaffio: «La madre tierra y la madrasa muerte / descubren claro dese cuerpo humano / la pequenez, por más que ambe en vano / el hombre alivo a la más alta suerte / Mas no es posible que a mediar acierte / terreno ingenio el marco soberano / de tu alma gentil, oh gran Montano, / usó la planta de su alzar fuerte. / Tu cuerpo breve en este humilde suelo / quiso tocar apenas, como en punto / mas tu alma dio circumentencia al cielo. / Y así seras un mape, o real trasunto / de cuanto Dios cerró en su impíreo velo. / pues tus cartas lo marcan

in quattro mesi aveva potuto trasmettergli quanto quarant'anni di studi di teologia neppure gli avevano fatto intravedere.²⁵ Dalle accuse del processo, e dall'aperta difesa di Sigüenza, emerge un radicale biblismo che lo portava non solo a difendere la *Biblia regia* ma a sostenere la necessità della comparazione con le versioni ebraiche,²⁶ accompagnato dalla certezza che solo il testo sacro potesse alimentare la fede di ognuno. Sigüenza avrebbe consigliato a un monaco di abbandonare i libretti di devozione e di consacrarsi solo al testo sacro, pregando Dio di illuminarlo,²⁷ e avrebbe apertamente sostenuto posizioni anti-scolastiche al punto da affermare più volte, anche nella propria difesa inquisitoriale, che le lezioni di teologia erano tempo perso.²⁸ L'irenismo e il latitudinarismo del circolo fiammingo sembravano piegarsi sui problemi spagnoli, con posizioni vicine ai cristiani nuovi, «dando a entender que no es bien hecho lo que en España se usa con los que vienen de raza

todo junto»: *A la muerte del doctor Arias Montano, su maestro, el padre fray Joseph de Sigüenza*, Biblioteca dell'Escorial, ms F. IV. 29, citato da MORALES OLIVER, *Arias Montano y la orden de san Jerónimo*, p. 385. Nella stessa *Historia de la orden*, vol. II, pp. 624, 626, Sigüenza rinnovò il ricordo del maestro: «Tan ilustre bibliotecario, a quien tengo en todo por maestro (ojalá merèciera yo nombre de su discípulo), [...] Montano cuya memoria lastima siempre el alma porque se refreca en ella una pérdida irremediable». Pedro de Valencia difese strenuamente la sua memoria anche contro gli attacchi di Roma e poi di Madrid, che rispettivamente nel 1607 e nel 1612 misero all'indice le opere di Arias Montano; cfr. JOHN A. JONES, *Pedro de Valencia's Defence of Arias Montano: the Expurgatory Indexes of 1607 (Rome) and 1612 (Madrid)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XL, 1978, pp. 121-136.

²⁵ ANDRÉS, *Proceso inquisitorial*, p. 49.

²⁶ *Ibid.*, pp. 109-110 e *passim*.

²⁷ È forse l'elemento che torna con più insistenza nel processo di Sigüenza e nei suoi stessi scritti. Nel memoriale difensivo presentato all'Inquisizione di Toledo lo stesso Sigüenza, di fronte all'accusa «Que aconsejé a algunos frailes que no leyessen libros de devoción, sino solo los Evangelios, que era lo demás perder tiempo», ammise: «Respondo que hablando con un religioso muy devoto y muy dado a buenos ejercicios y tratando él de la variedad de libros de devoción que cada día salen le dije: «Mire padre, no se cure de tantos librillos que nunca acabará; y cada día tomará caminos nuevos en la oración; sino tome, pues es sacerdote y religioso, el Testamento Nuevo, porque allí verá claro, distinto y con autoridad divina lo que su espíritu le manda y lo que quiere que haga; y hallará la devoción más viva y con más fuerza y verdad y espíritu que en cuantos libros hay en en el mundo». *Ivi*, pp. 118-119. Nella deposizione di fray Justo de Soto, ingenuo discepolo di Sigüenza sempre pronto a chiedere consigli, i «librillos» diventano esplicitamente quelli di fray Luis de Granada, del gesuita Francisco Arias, di Teresa d'Avila e del francescano Alonso de Madrid, e la rassicurazione è che «teniendo fe, nuestro Señor le alumbraría a hacer lo que más le agradase». *Ivi*, pp. 154-155. Sulle affinità con i consigli del *Diálogo de doctrina christiana* di Juan de Valdés e sul filo che, dal Quattrocento spagnolo a Valdés allo stesso Sigüenza percorre sotterraneo la Spagna del Cinquecento, rifiutando la grande tradizione di «orazione meditativa-immaginativa» di Madrid, Osuna, fray Luis de Granada, Teresa d'Avila, e ovviamente anche degli *Esercizi* di Ignazio, ho insistito in STEFANIA PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione*, Firenze, 2004, pp. 195-197.

²⁸ ANDRÉS, *Proceso inquisitorial*, pp. 48-49, 85, 107-108 e *passim*.

de ellos, e que esto procede de la gran soberbia de España», e contrarie alla politica di discriminazione inquisitoriale.²⁹ Più di una volta i testimoni riferirono affermazioni in cui Sigüenza tendeva ad allontanare dagli ebrei le accuse di deicidio e a favorire un più pacato confronto tra le due religioni rivelate. Ma qualcuno riportava anche le voci su un «mysterium regni Dei» circolato segretamente tra Arias Montano e i suoi più stretti seguaci, tra cui lo stesso Sigüenza, invitando gli inquisitori a indagare.³⁰ Il magistero ispirato di Arias Montano ritornò in ogni accusa contro Sigüenza (che avrebbe ripetutamente sostenuto che «Arias Montano supo en una noche cuanta Escritura sabía», e che ormai nessun libro gli era più necessario se non la Bibbia e i libri del maestro)³¹ e venne da lui tenacemente difeso anche nei suoi aspetti più pericolosi, che implicavano l'esistenza di un sapere rivelato.

Personaggio duro, dal carattere difficile, «desabrido y mal acondicionado», scriverà un monaco suo successore rimarcando «su aspereza de condición y despego grande»³² dopo il processo, ostico per la maggior parte dei suoi contemporanei, Sigüenza è una figura che ha dato filo da torcere anche ai suoi moderni interpreti. Si è faticato a inquadrare il geronimiano, oscillante tra il forte anti-scolasticismo, che indusse studiosi del calibro di Américo Castro e di Marcel Bataillon ad annoverarlo tra gli ultimi erasmiani del Cinquecento,³³ e una sentita e fie-

²⁹ È sempre la testimonianza di fray Justo de Soto: «Item dice este testigo que le ha dado alguna sospecha de parecerle el dicho padre fray José, en algunas pláticas que se han ofrecido tratar de los judios, los favorece y deshace de alguna manera su culpa, trayendo aquello que dijo Nuestro Señor en la cruz: Pater, ignosce illos quia nesciunt quid faciunt; y lo que el apóstol san Pablo les dijo: Scio quia per ignorantiam fecistis, etc.; y dando a entender que no es bien lo que en España se usa contra los que vienen de raza de ellos, de prohibirlos de las cosas que están excluidos; dixo que esto procede de la gran soberbia de España y que las otras naciones no lo hacen; así que acabandose uno de convertir no le notan más y goza lo que los demás; y que tiene esperanza en Nuestro Señor que en breve se tienen de convertir todos, como se lo tiene prometido» (*ibid.*, p. 161).

³⁰ *Ibid.*, pp. 48, 237. Il testimone, il vicerettore Antonio de León, spiegò che «para comunicar este misterio de que va hablando, le parece, piden no sabe qué disposición en los discípulos; [...] se dice que no es aquello para todos sino para algunos que tienen el aparejo que ellos piden». La questione ritorna anche in altre deposizioni: cfr. ad esempio quella di Pedro de Santa María, *ibid.*, p. 93.

³¹ *Ibid.*, p. 50.

³² Riporto la testimonianza raccolta da JULIÁN ZARCO CUEVAS, *Historia de los varios sucesos y de las cosas notables que han acaecido en España desde el año 1584 hasta el 1603, escrita por fray Jerónimo de Sepúlveda, el Tuerto, monje jerónimo de San Lorenzo del Escorial*, in *Documentos para la historia del monasterio del Escorial*, vol. IV, Madrid, 1924, p. 337; riprendo la citazione da ANDRÉS, *Proceso inquisitorial*, p. 21.

³³ Fu Américo Castro il primo a notare la non consequenzialità di Sigüenza tra opere come la *Vida de san Jerónimo* e l'inedita *Historia del rey de los reyes*, in cui rilevava accenti pro-

ra vocazione monastica che lo porterà a un feroce attacco all'umanista olandese e al suo «monachus non est pietas»; a trovare un filo conduttore tra un'opera come la *Historia del rey de los reyes*, in cui Sigüenza si scagliava con violenza contro la teologia scolastica e il cernimonialismo eccessivo e riportava ampissimi stralci del testo sacro in castigliano, e trattati quali la *Instrucción de maestros*, *escuela de novicios* o diverse composizioni devote e villancicos, in cui invece ribadiva la sua profonda e sentita appartenenza all'ordine, anche nei suoi aspetti più formalistici.³⁴ Credo che la categoria di erasmismo, ampiamente usata – e abusata – nella storia della spiritualità spagnola davvero non possa valere per il caso particolare di José de Sigüenza – un caso, non unico, in cui uno spirito particolare di José de Sigüenza viene coniugato all'interno di una forte e mai discussa vocazione monastica – e che proprio il rapporto con Arias Montano e con il suo supposto familismo possa fornire una chiave di lettura anche per opere apparentemente più tradizionali come la *Historia de la orden de san Jerónimo*.

Del resto, proprio in una storia come questa le tradizionali categorie interpretative scivolano e si confondono, come nel paradosso di una vena di familismo nel forte spiritualismo di alcuni geronimiani dell'Escorial, nella presenza di frammenti eretici nel tempio di Filippo II e della Controriforma spagnola. Siamo di fronte a personaggi che si vedono costretti o che semplicemente decidono di far rientrare suggestioni eretiche in quadri ortodossi. Emblematica in questo senso è la traiettoria di Benito Arias Montano, figlio di un notaio del Sant'Uffizio, educato nella Siviglia eterodossa di Juan Gil e di Costantino Ponce de la Fuente e decisamente attratto dai sermoni dei due eretici spagnoli e dalle loro certezze di salvezza e di illuminazione individuale; poi teologo a Trento e rappresentante del re di Spagna nelle Fiandre e nell'Impresa della *Biblia regia* ma anche illuminato membro del circolo spirituale di Plantin; bibliotecario di Filippo II, oltre che deciso censore delle opere di Nicolaes nell'Indice del 1570 ed accanito lettore di Hiel

fondamente erasmiani; cfr. Ambusco Castro, *Erasmus en tiempo de Cervantes*, «Revista de filología española», XVIII, 1931, pp. 329-389, che taccia il geronimiano di insincerità nelle sue opere a stampa. Sull'«erasmismo», meglio sarebbe dire sul forte anti-scolasticismo di un'opera come la *Historia del rey de los reyes* ha insistito anche Marcet Barailon, *Erasmus y España*, México-Buenos Aires, 1966, pp. 743-749, concludendo idealmente su Sigüenza e su fray Lucas de Alajó, discepolo di Arias Montano e successore di quest'ultimo e di Sigüenza come bibliotecario dell'Escorial, la sua vastissima panoramica sull'«erasmismo spagnolo».

³⁴ Su questo punto rimando anche alle osservazioni di Michele Orvau, *La «Historia de la orden de san Jerónimo» del padre Sigüenza: fra spiritualismo e Controriforma*, «Critica storica», XXXV, 1988, pp. 547-586, in particolare pp. 571-573.

entro le mura dell'Escorial. Proprio la straordinaria e forzata abilità di questi personaggi farà in modo che la loro presunta eterodossia o ortodossia venga vivacemente discussa ancora oggi dagli interpreti.³⁵ Fu un'abilità e una capacità di cui Sigüenza, seguendo il maestro, diede grande prova nel suo processo inquisitoriale, riuscendo ad esempio a far rientrare proposizioni teoricamente eretiche e di stampo latitudinario, quale quella di una salvezza estesa ad ogni uomo entro i canoni accettati della dottrina di san Tommaso e della sua dottrina della «fides implicita».³⁶ Il suo processo si chiuse, caso piuttosto raro, con una piena assoluzione, grazie alle capacità difensive dell'imputato e soprattutto all'indiretto intervento di Filippo II. Sigüenza fu invitato alla cautela ma fu ben lungi dall'abbandonare le sue convinzioni, riprendendole spesso nelle sue opere successive.

Suppletore e poi successore di Arias Montano come bibliotecario, dal 1594 era stato incaricato di scrivere la storia dell'ordine geronimiano.³⁷ Era la prima storia ufficiale di quell'ordine peculiarmente spagnolo, nato nel 1373 attorno a un gruppo di spirituali francescani e al calisma di un fraticello italiano e prosperato per tutto il Quattrocento fino a diventare uno degli ordini più ricchi e più importanti di Spagna. Una storia difficile, per sua stessa ammissione, mai tentata prima, che

³⁵ Si veda *supra*, nota 1, per la vivace discussione sull'ortodossia di Arias Montano sorta dopo la traduzione spagnola del testo di Rickers e per la polemica tra Hamilton e Domenech sugli elementi anomali di un testo come il *Dictatum christianum*, testo che tra l'altro ebbe una notevolissima circolazione non solo nei territori fiamminghi, per la cui retica pacificazione era stato pensato, ma anche nella penisola iberica. Fu lo stesso Arias Montano a ricordare in una lettera del 1° novembre 1599 che quella sorta di catechismo «largito era molto richiesto da libri e monasteri perché «hay algunas iglesias en las que para ser admitidos en las ordenes sagradas se obliga a los aspirantes a superar un examen de conocimientos de la lengua latina y de la doctrina de la piedad a partir de este mismo librito» (Arias Montano, *Correspondencia*, 1° novembre 1599).

³⁶ Andrés, *Proceso inquisitorial*, pp. 159-160, la censura è a p. 200.

³⁷ Sulla *Historia de la orden de San Cerninio* cfr. l'introduzione di Juan Catalina García a José de Sigüenza, *Historia de la orden de san Cerninio*, Madrid, 1907; Lorenzo Rubio González, *Valores literarios del padre Sigüenza*, Valladolid, 1976; Orvau, *La «Historia de la orden de San Cerninio*, Reading the Escorial Library: fray José de Sigüenza and the Culture of golden-age Spain, in *Culture and Society in Habsburg Spain*, Studies presented to R. Southworth, Colin Thompson, London, 2001, pp. 79-93. Ho analizzato le complesse critiche che affiorano tra le pagine della *Historia de la orden de san Cerninio* all'inquisizione spagnola e la particolare revisione storiografica di Sigüenza degli anni tra il 1460 e la nascita del tribunale della fede nel mio *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi orfani (1460-1598)*, Roma, 2003, pp. 1-25 e *passim*. Recentemente l'opera è stata ristampata dalla Junta de Castilla y León con uno studio preliminare di Francisco Campos y Fernández de Sevilla: José de Sigüenza, *Historia de la orden de san Jerónimo*, Valladolid, 2000. Le citazioni vengono riprese da quest'ultima edizione.

Sigüenza si avviava a scrivere utilizzando documenti raccolti all'interno dei monasteri, atti dei capitoli, ma anche importanti scritti teologici dimenticati.³⁸ Nel Quattrocento dei suoi geronimiani Sigüenza sapeva ritrovare gli insegnamenti del maestro Arias Montano, il biblismo e l'attenzione alla Scrittura, l'importanza delle versioni ebraiche, forse anche echi lontani delle dottrine pacifiste fiamminghe, atteggiamenti di tolleranza e tentativi di conciliazione. La *Historia de la orden de san Jerónimo* era popolata di monaci chiusi nelle proprie celle a studiare la Bibbia, di convertiti dall'ebraismo intenti a leggere le Scritture e a comparare vecchia e nuova Legge, interpretazioni cristiane e glosse talmudiche. Come l'ex-rabbino Pedro de Madrid, che superava in cultura biblica molti teologi dell'epoca³⁹ o come il nuovo convertito Pedro Valentín che Sigüenza volle ritrarre in un'agiografia, non senza sottolineare come la sua santità di neofito superasse quella di molti «cristiani vecchi».⁴⁰

Lo sguardo di Sigüenza al Quattrocento spagnolo e alle esperienze che avevano segnato la storia del suo ordine era uno sguardo ammirato, quasi stupito. Così nel riproporre un personaggio centrale della storia politica e religiosa del Quattrocento spagnolo, il generale geronimiano Alonso de Oropesa, come se volesse invitare il lettore a riflettere su figure e opere dimenticate, egli ammetteva:⁴¹

Yo confieso que no entendi que en aquel tiempo en que vivia el padre fray Alonso de Oropesa, avia tan buen gusto de letras, ni se tenia tanta noticia no digo de Escritura santa (que es todo lo que un hombre puede en linage de letras desear en esta vida) mas ni aun de lecion de santos ni de concilios, y de otros buenos autores, hasta que ley algunas obras del padre fray Alonso de Oropesa general, donde halle tanta noticia de todo esto que no dudare en ponerle con los muy buenos deste tiempo. Desta manera entiendo que avia otros muchos en otras religiones de España, cuyas obras estaran sepultadas en essas librerias, pues en publico vemos quan poco ha salido que pueda leerse sin asco.

Per aggiungere poi, riprendendo atteggiamenti che erano già stati oggetto di accuse nel suo processo:⁴²

³⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 54.

³⁹ *Ibid.*, vol. II, p. 194.

⁴⁰ *Ibid.*, vol. I, pp. 512-514.

⁴¹ *Ibid.*, vol. I, pp. 435-436.

⁴² *Ibid.*, vol. I, p. 428. La centralità dello studio della sacra Scrittura era, secondo Sigüenza, consegnato anche alla lezione pittorica degli affreschi della biblioteca dell'Escorial: «Con el dedo de la mano derecha les muestra la teología, un libro que es la santa Escritura, para decirles que en aquello han de emplear el gran talento que les dio el cielo, para que con la

Su lecion y meditacion continua era la ley del Señor. Echado he de ver, que cuando los religiosos se dieron a la lecion de la santa Escritura con mas cuidado, florecieron en cantidad mucho mas que agora; y era una cantidad maciza. En estos tiempos en que bullen tantos librillos y se dan mas a lecion dellos, no parece tanto fruto, porque aunque sean buenos y santos, son al fin arroyos, y no se beve agua tan pura ni tan clara, ni tienen dentro la fuerça que trae consigo la palabra divina, que toca el vivo del corazon.

Nel processo inquisitoriale Sigüenza esplicitò la sua avversione per i libretti di devozione facendo riferimento a due *best sellers* della letteratura spirituale spagnola quali Luis de Granada e Teresa d'Avila. La grande stagione del biblismo quattrocentesco spagnolo e gli audaci tentativi di riprendere terreno in un campo in cui la Spagna era stata all'avanguardia dal Quattrocento a Cisneros, che nell'ultimo quarto del Cinquecento si erano ripetuti da Salamanca ad Anversa, si intrecciavano così compiutamente, quasi a indicare il difficile percorso entro cui si sarebbe dovuta incanalare la parte migliore della spiritualità spagnola.

Ma il Quattrocento di Sigüenza non era stato solo un Quattrocento spirituale, specchio delle inquietudini e delle speranze del gruppo raccolto attorno ad Arias Montano. Il suo intenso spiritualismo, la convinzione paolina e profondamente valdesiana che la storia umana è storia di martiri e di soprusi sapeva gettare ombre inquietanti sulla Spagna dell'Inquisizione, quella che Sigüenza nel suo processo aveva potuto conoscere così bene. Nel 1598 l'inquisitore Luis de Páramo aveva dato alle stampe il suo *De origine et progressu sanctae Inquisitionis*. Era un'opera ambiziosa, la prima a dare legittimazione storiografica all'ormai centenario tribunale della fede. L'intera storia dell'umanità era riletta *sub specie Inquisitionis*. Così nella sesta *actas* dell'uomo la complessa storia castigliana quattrocentesca si affrettava verso l'unica soluzione possibile del problema converso, l'Inquisizione, e si apriva al secolo d'oro dell'Inquisizione spagnola, il Cinquecento. Il Quattrocento di Luis de Páramo era storia nota, un anello in più della lunga catena provvidenziale che portava alla nascita dell'Inquisizione spagnola. Nel disegnare il suo Quattrocento spagnolo Páramo riprendeva i primi trattati a favore della nascita di un'Inquisizione di Stato per sconfiggere l'eresia giudaizzante, quale quello di Alonso de Espina e le diverse ricostruzioni cinquecentesche che avevano ormai consolidato l'immagine di un periodo di confusione e di anarchia terminato con l'ascesa al trono dei re cattolici

doctrina que de allí aprendieren esfuerçen y defiendan la verdad de la fe christiana, y alumbren a los mortales para el camino del cielo» (*ibid.*).

invece di ribaltare radicalmente la prospettiva che si era imposta con Paramo e che aveva avuto notevole fortuna nel corso del Cinquecento. La nascita dell'Inquisizione spagnola diventava così nella sua storia quattrocentesca un inciso, una parentesi. Sigüenza relegava uno degli avvenimenti capitali della storia quattrocentesca a poche righe. Approfondendo di un accenno al domenicano fray Tomas de Torquemada, scriveva che «por medio de este excelente varon y de estos santos reyes quiso Dios que huviesse la fe tan sin sospecha ni manzila en España». E subito aggiungeva: «Pluguiera al cielo que ansi resuscitaran otros que hizieran otra nueva Inquisición contra los que no tienen caridad, para que asi estuviera la fe tan viva como limpia».⁴⁷

Era l'unico riferimento alla nascita dell'Inquisizione spagnola. Due righe che si perdevano tra le più di mille pagine dedicate al Quattrocento geronimiano, che venivano immediatamente controbilanciate dalla speranza, ironica ma anche estremamente allusiva alla luce delle possibili influenze famuliste, di un'Inquisizione contro coloro che nella ricerca di una fede «limpia» avevano perso di vista il centro della vita cristiana, la carità. Dove l'insistere sull'ossessione della «limpieza» della fede era evidente ed esplicito riferimento a quegli *estatutos de limpieza* che, come metteva in evidenza il suo processo inquisitoriale, Sigüenza aveva più volte condannato. Ripercorreva invece con ben altro interesse, allargando l'argomento a un intero capitolo, infarcendolo con documenti e lettere trovate nei monasteri di san Girolamo, le diverse altre strade percorse nel corso del Quattrocento, spesso da importanti membri dell'ordine geronimiano come Alonso de Oropeza, per trovare sobriamente contro il dilagare dell'eresia giudaizzante, ma anche contro le lotte tra vecchi e nuovi cristiani. E inseriva nella parte agiografica dell'opera parole indignate su quanto e come l'ultima di quelle soluzioni, l'Inquisizione spagnola, avversata da importanti membri dell'ordine di san Girolamo come Hernando de Talavera, avesse spesso funzionato. Così ad esempio nelle pagine dedicate a fray Diego de Madrid, monaco coinvolto nei primi processi inquisitoriali contro i geronimiani, fatto segno di accuse false e poi riabilitato,⁴⁸ o nella lunga biografia del martire geronimiano più conosciuto nella storia dell'Inquisizione spagnola, il primo arcivescovo di Granada fray Her-

e con la nascita dell'Inquisizione spagnola. Ma spostava l'attenzione su alcuni scandalosi processi, a suo dire ingiustamente dimenticati, di cui «mai si era letto nelle opere di storia», che avrebbero potuto dimostrare quanto l'eresia giudaizzante si fosse estesa anche all'interno degli ordini religiosi e quanto, allora, fosse stata importante la nascita dell'Inquisizione: i processi che dal 1485 avevano coinvolto la comunità conversa di Guadalupe e il monastero geronimiano.⁴⁹ Citava la *Historia de los milagros de Guadalupe* di Gabriel de Talavera, uscita nel 1597, ma non esitava a richiamare come autorità principale fray Diego de Yepes, monaco dell'Escorial e principale accusatore di Sigüenza nel suo processo inquisitoriale. Era stato Yepes — predicatore reale eclissato dalle capacità di Sigüenza e confessore di Teresa d'Avila — a richiamare l'attenzione di Paramo sull'esistenza di quei processi, tanto da essere apertamente citato e ringraziato nel testo, negli stessi anni in cui l'odiato Sigüenza stava lavorando alla sua *Historia de la orden de san Jerónimo*.⁵⁰ Sui processi che avevano coinvolto alcuni *conversos* geronimiani tra il 1485 e il 1490 Sigüenza glissava abilmente, così come faceva per il processo che allora aveva fatto più scalpore, quello al priore geronimiano fray Garcia de Zapata, diventato nelle riletture dell'arcivescovo di Toledo Silíceo e del giurista-inquisitore Diego de Simancas il simbolo del pericolo di giudaismo negli ordini religiosi. L'analisi di alcuni processi superstiti ai monaci geronimiani ha dimostrato come molti di questi, tra cui quello al priore Zapata, successivamente impugnati e invalidati fossero stati costruiti su accuse false.⁵¹

Senza entrare nel vivo della polemica, Sigüenza scriveva esplicitamente di aver deciso di tacere sui processi ai geronimiani.⁵² Sceglieva

⁴⁷ Luis de Paramo, *De origine et progressu officii sanctae inquisitionis*, Martini, 1598, I, II, cap. II, par. 8, p. 138. Sui famosi processi di Guadalupe cfr. Fidel Fita, *La Inquisición en Guadalupe*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», XXXIII (1893), pp. 283-352; Albert A. Sicron, *Claustrine Judaism in the Hieronymite Monastery of Nuestra Señora de Guadalupe*, in *Studies in honour of M.J. Benardete*, ed. L.A. Langnas e B. Sholod, New York, 1965, pp. 89-125 e *ib.*, *El caso del judaizante jerónimo fray Diego de Martiarena*, in *Homenaje a Rodríguez-Morillo*, t. II, Madrid, Castilla 1966, pp. 227-233. Per un'analisi e una bibliografia più dettagliata cfr. Pastore, *Il vangelo e la spada*, pp. 41-52.

⁴⁸ Luis de Paramo, *De origine et progressu*, p. 138. Sulla sostanziale diversità di vedute di Yepes e Sigüenza e sulla loro rivalità si basa il processo inquisitoriale contro quest'ultimo: cfr. Andrés, *Proceso inquisitorial*, pp. 25-26.

⁴⁹ Ho analizzato la leggenda storiografica legata ai processi dei geronimiani e in particolare a quello dell'ex-priore del convento di La Sisia nel mio *Nascita e fortuna di una leggenda antijudaica: fray Garcia de Zapata e le origini dell'Inquisizione di Toledo* in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei*, Roma, 2003, pp. 65-104.

⁵⁰ Sigüenza, *Historia de la orden*, vol. II, p. 48. Su questo suo strano silenzio si era interrogato anche Barvillon, *Ensayo y España*, p. 61, nota 31. «No habrá echado un púdicco velo

nando de Talavera, il cui processo inquisitoriale aveva suscitato scalpore e viva indignazione.⁴⁹

Sotto la sua penna elegante e nelle sue lucide analisi il Quattrocento diventava così un secolo nuovo, lontano dagli stereotipi comuni, un secolo di libertà e di aperture, di utopie diffuse ma destinate a fallire. Non era il secolo di Páramo e degli apologeti dell'Inquisizione, non era il secolo buio dei cronisti dei re cattolici, dominato da violenze, anarchia, guerra civile, destinato a rischiararsi solo con l'avvento messianico di Isabella e Ferdinando. Era un secolo tutto da scoprire, che le cronache sepolte nelle biblioteche dei geronimiani, grandi protagonisti della storia politica e religiosa quattrocentesca, potevano illuminare con una luce nuova, facendo balenare possibilità sepolte da decenni di conformismo inquisitoriale. Nel ritmo ordinato e rassicurante di una devota storia dell'ordine, scandito da congregazioni generali e fondazioni di conventi, tra le moltissime storie di asceti e santi, Sigüenza riusciva a far emergere una Spagna diversa, dove l'ossessione per la «limpieza» della fede ancora non aveva del tutto soffocato la «vera carità», dove vecchi e nuovi convertiti contribuivano allo studio del testo sacro e l'unica forma di meditazione ammessa era quella sulle Scritture, dove, soprattutto, il famigerato tribunale della fede ancora non trovava corso.

Il processo di rilettura di un secolo si spingeva perfino a ridisegnare con nuove acquisizioni e interpretazioni anche l'altro nodo fondamentale del Quattrocento spagnolo: la discussa successione a Enrico IV Trastámara. Sono note le divergenze tra i due cronisti di corte dell'epoca di Enrico IV, Diego Enríquez del Castillo e Alonso de Palencia, il primo a favore e l'altro decisamente contro il sovrano;⁵⁰ e noti sono anche i fortunati tentativi dei cronisti e storiografi dei re cattolici di far attecchire, con un'attenta opera di propaganda, la leggenda nera di un sovrano inetto e dissoluto, vissuto ai margini della Chiesa cattolica,

⁴⁹ La biografia di Talavera, è *ibid.*, vol. II, pp. 313-354; cfr. pp. 338-339, la descrizione del processo inquisitoriale.

⁵⁰ ALFONSO DE PALENCIA, *Crónica de Enrique IV*, ed. Antonio Paz y Melia, Madrid, 1973, sul quale si vedano i classici studi di ANTONIO PAZ Y MELIA, *El cronista Alonso de Palencia*, Madrid, 1914, e di ROBERT BRIAN TATE, *Alfonso de Palencia y los preceptos de la historiografía*, in *Academia literaria renacentista III. Nebrija*, ed. Victor García de la Concha, Salamanca, 1981, e *ib.*, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, 1970. Recente è l'edizione di DIEGO ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, ed. Aureliano Sánchez Martín, Valladolid, 1994. Sul problema delle cronache di Enrico IV cfr. anche JUAN TORRES FUENTES, *Estudios sobre la «Crónica de Enrique IV» del doctor Galindez de Carvajal*, Murcia, 1946; MARÍA PILAR SÁNCHEZ PARRA, *Crónica anónima de Enrique IV de Castilla (1454-1474)*, Madrid, 1991; e ROBERT BRIAN TATE, *El cronista real castellano durante el siglo Quince*, in *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, voll. 3, Madrid, 1986, vol. III, pp. 659-668.

incapace di governare la Castiglia e di dare con la sua impotenza e le sue passioni omosessuali un legittimo erede al paese. Palencia e gli storiografi dei re cattolici con lui avevano descritto le ultime ore di Enrico IV come il degno finale di quella vita. Una morte improvvisa, che gli aveva tolto ogni possibilità di riconciliazione con la Chiesa, lo aveva reso irriconoscibile nei tratti, in uno stato quasi bestiale che gli impediva di proferire parola e soprattutto di fare testamento. Palencia ricordava ad esempio che Enrico IV si era trovato ad affrontare la morte vestito alla «morisca», con una lunga tunica e un paio di stivaletti, e che malgrado tutto «ni pidió los sacramentos cómo católico, ni se acordó de hacer testamento o codicilo, según universal costumbre», rimanendo muto di fronte agli ammonimenti del geronimiano che era arrivato a confortarlo. Scriveva che, dopo le ultime parole con cui aveva inaccettabilmente dichiarato la figlia Giovanna legittima erede, il monaco di san Girolamo lo aveva ammonito a «que no dejase al morir, por ocultar la verdad, entregados a la desolación los dilatados reinos de qué iba á dependerse», ricordando «las dudas de los españoles sobre la legitimidad de doña Juana»,⁵¹ ma che tutto era stato vano.

Sigüenza non poteva non dar conto di quelle voci, diventate — attraverso gli storici di corte — memoria vincente della successione castigliana. Così iniziava raccontando quanto da Palencia a Pulgar a Zurita era entrato ormai nella storiografia ufficiale. Ma poi aggiungeva sorprendentemente:⁵²

Ansi cuentan los mas el triste fin de nuestro Henrique III. Sin testamento, sin confession, sin sacramentos, vestido y calçado, no sabemos donde yria: que lastima si ansi fue. Otros dicen (inclinome a creellos de mejor gana) que el rey se confesó con el prior fray Pedro de Mazuela una hora larga, y que acabada la confession le dixo mirasse mucho como disponia su alma en las cosas del testamento y declaracion de legitimo successor de sus reynos. [...] Que a todo esto respondio el rey con mucho sossiego, que dexava por sus testamentarios al cardenal de España, al duque de Arevalo, marques de Villena y conde de Bena-vente, [...] y que nombrava por su heredera a la doña Juana, llamandola su hija. Parece ser esto lo mas llegado a verdad, pues se halló despues el testamento del rey, hecho ante Iuan de Oviedo que era entre sus secretarios el mas privado. Escondiolo por entonces, dandolo a un clérigo de Madrid amigo suyo.

⁵¹ PALENCIA, *Crónica de Enrique IV*, vol. III, p. 300.

⁵² SIGÜENZA, *Historia de la orden*, vol. II, p. 20. Sigüenza rettificava subito dopo che l'ultimo testamento di Enrico IV fu nascosto dal segretario Juan de Ovando «por ver tan aviessa determinacion y tan contraria a lo que el rey avia declarado y jurado en favor de su hermana y legitima sucesora destos reynos, nuestra reyna doña Ysabel», il che nulla toglieva alla forza dell'argomentazione precedente.

il condannarli e con il proporre una nuova riforma.⁵⁶ Nella sua *defensa* riprendeva e discuteva uno dei primi trattati geronimiani contro gli *estatutos de limpieza*, quello quattrocentesco di Alonso de Oropesa,⁵⁷ di cui lo stesso Sigüenza aveva voluto inserire ampi stralci nella sua *Historia de la orden de san Jerónimo*, rendendolo quindi immediatamente fruibile.

Mi pare oltremodo significativo il fatto che ancora una volta la riscoperta del Quattrocento spagnolo e del suo sovrano più discusso, Enrico IV, si accompagnasse a una riflessione critica sugli *estatutos de limpieza* e sulle discriminazioni sociali nella Spagna ormai del *conde-duque* di Olivares. Sigüenza in un certo senso aveva fatto scuola: il meccanismo di cortocircuito, passato-presente, sembra in sostanza lo stesso che lo stonografo dell'ordine aveva così brillantemente offerto ai suoi lettori, e il Quattrocento, nscattato dal volontario oblio cui l'aveva costretto la stonografia ufficiale cinquecentesca, diventava specchio di idealità ingiustamente dimenticate, secolo libero e senza inquisizione strappato al luogo comune cui l'aveva obbligato la Spagna inquisitoriale.

Luis Cabrera de Córdoba, che nel 1619 scrisse una delle più note e apprezzate storie di Filippo II, volle apertamente polemizzare con Sigüenza e la sua storia geronimiana. I suoi strali si appuntarono sulle pagine della *Historia de la orden de san Jerónimo* dedicate alla sconfitta dell'invincibile armata. Allora Sigüenza aveva commentato con la consueta ironia le preghiere e le processioni organizzate in tutta la Spagna tanto da «far dire agli stranieri, burlandosi di noi, che l'armata di Spagna con le sue orazioni era salita in cielo», affermando non senza un certo sarcasmo che le anime che si sarebbero dovute guadagnare allora, quando il giorno di san Giovanni sembrava piuttosto la quaresima, erano certo più delle perdite dell'Armata. E aveva accompagnato queste pagine con lungo discorso sull'imperscrutabilità della volontà divina, ma anche sulla prontezza del nemico, sul caos e sulla mancanza di capacità che aveva caratterizzato gli spagnoli e sulla superbia punita di una Spagna che aveva caratterizzato gli spagnoli e sulla superbia punita di una Spagna che aveva decisamente sottovalutato pericoli e nemici.⁵⁸ Irritato dai

Cancellando dalle ultime ore di Enrico IV ogni tratto non solo di bestialità ma anche di diffonimità dall'ortodossia – scompaiono il vestito e gli stivali alla montca, mentre ricompaiono i sacramenti cristiani – agguingeva un particolare del tutto nuovo, quello del «testamento nascosto e affidato a un religioso di Madrid». Era un particolare di vitale importanza, che non compariva né nella *Cronica* di Enriquez del Castillo, fedele stonografo di Enrico IV, né in quella di Alonso de Palencia e dei cronisti del re cattolico, né tantomeno negli stonografi cinquecenteschi, da Jerónimo Zúñiga a Juan de Mariana,⁵⁹ e che era stato ripreso con ogni probabilità da fonti geronimiane. Con un elegante colpo di coda, Sigüenza riusciva a gettare più di un'ombra sulla trasparenza e sulla legittimità della successione di Isabella a scapito di Giovanna, che «todos llamavan a boca llena la Beltraneja»,⁶⁰ confermando ancora una volta la sua fortissima vocazione di indipendenza critica.

La riabilitazione di Enrico IV, che corre parallela a quella del Quattrocento spagnolo, fu significativamente ripresa da un altro geronimiano, Jerónimo de la Cruz che attorno al 1630 scrisse una *Historia del serenísimo rey don Henríque quarto*, rimasta manoscritta, in cui si proponeva di riscattare dall'infamia in cui la sua memoria era sprofondata. La cronaca, che seguiva esplicitamente quella quattrocentesca di Diego Enriquez del Castillo – e non quella più usata, apertamente favorevole al Re Cattolico, di Alonso de Palencia – rileggeva però con originalità il regno di Enrico IV e la difficile successione, riprendendo la scoperta documentaria di Sigüenza sul testamento nascosto di Enrico IV e facendolo tesoro dei nuovi documenti e delle nuove acquisizioni da lui offerte. Dedicava addirittura i quattro capitoli finali a una biografia di Giovanna, la mancata e legittima erede.⁶¹ Il geronimiano era autore anche di un discorso trattato, pubblicato a Zaragoza nel 1637, dal titolo *Defensa de los estatutos y nobleza españoles. Desiemo de los abusos y rigores de los informantes*, in cui sembrava voler difendere gli statuti di *limpieza de sangre* contro il trattato del domenicano Salicio ma finiva invece con

⁵⁶ Jerónimo de Zurita, *Anales de Aragón*, ed. Ángel Canellas López, Zaragoza, 1990, p. 63, che dice di riprendere la notizia da Hernando del Pulgar, citando però anche le versioni di Diego Enriquez del Castillo e Alonso de Palencia; Juan de Mariana, *Historia general de España*, in 10, *Obis*, voll. 2, Madrid, 1950, vol. II, p. 184, che però sfuma dicendo che, pur non lasciando alcun testamento, «hizo escribir algunas cosas a Juan de Oviedo».

⁵⁷ Sigüenza, *Historia de la orden*, I, «Beltraneja» era disprezzativo usato per indicare che il padre era il primo ministro di Enrico IV Beltrán de la Cueva.

⁵⁸ Per un'analisi della cronaca di Jerónimo de la Cruz rimando all'articolo di AMANCIO LAMANDREYA FERNÁNDEZ, *Una nueva crónica de Enrique IV. La «Historia del serenísimo rey don Henríque quarto» de fray Jerónimo de la Cruz*, «Bulicón hispanique», LXXXIV, 1982, pp. 24-40.

taglienti giudizi del monaco non meno che dalla sua predica, Cabrera de Córdoba additò ai suoi lettori quelle pagine come dimostrazione del fatto che «los ociosos con ordinaria inteligencia juzgan las acciones de los príncipes, no para loar lo que bien obran, sino vituperar lo que tienen por menos bueno y dan reglas para gobernar», e soprattutto che «los frailes no son buenos como historiadores sino de sus religiones»,⁵⁹ aggiungendo un velenoso inciso in cui denunciava il pessimo carattere di quel monaco tanto stimato, che non si lasciava nulla sulla penna e che faceva in modo che amici e nemici guardassero con insofferenza alla sua «natural autoridad y libertad excesiva».

La *Historia de la orden de san Jerónimo* è passata alla storia per il suo stile elegante e raffinato, per la prosa paragonata a quella di Cervantes e di Valdés,⁶⁰ per le acute letture critiche sulle allegorie di Bosch, pit-

ora fuese por descuido o por malicia ninguno. Entraron aquellos vasos tan grandes por un mar peligrosísimo, llevados del viento y de la poca prudencia, y al fin se perdió poco menos todo y la mejor armada que habían visto aquellos mares. Perdióse mucha y muy lucida gente, marineros, soldados, capitanes, muertos de sed en el agua, comidos de peces y sorbidos de las ondas, y perdióse la reputación de España, porque quedamos hechos risa de nuestros enemigos, viéndonos huir sin que nadie fuese tras nosotros».

⁵⁹ LUIS CABRERA DE CÓRDOBA, *Historia de Felipe II, rey de España*, voll. 3, ed. José Martínez Millán, Carlos Javier de Carlos Morales, Valladolid, 1998, vol. III, p. 1225: «Los ociosos con ordinaria inteligencia juzgan las acciones de los príncipes, no para loar lo que bien obran, sino vituperar lo que tienen por menos bueno y dan reglas para gobernar. [...] El padre fray Joseph de Sigüenza, prior que fue del real monasterio de San Lorenzo, insigne en todas letras y religión perfecta, en el segundo volumen de la *Historia de la orden de san Jerónimo* discurre sobre esta jornada sin tocarle y poco advertidamente, pues dice era tiempo sin sazón cuando partió la armada de La Coruña, siendo en el estío en que los golfos son puertos incierto, y poco el orden que llevó, siendo bien claro fueron los vasos grandísimos llevados del viento y de la poca prudencia; que se perdió casi toda, no siendo de cinco partes las dos, y lo más por no seguir su real capitana; que Dios abrió los ojos a la nación española para que se viese que el principio de sus açares nace de la soberbia, altivez y confianza de su valor y destreça, maña y poder; e chiudeva dopo avere difeso la bontà dell'impresa: «Por estos frailes no son buenos para historiadores sino de sus religiones, que conocen y comprenden, donde tiene lugar la aridez del sentir y decir y el meterse luego a predicar en cada columna, pero lo agrio de su oración del padre Joseph es tan proprio en él, que amigos y enemigos padecen por su natural autoridad y libertad excesiva».

⁶⁰ È il giudizio di MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1962, pp. 423-424, che invitava a leggere e a riscoprire «este grande y olvidado escritor, quizá el más perfecto de los prosistas españoles después de Juan de Valdés y Cervantes», e la sua *Historia de la orden de san Jerónimo* «bajo cuya mano los secos anales de una Orden religiosa, enteramente española, y no de la más historicas, se convierten en tela de oro». Giudizio condiviso da MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras completas*, vol. I, Madrid, 1966, p. 481, che considerava Sigüenza «uno de los más grandes escritores con que cuenta España», e riteneva la sua *Historia* «libre de las pedanterías estilísticas y lingüísticas del siglo XVII», «una de las obras en que más sereno, más llano, más comedido, más regocijo y más grave y más castizo discurre nuestro romance castellano», notando che nulla quanto il suo stile fosse vicino a quello dell'architettura del monastero: «Y a fe que penas se encontrará en castellano estilo que convenga al del Monasterio que el estilo literario de la obra del padre Sigüenza, obra que es una

tore amatissimo da Sigüenza e dallo stesso Filippo II,⁶¹ per l'ultima parte dedicata alla fondazione dell'Escorial e al suo grande sacerdote, Filippo II. Credo che meriti di essere studiata anche come opera di storia, e anche nella sua prima parte, non solo quindi negli improvvisi squarci aperti sulla Spagna del Cinquecento nelle più conosciute seconda e terza parte, che tanto avevano irritato lo storiografo di Filippo II, ma anche nella lunga sezione dedicata al dimenticato Quattrocento spagnolo. Proprio quella «storia di frati», con la straordinaria capacità del suo autore di trasformare una apparentemente pacata e devota storia di ordini in una critica e innovativa rilettura di storia spagnola, che sapeva cercare nuovi documenti su un passato ancora scomodo e coraggiosi spunti di polemica per il presente, dimostra quanto invece proprio quei «frailes», consapevolmente lontani dalla storiografia ufficiale, potessero essere «buenos historiadores».

especie de Escorial de nuestra literatura clásica — modelo de sencillez, de sobriedad, de majestad y de limpieza» (UNAMUNO, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid, 1975, pp. 52, 215).

⁶¹ Si vedano gli innovativi giudizi sulle sue allegorie e «disparates» in SIGÜENZA, *Historia de la orden*, vol. II, pp. 676-680.

SCRIVERE DI ALTRI PAESI: IL PORTOGALLO E LE FIANDRE
NELLOPERA DI GIROLAMO CONESTAGIO DE' FRANCHI

Membro di una famiglia «popolare» di cittadini genovesi del corpo dei «mercanti» di recente nobilitazione (1528) e ascrizione all'albergo de' Franchi,¹ Girolamo Conestagio compose le sue opere poetiche e soprattutto storiche nel pieno del periodo considerato da questo convegno di studi, in un arco temporale che si può collocare tra il 1578 e il primo decennio del XVII secolo. Storico longevo (nasce intorno al 1530 e muore tra il 1616 e 1618), è autore rimasto sullo sfondo probabilmente a causa dell'imponenza della trasformazione degli intenti e dei contenuti storiografici, di cui ampi e brillanti affreschi si sono avuti durante i proficui lavori di questi giorni. Una posizione defilata e una disattenzione della critica che non è condivisibile,² anche se forse resa comprensibile dalla tempeste dei contesti italiani ed europei e dalle ampie chiacchierate di pensiero e ampie strategie che ridefinivano il rapporto tra sacro e profano, tra laico e religioso, tra ragioni di Stato e confronto confessionale: «Nunc alia tempora, alii mores», appunto. Apparentemente a quel particolare ambiente di mercanti, facoltosi e colti, soprattutto itineranti, che si ritrovano e insaldano i loro legami costituendo comunità coese nelle principali piazze d'affari del mondo conosciuto,³ Con-

¹ Arturo Pacini, *I presupposti politici del «secolo dei genovesi»: la riforma del 1528*, «Atti della Società ligure di storia patria», n.s., xxx (civ), 1990, pp. 378-382, 390-396.

² Un tentativo lodevole di riconsiderazione del Conestagio è stato compiuto nella stesura della sua biografia da parte di MARISTELLA CAVANNA, *Conestagio (Conestagio) de' Franchi (Franchi), Girolamo*, in DBI, vol. XXVII, pp. 770-772.

³ JEAN ALBERT GORIS, *Études sur les colonies marchandes méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) à Anvers de 1488 à 1567*, Louvain, 1925; *Les Flandres et la culture espagnole et italienne*

stagio si presenta come una raffinata permanenza di un modo di scrivere di storia che sembra apparentemente non essere più accreditato per capire l'ordine dei mutamenti, le logiche dei nuovi scenari istituzionali e politici, il desiderio, o meglio la necessità, di operare scelte di campo, di rimuovere la complessità dei mutamenti e delle sfide. Ed è ancora alla sua biografia itinerante che bisogna rifarsi e ai suoi lunghi soggiorni nelle Fiandre (ad Anversa soprattutto)⁴ e quindi a Lisbona per capire le motivazioni ambientali di questa interessante testimonianza storiografica italiana, proiettata verso l'Europa e principalmente verso il bilancio del periodo filippino, affrontato in due occasioni cruciali nelle quali si manifestarono le iniziative politiche del monarca spagnolo. E sulla base della valutazione di questi eventi avviare una riflessione storica sulla natura di popoli dai destini diversi, esplicitare la responsabilità contemporanea, indicare paesi e popolazioni al tramonto o all'alba della storia nello scacchiere condizionato nelle cose, oltre che nelle immaginazioni, dalla potenza della Spagna.

Procedendo per ordine di composizione, inverso alla cronologia degli avvenimenti storici, intendo soffermarmi in primo luogo sulla storia *Dell'unione del regno di Portogallo alla corona di Castiglia*. La dedica contenuta nella sua prima edizione che vide la luce a Genova nel 1585 – quindi a ridosso del completamento dell'annessione avvenuta nella resa delle guarnigioni di Antonio Crato nell'isola di Terceira nel 1583 – fu rivolta alle massime autorità repubblicane.⁵ Conestagio riprende qui un tema caro alla sensibilità repubblicana di quegli anni. In essa, la palese inferiorità nei confronti della potenza spagnola, si risolve in un'affermazione che pone la storia come strumento principe dell'informazione politica. Uno strumento che non è fine a se stesso, sebbene non sia difficile individuare un'inclinazione spiccata al piacere privato della scrittura, ma che è ancora reminiscenza di uno spirito civile, di un'indipendenza di pensiero non del tutto esaurita né piegata al conformismo e al sensazionalismo. Come fu invece evidente già poco

dopo. Quando nel 1588, ad esempio, sul medesimo argomento verrà pubblicata un'opera di Giovanni Antonio Viperano (destinato l'anno successivo a divenire vescovo di Giovinazzo⁶ per nomina regia spagnola), dedicata al cardinale e arciduca d'Austria Alberto, all'epoca governatore del Portogallo, che costituisce un modello inequivocabile di letteratura storica appiattita sull'encomiastica politica di segno filoispanico.⁷

Egli si inserisce ancora nella tradizione di una riflessione sulla storia che intende gli avvenimenti e le situazioni storiche nel loro valore e nel loro contenuto, come prisma cognitivo non secondario dell'orgoglio, della difesa repubblicana e della sua amata Genova allo scopo «di conservare, e – più pateticamente – di aggrandire»⁸ nella consapevolezza del potere spagnolo, variabile imprescindibile del quadrante italiano e potenziale minaccia alla «libertà» dei cittadini. Una vigilanza perenne è infatti indispensabile data la sorte e il radicale cambiamento della mappa geopolitica italiana nel XVI secolo. Per superare l'angoscia aiuta allora l'efficacia della storia, fondamento dell'«arte» della salvaguardia delle proprie libertà che forse, secondo il Conestagio, non possono trovare sostegno e sicurezza soltanto nell'intraprendenza di una politica finanziaria pur destinata, dopo le crisi istituzionali e sociali del 1528 e del 1575, a segnare una grande stagione genovese.

Il caso portoghese è impressionante perché repentino, incontrollato, un universo in caduta libera, complici una serie di coincidenze che hanno consentito il dispiegamento della potenza filippina. In quattro anni raramente si erano visti «tanti e sì vari casi»⁹ che avrebbero dovuto ispirare responsabilità e saggezza di fronte alle tensioni fazionarie, alle proprie «corrutioni» del costume e della coesione, per imparare ad altrui spese la difficile arte della conservazione. È un sentire questo che avvicina molti principi della penisola, che si attaglia a quanti ritenevano di non voler abdicare al fondamento giuridico e storico della propria sovranità: a Genova si giocava sul crinale ambiguo del ruolo privilegia-

aux XVI^e et XVII^e siècles, a cura di Mercedes Blanco-Morel e Marie Françoise Piéjus, Lille, 1998.

⁴ Qui fece parte dei fondatori dell'Accademia dei Confusi, con Paolo e Pier Francesco Moneglia, Stefano Ambrogio Schiappalaria, Desiderio Bondinario e altri, con il nome di «Antonito». L'Accademia fu un punto di riferimento importante per gli italiani nelle Fiandre, anche per personaggi itineranti ed eterodossi come Pietro Bizzarri, sul quale cfr. MASSIMO FIRPO, *Pietro Bizzarri esule italiano del Cinquecento*, Torino, 1971, pp. 79 e sgg.

⁵ A mia conoscenza a questa edizione ne seguirono in Italia una seconda genovese (Bartoli, 1589), due veneziane (Ugolino, 1592; Rossi, 1642), una milanese (Bidelli, 1616) una fiorentina (Massi e Landi, 1642).

⁶ Giovanni Antonio Viperano, membro della Compagnia di Gesù, teologo, oratore e scrittore polimorfo, si recò in Spagna e fu cappellano regio prima di divenire vescovo del centro pugliese. Fu autore di diversi trattati, tra cui il *De ratione docendi* e il *De scribenda historia*, e di due brevi storie sulle guerre contro il Turco per il possesso di Malta, sulla Lega santa e la vittoria di Lepanto. Le sue opere furono tutte pubblicate in tre ponderosi volumi di *Opera* a Napoli nel 1607; cfr. ALESSIO NARBONE, *Bibliografia sicola sistematica*, voll. 4, Palermo, 1850-1855, ad vocem; LUIGI MARZIANI, *Storie della città di Giovinazzo*, vol. I, Bari, 1878, pp. 125 e sgg.

⁷ GIOVANNI ANTONIO VIPERANO, *De obtenta Portugalia a rege catholico Philippo historia*, Neapoli, 1588.

⁸ GIROLAMO CONESTAGIO, *Dell'unione del regno di Portogallo alla corona di Castiglia*, Genova, 1585, dedica (p. n.n.).

⁹ *Ibid.*

to di feudo dell'impero per muoversi sugli esigui spazi politici concessi dall'ingombrante presenza spagnola in Italia. E poi Venezia, l'antica nemica, la cui resistenza segretamente conforta alcuni ambienti genovesi. Infine la paradossale sintonia, non nei mezzi ma certamente nei fini, con l'energia di pontefici giuristi e di agguerriti ambienti romani post-conciliari, insofferenti agli atteggiamenti cesaristi e costruttori di teorie politiche che vanno immaginando poteri indiretti e limiti alle sovranità monarchiche e alle autorità secolari, che ipotizzano giudizi perentori sull'ortodossia dei comportamenti e sui doveri dei governanti, e sulla mitigazione del diritto del sovrano.

E tuttavia sotto una duplice prospettiva che bisogna accostarsi alla lettura dell'opera del Conestagio. Il libro ha infatti una doppia faccia: una tutta rivolta a una magistrale descrizione di quel regno, fondato più di quattrocento anni prima, che si era velocemente disgregato sotto i colpi della potenza spagnola. E l'altra invece, invisibile e sottofucata, rivolta all'Italia, alle sue inquietudini di fine secolo, dove non c'è forse da fidarsi più della stabilità e pacificazione, apprezzata da non pochi settori politici italiani, garantita dalla presunta prudenza e dalla moderazione di Filippo II e dei suoi rappresentanti. Scrivere del Portogallo è dunque scrivere di un altro paese e insieme un po' di se stessi e dei propri fantasmi in un'età complessa in cui l'esito degli scontri decisivi è ancora sconosciuto e imprevedibile: questo sembra essere un epigono e un'eredità della impetosa lucida storiografia della grande storiografia civile cinquecentesca italiana. Il risultato consiste in una solida analisi, senza possibili paragoni contemporanei — a mio parere — di eguale spessore, della crisi del Portogallo. Una nazione dall'identità appannata anche per l'impatto drammatico nella mentalità collettiva, dovuto principalmente al fallimento dell'impresa del Marocco e alla spazzatura del re Sebastiano nella battaglia dell'Alcázarquivir.¹⁰

La narrazione storica assume come punto di partenza un'immagine complessivamente positiva, seguendo lo schema consueto della descrizione geografica e strutturale del Portogallo: città popolate, buoni climi, commerci floridi, vitalità degli abitanti. Un Portogallo che dalla sua posizione in Europa e si specchia, prossimo a dilapidarsi, sul proprio successo e sulla propria ricchezza;¹¹ e una cecità di prospettiva, in-

¹⁰ Cfr. Yves-Marie BARRÉ, *Il re nascosto. Miti politici popolari nell'Europa moderna*, Torino, 1996, pp. 31-68; cfr. anche MICHAEL CURRAN, *Note sul sebastianismo portoghese al tempo di Filippo II*, «Studi storici», XL, 2000, pp. 451-470.

¹¹ CONESTAGIO, *Dell'unione del regno di Portogallo*, p. 3v.

tema a una società portoghese che ricorda di riflesso la precedente vicenda della disarticolazione del sistema italiano, del baratro delle «horrende guerre». Il resoconto si snoda attraverso un *exkurs* puntuale sulla brillantezza del Portogallo quattrocentesco e sul grande ruolo assoluto dagli ebrei espulsi e dai cristiani nuovi nel regno;¹² e ancora attraverso l'ammirazione per i traffici e nello stesso tempo attraverso la descrizione dei limiti del modello coloniale portoghese che, com'è noto, escludeva l'occupazione estensiva. Un modello comunque vincente in cui tutti si erano vergognosamente arricchiti per i commerci con l'Oriente e avevano finito per abdicare alla loro funzione più generale di civilizzatori. Tutte queste argomentazioni, forse di facile accoglimento nella mentalità e nella letteratura di origine mercantile, danno smalto alla tesi di fondo: prima della campagna d'Africa il Portogallo si trovava al culmine della fortuna e del benessere. Un'affermazione a cui fa però seguire la constatazione di una colpevole incapacità di gestire un impero sapientemente conquistato nel corso del XV secolo sulla base di conoscenze d'avanguardia, di tecniche e industrie navali d'eccezione, di coraggio: questo in sostanza è il peccato originale (e politico) di un popolo sedotto e illanguidito dalle mollezze e «delizie» dell'Asia.¹³

Le élites ne erano state fatalmente contaminate, in primo luogo il loro splendore e giovane re Sebastiano malgrado i tentativi di attivissimi gesuiti di controllare e plasmare la sua educazione. I quali non avevano saputo graduare i propri interventi antistituzionali e antimobiliari (molti cristiani nuovi che avevano fatto carriera) onde — a detta di Conestagio — «non solamente rimasero inutili e ridicoli»¹⁴ ma confermarono in

¹² Secondo Conestagio furono più di duecentomila: «Ve ne entrarono da ventimila casare di più di dieci persone l'una delle quali, spirato loro il tempo del partire, prima di metterlo ad effetto molti ve ne rimasero schiavi, e molti per non partirsene, o pur per non perder i beni, accettarono il batteismo. [...] Di modo che sotto nome di cristiani nuovi la più parte restarono in Portogallo sconosciuti per non portar segno, e mescolatisi di parentelle a forza di denari con de' nobili del regno procurarono di accitadinarsi. E se bene questa popolazione secondo legge di Stato non fu forse ben fatta per esser genti di sangue e di legge diversa che crescendo potevano far divisione imponente, sendo massime in tanto numero, diede nondimeno molta moneta alla corona» (*Ibid.*, p. 5v).

¹³ «Però i portoghese, stati avolti in gloriose imprese per più di quattrocento scesanta anni, piantate le loro croci sino all'estreme parti dell'Oriente dove non era quasi arrivato il nome delle deboli rive del mare, non hanno penetrato punto a dentro nella terra; anzi corrotti dalle delizie di quei popoli, arricchiti tutti con la mercatura, si sono dati a godere l'acquistato [...] e, convertite le rendite militari delle commende a dilicati usi, fatti otiosi, vani, arroghando a se stessi di quelli honori e di quelle certimonie che i fedeli cristiani sebbano a Iddio, stettero così gran pezzo, però in buona opinione degli huomini» (*Ibid.*, p. 7v).

¹⁴ *Ibid.*, p. 8r.

parecchi la convinzione che i poteri religioso e secolare dovessero rimanere distinti e che gli ecclesiastici non fossero capaci di governare. Attribuendo un valore paradigmatico al grave errore di valutazione dell'intraprendente Compagnia di Gesù che non era più riuscita a fermare, dopo averla incoraggiata, quella miscela di fiera cavalleresca e odio militante nei confronti dei «nemici di Cristo» del giovane re che, «nuditro fra donne, fra religiosi, fra piaceri e fra delitie aveva animo più bellicoso che se nelli esserciti fosse nato e allevato». ¹⁵ A ciò si aggiunge la considerazione di una colpevole insipienza pragmatica e commerciale: essa, con un tono quasi infastidito, viene indicata dal «mercante» Conestagio nel diletantismo nel valutare il disordine finanziario del Portogallo, nell'assenza di una personalità in grado di «ordinare le rendite e le spese» e, infine, nell'origine nobiliare di tutti i ministri economici e finanziari assunti a quegli incarichi, che più «per favore che per intelligenza (perché a nessuno altro modo si solea dar ufficio in quel regno) studiavano solamente per altre vie mantenersi in quel trono: e n'andassero pure i beni della Corona come si volessero». ¹⁶ E ancora la consapevolezza delle insormontabili difficoltà del reperimento delle risorse, dei tempi e dei modi necessari all'impresa: il re e i suoi favoriti erano lenti, incompetenti, inadeguati diplomaticamente e finanziariamente. Sin dall'inizio del libro nella mente dell'accorto uomo d'affari genovese, che riconosce la superiore abilità politica di Filippo II, si delineano dunque i contorni della follia politica e militare per una spedizione assurda e fallimentare. ¹⁷ Con disincanto, lo storico concludeva che nel giugno del 1578 il giovane ed euforico sovrano portoghese salpava «lasciando il suo regno esausto di denari, senza nobiltà, senza herede, in mano di poco amorevoli governatori». ¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, p. 9r.

¹⁶ *Ibid.*, p. 14v.

¹⁷ A lui faceva da contrappunto la preoccupazione diffusa dei partecipanti: «La partenza del re di Portogallo con la sua armata di Lisbona fu sì mesta che diede notabili segni d'infelice successo, perché non fu veduto in tanto numero di genti e di sì differenti qualità che si imbarcarono pur un uomo che ridesse, né che vi andasse con allegro viso contra quel che ne principii delle guerre suole avvenire; anzi tutti, quasi presaghi di rio successo, dovevansi di esser condotti contra lor voglia. Era in quel porto un sì funesto silentio che, in tutto il tempo che vi stette sì gran numero di navi, non fu mai sentito suono di pifaro né di tromba. La galea del re nel girare che fece alla partenza, trasportata dalla corrente, ruppe lo sperone incontrando in una nave fiaminga; et un turacciolo d'artiglieria sparata da terra amazò nello schifo uno de suoi marinari: onde se, come gli antichi facevano, dessimo noi fede agli augurii, questi pareano assai maligni» (*ibid.*, p. 25r).

¹⁸ *Ibid.*, p. 24r.

Conestagio pone subito il problema del Portogallo come nervo scoperto della politica europea, in cui primo mobile diviene ovviamente la successione del regno, all'ordine del giorno nelle cancellerie più importanti d'Europa, dall'Escorial a Roma, da Londra a Parigi. Dietro le quinte del problema dinastico si annidavano le vere questioni: l'eredità dell'impero coloniale, un'importante supporto logistico per il piano d'invasione dell'Inghilterra, il rafforzamento del già esteso potere filippino, la polemica sugli eccessi di cesarismo. Questo spiega l'insistenza del Conestagio nell'indicare puntigliosamente l'affollamento dei candidati. Egli, oltre ai principali pretendenti, — Filippo II e Antonio priore di Crato, figlio di Luigi fratello del cardinal Enrico, sulla legittimità dei quali ruota tutta la controversia — non manca di segnalare Ranuccio Farnese come figlio di Alessandro e Maria di Portogallo, figlia maggiore di Edoardo e sorella di Caterina sposata con Giovanni di Braganza. ¹⁹ Conestagio dimostra peraltro di non considerare così peregrina la candidatura Farnese, per la quale erano stati chiesti pareri e sostegno a illustri dottori dello Studio di Padova, ²⁰ e non è forse per caso che Alessandro Farnese, il padre, ebbe nell'ottobre del 1578 il governatorato nei Paesi Bassi con un'iniziativa reale dal sapore compensatorio. Così come a Lisbona, nonostante le remote possibilità, non era disprezzata da alcuni settori portoghesi la candidatura di Emanuele Filiberto, figliolo di Beatrice sorella minore della madre di Filippo II, in quanto dotato di un'abilità militare e di una spregiudicatezza in grado di scoraggiare il vicino spagnolo.

Duro invece il giudizio sul cardinal Enrico, sulla sua inadeguatezza a prendere in mano la situazione e nell'esercitare in modo troppo esplicito uno spirito vendicativo e impolitico verso i favoriti del defunto Sebastiano. Il vecchio e malandato re viene sottoposto a una pressione notevole sulla questione successoria, perché si decidesse al più presto, anche se gran parte delle proposte circolanti nella corte e tra i maggiori, ivi compresa quella di prendere moglie, erano insensate e andavano segretamente nella direzione di favorire Filippo. Tuttavia, ben più importante, secondo lo storico genovese, è testimoniare la forza del sentimento anticastigliano presente nelle posizioni «popolari» e dei sordi rancori che si annidavano in un paese prostrato, a causa del pagamento dei riscatti dei prigionieri e dell'imposizione di nuove tasse, e

¹⁹ Cfr. ANTONIO ERNESTO DENUNZIO, *Strategie diplomatiche e vicende dinastiche: le pretese dei Farnese nella successione al trono di Portogallo (1578-1580)*, in *Maria di Portogallo sposa di Alessandro Farnese, principessa di Parma e Piacenza dal 1565 al 1577*, a cura di Giuseppe Bertini, Parma, 2001, pp. 224-258.

²⁰ CONESTAGGIO, *Dell'unione del regno di Portogallo*, p. 69v.

stordito dalle funestre notizie marocchine.²² In verità, dopo aver illustrato le assai sbrigative ragioni spagnole sulla successione, la missione di Comestegio partecipava delle ragioni diverse di quanti non si facevano troppe illusioni, alla scomparsa di Enrico, sul destino della monarchia:²³

Temevano i più savi le forze del re cattolico vicine e quasi sempre apparecchiare, e se ben molti confidati nella modestia sua credevano che per morte di Arrigo egli dovesse star quieto ad aspettare la sentenza, nondimeno quelli che più esperti delle cose del mondo sapevano come il propagar regni non habbia termine né misura, come mai non si danno né si tolgono per sentenze di dottori, temevano più che gli altri.

Una passione analitica traspare nel descrivere le apparenti reticenze di Filippo II, impegnato con vigore nell'allestimento di un esercito fi- dato d'invasione, di pronto intervento e con una presenza ridotta di milizie straniere;²² e nel dipanare l'imbarazzo del re spagnolo nel con- testare il ruolo di mediazione proposto da Gregorio XIII, attraverso il nunzio Filippo Sega, per arrivare a una composizione pacifica tra Ma- drid e il re Enrico,²⁴ da un canto assertore dell'inevitabilità della succes-

21 Lo sgombramento collettivo di Lisbona del 14 agosto 1578, alla notizia dell'estro della battaglia, e dei giorni immediatamente seguenti, viene narrato con uno stile seducente. «Non era quasi persona alcuna in Lisbona che non fosse interessata in quella guerra: chi non vi aveva il figliuolo vi aveva il padre, una il marito, un altro il fratello. Quei mercatanti e quelli artefici che non vi avevano parenti, benché di questi molti ve gli havessero ancora, vi havevano i loro denari, che parte per guadagnarlo parte per non poter scusare che havessero fadai a nobili et a soldati, per la qual cosa tutti era un essere mischiati. [...] E come che le menti sbatute facilmente si volgono alla superstizione, così esse come molti degli huomini ancora non credevano ciò che si diceva, anzi sperando più di quello che si poteva sperare e confondendo più che non era da confondersi, avevano che si verificassero i mali e parenti esser morti, voleano pur che vi avessero, dovute lungo tempo aspergere andavano le nuove di chi era passato all'altra vita. Degli huomani molti si dolavano, altri maledicevano il re e coloro che gli havevan consentito andar in Africa: chi dava la colpa al re proprio, chi a favoriti suoi, chi al cardinale, chi alla Camera di Lisbona perchè non havevano impedita sì folle determinazione. Alcuni conoscevano il Portogallo esser giunto presso allo estremo, et insieme col lor male piangevano quello della patria» (ibid., pp. 477-480).

22 Ibid., pp. 714-724.

²⁷ Ad esempio la partecipazione italiana all'armamento, prevista inizialmente in movimenti della spartizione come i Colonna, Doria, Ginevri, Minicelli, Panfilii. Un opuscolo ricco di notizie soldati, fu assai inferiore, e alla fine vi si ritrovarono coinvolti membri di famiglie di vecchia tradizione spagnola, che aveva dovuto rinunciare a partire per il Portogallo come combattente, fissava la partecipazione delle truppe italiane in 461 effettivi. Cfr. FRANCESCO DIAZ, *Distorso et sommato della guerra di Portogallo et de snoi successi*, in *Successi della guerra di Portogallo*, Venezia, 1582, p. 5v.

²⁸ ACOSTINO BORRAMEO, *La Santa Sede y la candidatura de Felipe II al trono de Portugal*, in *Las Sociedades ibéricas y el mar y finales del siglo XVII*, Congreso Internacional, vol. V, Portugal y Plan-des, Madrid, 1998, pp. 41-57.

termini della convivenza e delle regole che avevano consentito un maggiore cosmopolitismo, una gestione sufficientemente autonoma dell'impero coloniale e, in modo inconfessato per molti, un rifugio meno soffocante e con maggiori opportunità.

Conestagio, capace di una scrittura affascinante nelle descrizioni dei conflitti e negli affreschi sociali, si sofferma sulla fisionomia e sull'umoralità dei sostenitori di Antonio Crato. Sottolinea, ad esempio, la comparsa di artigiani, marinai, neri africani, spretati, frati che abbandonavano i conventi per guidare manipoli di armati: e proprio l'eccessivo credito e ruolo attribuito da Antonio Crato a questi nuovi protagonisti fece sì che, ben presto, la migliore alleata dell'offensiva militare spagnola divenisse una diffusa insofferenza dell'ambiente cortigiano del re defunto e del funzionariato monarchico. Oppure segnala, come elemento non trascurabile, la simpatia che provocava negli strati più bassi la presunta origine popolare dello stesso Crato per parte di madre, a cui si rispondeva con argomenti tipicamente inquisitoriali circa il sospetto e le restrizioni che circondavano il mondo dei *conversos*.

Nella difesa dell'effimero regno di Antonio furono molti gli errori e i soprusi che gli alienarono progressivamente le simpatie di molti che pure avevano aderito alla sollevazione contro le truppe occupanti. A iniziare dagli accenti drammatici del racconto dell'assedio di Setúbal, in cui si obbligava la nobiltà locale a combattere contro i soldati del duca d'Alba e si stigmatizzava la natura fallimentare della strategia antoniana.²⁷ Un posto particolare tra gli avvenimenti della campagna militare

²⁷ «I ministri regii sendo huomini nuovi e mal inclinati, poco avezzi a comandare come che havessero la briglia sciolta con assoluta licenza, tiraneggiavano e con inaudito rigor volevano che ogni uno malgrado suo andasse a combattere. [...] Gli ordini barbari, i comandamenti che furono fatti nel sopra stare i pagamenti e le rendite, nell'obligar ogni uno a ridursi alla città e alla difesa aprendoli e saccheggiandoli le serrate case, furono infiniti. Tutto aspro, tutto rigoroso e tutto fatto da genti che con la ignoranza e la mala inclinazione a studio per haver causa di rubare facevano comandamenti inosservabili. Le croci degli ordini militari e spetialmente quella del titolo di cavalieri di Cristo, che già un pezzo erano state tenute in riputatione, furono in questo tempo date a diverse persone non meritevoli e oscure, qual per intercessione di uno, qual di un altro. I cristiani nuovi che non erano ammessi alle croci, al grado della nobiltà, né agli uffici regii, subito col favor di costui ascessero a tutti quei gradi che volevano ascendere, non tanto perché a molti haveva obbligo per haverlo aiutato in tempo delle sue necessità come perché si lasciava facilmente persuader da chi che sia. I schiavi neri, de' quali per esserne in Lisbona un numero grande son loro vietate l'armi, si trovarono in un punto tutti armati e quasi liberi, perché fu fatto comandamento che tutti quelli che volessero andar a servir in questa guerra sotto capitani pur negri assignati, potessero farlo contra la voglia de' loro patroni e senza pagarli; per la qual cosa radunatisi tutti i schiavi, e intendendo il comandamento reale a più favor loro di quello che egli era, scottendo il giogo lasciarono i signori loro, scorsero la città pigliando l'armi e cavalli per forza dove ne trovavano et facendo mille insolenze. La moneta fu stampata col nome

venne occupato dalla mobilitazione in difesa di Lisbona, città «tutta piena di negri, mistici e di villani», assediata dalle truppe filippine e in preda al caos, in cui «le persone quiete havean maggior paura del popolo che de nemici».²⁸ Scrive Conestagio a proposito:²⁹

I capitani particolari delle compagnie non havevano esperienza alcuna e mancavano talmente gli huomini che alcuni frati di san Francesco entrati fra le compagnie degli schiavi neri e della feccia della plebe, si erano fatti capitani, portando nell'una mano le croci nell'altra l'armi. E non è da lasciar a dietro come cosa insolita il romore ch'era ne' monasteri de' religiosi, i quali divisi in fattioni, sendo pochi gli inclinati a' castigliani, pochi i neutrali, erano infiniti quelli che volevano il dominio di Antonio, e per favorir la causa sua non fecero pochi disordini. Né più quieti erano i preti, molti de' quali lasciate le vesti sacerdotali erano usciti al campo armati.

Emerge ben presto un nuovo scenario fatto di sospetti, in cui Antonio finisce con l'isolarsi dagli abitanti e temere

che la città se gli ribellasse, con la sua totale rovina. Fidandosi di pochi, [egli] non seppe preveder d'altro rimedio che far continuamente stare alle porte della città e su l'armata di mare quantità di frati di diversi ordini, perché guardassero l'entrata insieme coi soldati e che tenessero le chiavi, confidando meritamente più di essi che de' capitani che vi erano, perché negli adunamenti e consigli de' Stati che alle volte si facevano si sentiva ne' religiosi più odio a' castigliani e più voglia di combattere che ne' secolari.³⁰

Poi in sequenza è la volta della resa di Coimbra, di Porto, di Ponte de Lima e di Viana.

Il discorso si trasferisce quindi su due aspetti in genere non sempre adeguatamente rappresentati tra i contemporanei: innanzitutto le modalità della normalizzazione filippina e dell'abilità del sovrano spagnolo, che si fermerà quasi due anni in Portogallo e partirà soltanto nel febbraio del 1583, nel neutralizzare le speranze della nobiltà portoghese di conservare ampi margini di autonomia.³¹ Oppure si sottolineava co-

di Antonio e smiuita più del quarto di quello che solea essere. Il patrimonio reale era dissipato, perché oltre ad haver cavato da tutti i tesoriери tutto quello che havea potuto, mise mano nelle gioie della corona» (*ibid.*, pp. 146r-147v).

²⁸ *Ibid.*, p. 163r.

²⁹ *Ibid.*, p. 162v.

³⁰ *Ibid.*, p. 169v. Secondo lo storico genovese i religiosi con i «marinari della più bassa plebe» erano i soli soggetti di cui il priore si fidasse (*ibid.*, p. 170r).

³¹ Al rientro in Spagna del monarca spagnolo, e insediato come governatore del Portogallo l'arciduca d'Austria cardinal Alberto, grande fu la delusione nel veder frustrate le spe-

me Filippo II avesse affermato senza esitazioni la sua autorità, mimetizzandolo sotto le sembianze di un perdono (dalle magie in realtà molto strette) una sostanziale e severa punizione; oppure individuando luoghi, come Coimbra³² dall'alto valore simbolico da minacciare apertamente e, infine, nel portare il suo progetto contro il parere dei francesi e del papa che alla fine accettò controvoiglia il fatto compiuto.³³ In secondo luogo, ci accompagnava attraverso il lungo decorso della opposizione armata antifilippina dopo la campagna del 1580-81 nelle isole Azzorre; e segnatamente nell'isola di Terceira la cui popolazione, al contrario di San Miguel, che aveva visto il suo vescovo schierarsi con Filippo II, aveva deciso per una difesa ad oltranza. Pagine e pagine si susseguono insomma a un universo veramente insolito, rischiarato da un'acuta e articolata lettura degli umori della società isolana. Così, ad esempio, riferisce sulle considerazioni emerse in un consiglio ad Angra, chiamato a pronunciarsi sulle offerte di pace degli invasori di Filippo II:³⁴

I ricchi riguardando all'utile particolare habebbero voluto ubidire perché, hanno detto le lor rendite tutte in formeniti, che si sogliono vender nel regno, non potevano in nessuna altra parte consumarli; ma sendo egli no pochi e non osavano dire il parer loro parlavano ambigualmente. I poveri, che quanto meno formenito usciva delle isole a tanto miglior mercato lo compravano e non importava lor nulla haver commercio in Portogallo, ad ogni modo volevano seguir la voce di Antonio. [...] Alcuni de' principali, a' quali pareva non essere compresi nel perdono, fecero danno alle cose del re perché disperati di ottenere mai, procuravano che la plebe non seguisse la voce sua; anzi che ella

ranze di riconoscimenti e incanti: «Il che — scriveva Conestagio — causò non piccolo sdegno a portoghesi, quali, pretendendo tener il regno diviso da quello di Castiglia, pareva loro che questo modo di governo che faceva il re di Madrid fosse più stretta unione di quello che essi volevano, aggiungendo il travaglio delle loro spedizioni rispetto alla lontananza della corte. Et accarecava non poco questo sdegno haver il re provveduto nel consiglio de' beni della corona, che dicono di Fazienda, due consiglieri di nazione castigliani, uno dottore et un mercatante, dicendo essere contra il decoro e contra il privilegio loro» (*Ibid.*, pp. 248v-249r).

³² Su istigazione di una parte della stessa nobiltà portoghese desiderosa di ingraziarsi Filippo II, venne venuti anche la chiusura dell'Università «a ragione di Stato, dicendo non essere cosa sicura in un regno novamente congiunto consentire una congregazione di tre o quattro mila giovani, quasi liberi della giurisdiction reale, anzi potersi dire un seminario d'alterazioni et una millia antoniana, facile a seguire qualsivoglia altro rubello naturale del regno. E che dall'ischiar questo danno ne seguirebbe un grande utile, che i portoghesi andrebbero a studiare nelle Università di Castiglia, donde passando il fervor della gioventù e domescandosi con castigliani comterrebbero a Portogallo più leali e più habili a gli uffici di amministrar giustitia che non erano» (*Ibid.*, 203r-203v).

³³ STEFANO ANDRETTA, *La curia romana e la questione portoghese (1578-1585)*, in *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, a cura di Carlo Ossola, Mercello Verga, Maria Antonietta Visciglia, Firenze, 2003, pp. 213-229.

³⁴ CONESTAGGIO, *Dell'unione del regno di Portogallo*, pp. 196r-196v.

peccasse contra Filippo di sorte che perdesse la speranza di poter mai ricostituirsi.

Oppure nell'osservare l'incoraggiamento del mito del ritorno di Sebastiano e della falsa notizia di un suo sbarco segreto a Terceira,³⁵ e gli sviluppi di una situazione religiosa totalmente fuori controllo.³⁶ Alla fine della parabola della resistenza portoghese vengono rammentati ancora una volta, scampolo di un'epopea nazionale mancata, l'inconsistenza di Antonio Crato e nello stesso tempo il scerpeggiare di sentimenti repressi di un regno ormai addomesticato e in apparenza quieto. Un regno annesso con la forza ove però a molti portoghesi, senza osare affermarlo pubblicamente, «non dispiaceva che l'Isola Terza facesse resistenza e che rimanesse alla devozione di Antonio e de' francesi».³⁷

L'opera *Delle guerre della Germania inferiore* nella prima edizione del 1614 è dedicata ad un valente uomo di legge, Ottavio Contardi, molto amico del Conestagio.³⁸ E ad esso e poi ai lettori si affida, come in un

³⁵ «Stando quelle genti in pensier facili ad imprimere in essi qualsivoglia cosa dalla più vile plebe, forse un fabro, il quale seguitato dalla turba facendosi indovino diceva che a dieci di marzo infallibilmente verrebbe il re Sebastiano a quella isola, e sendo poi arrivato quel giorno con grande aspettazione del popolo, comparve in alto mare un grande navilio la vista del quale alterò quelle genti di modo che, gridando il fabro quella esser la nave dove era il re, ogni uno come alla spiaggia a vederlo, quasi aspettando che Sebastiano sbarcasse. Ma nonostante che il navilio seguisse altro cammino senza accostarsi punto alla isola, non rimase però il popolo fuori della sua vana credenza. Anzi non manco chi disse la nave nello schifo haver mandati fuori tre uomini i quali erano entrati nel monastero di San Francisco, e volevano che fossero il re Sebastiano, Cristofforo di Tavora e il Xantfe. Et aveva che questa bugia potesse facilmente chiarsi, pure noi consentirono i peccati di quelle genti: anzi, entrando di uno in un altro dubbio, par che fossero destinati a star sospesi, perché i frati di San Francisco contra la sacerdotale verità, sentita la opinione del popolo che nel loro monastero habbessero il re, la fortificarono e diedero ad intendere esser vera; e per farla credere maggiormente, fingendo da una parte gran segreto dall'altra mostrando haver ospiti d'importanza, domandavano nascosamente, ma in modo che si sapesse, prestati letti di seta, vasi di argento et altre cose per servizio reale. Facevano anche fare de vesuti, tenevano le porte chiuse più del solito dicendo nelle prediche che lor darebbono non solamente uno ma due re naturali» (*Ibid.*, pp. 196v-197r).

³⁶ «Nelle cose di religione — scrive Conestagio — non stavano quelle genti molto salde perché, dalla libertà fatti insolenti, alcuni predicatori arroghandosi più autorità di quella che havevano promettevano assoluzioni e molte cose che non era lor lecito fare, dando segni di voler far una Chiesa a posta loro: e perché i padri gesuiti s'opponnevano a queste cose, o almeno non erano del medesimo parere, furono murati nel monastero» (*Ibid.*, pp. 197r-197v).

³⁷ *Ibid.*, p. 249r.

³⁸ Cfr. GIROLAMO CONESTAGGIO, *Historia delle guerre della Germania inferiore*, Venezia, 1614.

testamento e in tutte le edizioni successive, il compito di difenderla da attacchi che si considerano inevitabili, data la delicatezza della materia che concerne «l'ostinate guerre de' popoli dell'Alemagna bassa contra il re di Spagna lor signore». ³⁹ Essa è senz'altro da annoverare nei filoni critici della politica spagnola in Italia, soprattutto dopo la scomparsa di Filippo II e la difficile fase d'inizio secolo in cui la *pax Hispanica*, come progetto politico, iniziava a rivelare i suoi aspetti contraddittori. Molti si erano misurati nella descrizione di tali vicende, che evidentemente investivano una questione centrale nella valutazione dello scenario europeo e costituivano materia primaria delle politiche estere d'inizio secolo. Conestagio stesso è ben consapevole di far parte di una fitta schiera di autori italiani che si erano occupati della storia dei Paesi Bassi ⁴⁰ in quel tornante così delicato. Egli stesso aveva probabilmente attinto informazioni da opere, tra cui i *Commentarii* ⁴¹ e la ancor più celebre *Descrittione di tutti i Paesi Bassi* di Ludovico Guicciardini, anch'esso ben conosciuto dal gruppo genovese residente ad Anversa. ⁴² Anzi non è affatto escluso che egli si ponesse in una linea di continuità con esse, cercando di proseguire una riflessione sulla natura della rivolta con un maggiore distacco storiografico a cui non era nemmeno estraneo un effettivo attaccamento alle Fiandre, cioè ad un paese ormai da lui considerato d'elezione.

La sua uscita provocò una reazione vivacissima: l'opera venne posta all'Indice per essere sottoposta a *expurgatio*, il che di fatto ne impedì la

p. 1. Nella lettera scritta a Genova al Contardi il 28 dicembre 1610, egli annunciava la fine della sua opera «in questa mia ultima età, dopo lunga peregrinatione, nell'otio della patria a perfezione ridotta» (*ibid.*, p. n.n.).

³⁹ D'ora in poi per le citazioni testuali che seguono l'edizione di riferimento è quella più corretta: GIROLAMO CONESTAGGIO, *Historia delle guerre della Germania inferiore*, Leida, 1634, dedicata al signor Francesco Maria Oncia.

⁴⁰ Cfr. SILVIA MORETTI, *La trattatistica italiana e la guerra: il conflitto tra la Spagna e le Fiandre (1566-1609)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XX, 1994, pp. 129-164. Nel saggio si analizzano le opere di Giovanni Costa, Francesco Bocchi, Tommaso Campanella, Guido Bentivoglio, Cesare Campana, Francesco Lanario, Giuseppe Gosellini e altri, mentre curiosamente il Conestagio non è menzionato.

⁴¹ LODOVICO GUICCIARDINI, *Commentarii delle cose più memorabili seguite in Europa, specialmente in questi Paesi Bassi, dalla pace di Cambrai del 1529 insino a tutto l'anno 1560*, Venezia, 1565.

⁴² Prova ne sia il componimento poetico di un capo carismatico di quel gruppo di mercanti colti residenti ad Anversa, come Stefano Ambrogio Schiappalaria, animatore della colonia italiana ad Anversa, che celebrava l'opera di Guicciardini, dedicata a Filippo II e scritta «con penna d'oro in mano». Cfr. LODOVICO GUICCIARDINI, *Descrittione di tutti i Paesi Bassi altrimenti detti Germania inferiore*, Anversa, 1581, p. n.n. (nella stessa Anversa vi era stata una precedente edizione nel 1567).

diffusione in Spagna ⁴³ e *post mortem* si giunse a pubblicare un *pamphlet* di confutazione sotto lo pseudonimo di Adriano Stoperno. ⁴⁴ In tali *Avertimenti* si sviluppava a tutto campo un attacco propagandistico, di fattura assai maldestra, contro l'autore in quanto tale. Egli veniva giudicato inaffidabile e inautentico in tutta la sua produzione storica ma nello stesso tempo veniva indicato come soggetto meritevole di una risposta in quanto depositario di un notevole credito presso i contemporanei, in quanto «veniva a pregiudicare non poco alle ragioni del re cattolico, perché li suoi emuli, con la testimonianza di questo autore, condannavano le più importanti attioni, li neutrali s'inducevano a credergli e li amici, veggendo che si taceva, non picciola scontentezza n'havevano». ⁴⁵

Nell'introduzione si metteva in dubbio la paternità dell'opera sull'annessione spagnola che sarebbe stata concepita non dal Conestagio ma bensì dal nobile Juan da Silva, conte di Porto Alegre, ambasciatore di Filippo II poi ben presto estromesso dagli affari portoghesi. ⁴⁶ L'ipotesi – a nostro parere assolutamente infondata – era piuttosto il tentativo strumentale e approssimativo di demolizione della figura di Conestagio come storico, fuori dal coro nel rappresentare il calore propagandistico di una ripresa della lotta confessionale e politica ispano-imperiale

⁴³ Cfr. ANTONIO ZAPATA, *Novus Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Madrid, 1632, p. 502. La stessa condanna si ritrova nei successivi indici del 1640, del 1707 e del 1747, l'ultimo indice inquisitoriale, in cui compare soltanto il divieto, senza menzionare l'*expurgatio*. Per tutte queste notizie sono debitore alla cortese disponibilità e alla competenza del prof. Jesús Martínez De Bujanda, che ringrazio molto.

⁴⁴ ADRIANO STOPERNO (pseudonimo di autore non identificato), *Avertimenti sopra l'istoria delle guerre della Germania inferiore di Geronimo Conestagio*, s.l., 1619.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 3 e sg. L'ipotesi, circondata da un impenetrabile e assoluto anonimato relativo sia allo stampatore, sia al traduttore dal francese in italiano (T.P.), sia al destinatario (un signor marchese N. principe dell'impero), è a nostro parere assolutamente infondata. I punti di confutazione, sovente speciosa, riguardano punti particolarmente sensibili della propaganda filo-spagnola in un momento di grande difficoltà: la valutazione negativa della campagna di Sebastiano in Portogallo e la nefasta influenza dei gesuiti, il carattere «popolare» dell'opposizione portoghese, la condanna della cecità della politica spagnola nel periodo del governatorato del duca d'Alba e di don Giovanni d'Austria. La confutazione si snoda con citazioni contorte e talvolta surreali e si chiude con un finale imbarazzante in cui si ricorda, contro i ragionamenti di opportunità politica del Conestagio, che «la difesa della vera religione fu il principal e più utile motivo di quelle guerre come degna attione d'un re che per eccellenza porta il titolo di Cattolico, il quale sopra tutte le cose stima appartenergli la protezione di tanto sicura scorta» (*ibid.*, p. 118).

⁴⁶ Juan da Silva, considerato un esperto di cose e «humori» portoghesi e soprattutto un elemento quasi «naturale», era nato da madre portoghese e apparteneva a una famiglia da tempo passata al servizio dei re di Spagna. Partecipò alla spedizione d'Africa come ambasciatore spagnolo e venne catturato. Al momento della sua liberazione venne richiamato a Madrid e sostituito nella carica da Cristoforo de Moura, e più segretamente dal duca d'Ossuna; cfr. CONESTAGGIO, *Dell'unione del Regno di Portogallo*, pp. 63r-69r.

di Granville, il celebre arcivescovo e cardinale borghese proveniente dalla nota famiglia di funzionari dei tempi di Carlo V, Conestagio insiste nel mettere in relazione l'opera dei «cardinalisti» nella riorganizzazione diocesana e nell'introduzione inquisitoriale (mutuata dall'eredita politica di Paolo IV Carafa), nel tentativo di puntuale applicazione dei decreti del concilio e, di contro, le resistenze a tali intenzioni di un paese ricco e tollerante, geloso delle proprie consuetudini e privilegi. Egli però coglie con perspicacia le incertezze e i dubbi di Filippo II «perché combattevano nell'animo suo la religione e la quiete degli Stati»⁴⁹ e, d'altra parte, la strumentalità delle richieste dei ribelli: con un periodo nel quale emerge l'intima convinzione dell'inevitabile ridimensionamento dell'autorità spagnola e della insopprimibile volontà di contrastare ed eliminare lo strumento inquisitoriale del potere assoluto, che viene interpretato come un *ulnus* inaccettabile del diritto e della libertà personale e patrimoniale.⁵⁰

Alle relative concessioni della reggente, soprattutto in termini inquisitoriali, aveva fatto seguito un crescente arduamento dei riformati e di quei *guenx* di cui viene narrata in primo luogo l'origine sociale: soprattutto viene osservata la singolarità della consapevolezza politica di soggetti emergenti, per cui «era strana cosa vedere quanta forza havessero le parole hora di un sarto hora di un tintore che, fattisi con prosuntuosa ignoranza predicatori di quella setta, si strascinavano dietro tutto il popolaraccio».⁵¹ Pur condannando gli «eretici», Conestagio offre una visione problematica con molti chiaroscuri, in cui emergono non solo le colpe degli insorti ma l'incapacità di ben comprendere la realtà da parte degli spagnoli. Soprattutto nella sottovalutazione dell'abilità del principe Guglielmo d'Orange di legare religione e ragioni di Stato, e di come i due elementi si fossero ormai saldati nell'immaginario popolare in maniera indissolubile. Un immaginario alimentato vigorosamente dall'enorme impressione propagandistica esercitata dalle recenti e continue guerre di religione in Francia che venivano assunte come un esempio di «novità» politiche.⁵² L'autore ritiene poi che non tutte le strade fossero state esperite per evitare il disastro, e che lo stesso Grandvelle avesse inaugurato una politica destinata al fallimento e giocato un ruolo ambiguo con Filippo II, il quale, tuttavia, lo stimava molto come

su larga scala dopo la ribellione boema del 1618. Non sempre, per la verità, era stato considerato uno scrittore scomodo: nove anni prima nel 1610, in contesti meno tesi, era stata data alle stampe una traduzione in castigliano dell'opera sul Portogallo dedicata al vescovo di Gerona Francisco Arévalo de Cuago, ex-inquisitore di Barcellona per nomina di Clemente VIII: in essa il gesuita Juan Corca, esaminatore del Sant'Uffizio dell'Inquisizione nella Catalogna, e il teologo domenicano Onofrio de Requesens non solo sostenevano la liceità della sua edizione ma riservavano all'autore parole lusinghiere.⁴⁷ In una appassionata dedica al lettore presente in tutte le edizioni italiane, Conestagio rivendicava con puntiglio alla sua storia delle Fiandre il dovere per lo storico-grafo di scrivere con onesta intellettuale; egli rivelava, in una requisitoria contro la storiografia addomesticata, un certo gusto per la narrazione storica libera e fine a se stessa con toni che suonano come un presente-mento sulle nubi che si sarebbero addensate sulla sua opera.⁴⁸

Meno intensa tuttavia dell'affresco portoghese, la storia della rivolta dei Paesi Bassi dal 1559 al 1577 si concentra in maniera più diffusa sulle grandi coordinate politiche. Grande rilievo viene posto al susseguirsi dei governatori spagnoli sino al 1578 (Antoine Perrenot Granvelle, Margherita di Parma, Fernandez Alvarez de Tolledo duca d'Alba, Luis de Requesens, don Giovanni d'Austria) e valutazioni articolate vengono compilate sui protagonisti e sulle differenti strategie messe in campo. Nella descrizione della reggenza di Margherita di Parma e dell'operato

⁴⁷ Il gesuita sottolineava la «muchacha erudicion», mentre il domenicano garantiva la fedeltà della traduzione, adeguata alle opere «de tal autor y el assumpto de la tan verdadero y curioso, quanto piden las leyes de la historia, y assi por ser esta docta, grave, católica y de cosas tan de nuestros tiempos»: cfr. CARONIMO DE FRANCO CONESTAGIO, *Historia de la union del reyno de Portugal a la corona de Castilla*, Barcelona, 1610, p. n.r.

⁴⁸ CONESTAGIO, *Historia delle guerre*, introduzione al lettore, p. n.r.: «Hora essendo io entrato in così gran fatica come è scrivere sì grave historia, desidererei pure per haverne gusto e uscire con soddisfazione generale; ma son sì avvezzo ad esser calomniato, nelle scritture mie, forse perché la verità porta odio, che non so se di questa historia me ne andrò più libero che dell'altra. [...] Il tacere la verità o il dir la bugia per penurio è azione da huomini ingiusti e venali, o da chi mendicando il pane tra le stampe basta che cempa i fogli per venderli, tutte cose contra il genio mio. Egli è anco vero che lo scrivere le cose giustamente come sono passate conosco esser pericoloso, perché non potendo esser narrate in favor di tutti, molti se ne aggravano, et appassionati in luogo di corregger se stessi si volgono a punger lo scrittore, a quella guisa che fa il cane che corre a mordere le pietre che gli sono tirate più tosto che il tiratore. [...] Hor io tra tante e sì varie considerazioni ho risoluto prima di non lasciar di scrivere come io mi sappia e poi, cercando quale sia la migliore e più sicura strada che si debba tenere, ho deliberato di non mutare stile, di non adulare, di non compiacere ad ambiziosi, anzi di scrivere sempre la verità con quella libertà e con quella modestia che si conviene a scrittore nobile et in quel modo che con ogni diligenza sarà potuta venir a notizia mia: avvegane pure quel che si voglia».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.
⁵⁰ *Ibid.*, p. 31.
⁵¹ *Ibid.*, p. 43.
⁵² *Ibid.*, p. 35.

«prattico di quei paesi»;⁵³ mentre il giudizio sulla reggente non risulta essere poi così negativo in una situazione che si avviava comunque a divenire sempre più incerta.

La rilevanza dell'elemento sociale e identitario, anche qui senza esitazioni, si intreccia in un modo paritario con la questione confessionale. Si propone una serrata lettura sociale delle vicende, con una nobiltà imbarazzata dai risvolti borghesi e cittadini delle insubordinazioni che la induce a orientarsi verso una politica ambivalente, cercando di indirizzare le responsabilità sulla reggente, attestandosi su una strategia che ha però su di sé l'ipoteca (e la paura) di una incontrollabilità sociale sulla quale, del resto, fa leva la stessa Margherita.⁵⁴ Nell'estate ne aveva fatto le spese lo stesso principe d'Orange e il conte di Hoogstraeten per una differente opinione sulla strategia militare con un gruppo di artigiani calvinisti armati, decisi a voler soccorrere dei confratelli in difficoltà. E perciò «si arrabbiati, che ruppero la porta chiamando traditori così il principe come il conte, et un tonditore di panni vi fu che con temeraria prosunzione mise la bocca dell'archibugio al petto del Principe».⁵⁵ Grande sensibilità e accuratezza manifesta Conestagio nella descrizione dei sentimenti cittadini e delle divisioni interne ai cattolici, ma anche tra luterani e calvinisti, nella città di Anversa quando si cominciarono a segnalare i primi e duri scontri armati.⁵⁶

Efficace è poi l'alternanza della trattazione tra una corte spagnola popolata di consiglieri divorati dalla rivalità, da personaggi infidi e non sempre leali alla corona che non consideravano come realistica, se non in relazione agli equilibri del proprio potere personale, l'opzione diplomatica: una strategia che pure veniva ancora giudicata praticabile dalla reggente,⁵⁷ prossima ad essere sostituita nel 1568 dal duca d'Alba. Assai puntuale e diffuso, ad esempio, è il racconto della discussione al-

⁵³ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 51-59.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁶ «Fabricarono poi in quella città gli heretici con gran concorso di popolo chiese proprie per le cerimonie loro: i martinisti, cioè luterani, da se stessi e i calvinisti poi da un'altra parte, perché né in questa né in alcuna altra cosa accordavano; anzi tutte le sette con nuova confusione erano l'una all'altra contrarie» (*ibid.*, p. 62).

⁵⁷ All'inizio del 1567, sedati i tumulti più gravi e ricostituita la convivenza «parve a molti e spzialmente alla governante non esser buon consiglio alterar con nuova guerra e nuove esecutioni gl'animi di quelle genti, anzi doversi con dolce arte andarle confirmando nell'antico amore e fedele ubidienza del re. Ma come l'armi sien leggieri al pigliarsi e pesanti al maneggiarsi, non ostante che queste cose fossero dalla reggente scritte caldamente in Ispagna, spagnuoli troppo imperiosi volsero tentar con la forza di formar in quei paesi nuove leggi a modo loro, acciòché nell'avvenire non potessero quei popoli alzar la testa» (*ibid.*, p. 93).

l'interno del Consiglio reale chiamato ad affrontare il problema di come superare lo stallo e misurarsi con l'insoddisfazione per l'evolversi sfavorevole della situazione. Un re «perplesso» dopo aver ascoltato tutti gli interventi di un consiglio inconcludente, perché diviso sul da farsi, si lascia convincere dall'ipotesi bellicista e assiste allo sviluppo di una strategia sottile in cui si esaltano le virtù di «grand'ingegnere» del duca d'Alba.⁵⁸ La partita si gioca spesso in una narrazione volutamente e ripetutamente connessa alla realtà della ribellione dei Paesi Bassi, alla complessità delle politiche cortigiane, agli avvenimenti di Francia e alla debolezza della sua monarchia, all'Inghilterra e all'intraprendenza e spregiudicatezza di Elisabetta.

Sferzante invece e senza appello è il suo giudizio sulla gestione delle Fiandre da parte del duca d'Alba. A cominciare dalla repressione indiscriminata e sproporzionata, all'assenza di tattica, ad errori militari (per esempio, in Frisia), alla costituzione del Consiglio dei tumulti o, come lo chiamavano gli olandesi, del «sangue», fino alla spettacolarità dell'esecuzione di Egmont e Horn intorno ai quali era scattata la trappola albista. Conestagio non manca di osservare che «chi vuol castigar gli autori di seditioni con la morte debba più tosto far che il popolo sedotto li veda già in secreto uccisi che condurli pubblicamente al supplicio»,⁵⁹ proprio per tutelarsi dal rischio di un effetto opposto.⁶⁰ La sua scrittura

⁵⁸ Impietosa è la descrizione degli attori (il duca d'Alba e l'inquisitore maggiore Diego de Espinosa, Rui Gomez da Silva, Gomez de Figueroa duca di Feria, il padre Bernardo de Fresneda confessore del re) compiuta dal Conestagio, che spesso utilizza i documenti ufficiali o le informazioni sull'andamento dei consigli: «E come avviene per peccati nostri che per il più molti consiglieri de' principi indirizzino i consigli pubblici alla mira dell'interessi privati, procurando con diversi artifici interrompersi scambievolmente li disegni e l'aumento della riputazione; quindi nacque che il duca d'Alva consigliava la guerra non per altro salvo perché ne ambiva il carico; e lo Spinosa, huomo di picciola levatura come più avvezzo condannar heretici ne' processi che a trattar materie di Stato, fu dal duca facilmente tirato nel suo parere. Gli altri tre che volevano la pace non havevano però miglior zelo, né meno particolari disegni che gl'altri si havessero; imperoché, se ben il confessore non haveva forse macchiato l'animo, Ruy Gomez e 'l duca di Feria sconsigliavano la guerra per non dar la cura di esso imperio a quel d'Alva lor emulo, al quale pareva che toccasse; onde cosa di tanta importanza era da passioni particolari governata» (*ibid.*, pp. 83-84). Quindi il Conestagio avanzava due ipotesi sul cambiamento di parere dello «consigliato consiglio»: la prima voleva che il duca d'Alba avesse simulato di non essere interessato all'incarico lusingando il duca di Feria che, una volta pronunciandosi per la repressione militare in previsione di una nomina del re, si vide scalzato proprio dal suo rivale. La seconda trovava la sua ragione nella riuscita operazione di allontanare dalla corte proprio il duca d'Alba «perché, se ben nelle repubbliche sogliono i grandi per l'ambitione del comandare e per levarsi dalla soggection del Senato veder volentieri esser mandati al governo delle provincie e degli esserciti, nondimeno nelle monarchie avvenir il contrario» (*ibid.*, p. 85).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁰ Il racconto dell'esecuzione è suggestivo: «Grande fu la compassione a che la morte di

esplicita un disappunto manifesto per il nuovo governatore spagnolo, trionfo per aver ricevuto da Pio V «lo stocco dorato e il cappello guardato di gioie», nel cui triste bilancio, al di là del solenne proclama di successo, alla fine del 1568 «parve più tosto mancata la guerra che incremento, capace di vincere sui campi di battaglia ma privo dell'arte di governare i cittadini, addirittura sconsiderato nella sua incapacità di interpretare la situazione e comprendere il lungo respiro delle tessiture diplomatiche del principe Guglielmo d'Orange, soprattutto nel mondo tedesco, dove aveva abilmente posto la questione della rivendicazione teorica della potestà dell'imperatore in buona parte dei territori dei Paesi Bassi.⁶² Il progetto del governatore si era risolto allora in una certa semplicità e di fatto inadeguata: costruire fortezze, attuire con la fermezza i timori e le tensioni sociali, far pagare il mantenimento dei presidi militari spagnoli agli olandesi. Sul primo punto vi era stata una contrattazione con alcune città, tra cui Amsterdam, che avevano preferito pagare che aver fortezze, sul secondo si era presentato il testo di un perdono reale che però non aveva ottenuto il risultato sperato, perché le popolazioni diffidavano di una clemenza piena di eccezioni e di interpretazioni arbitrarie da parte delle autorità.⁶³ Sulla terza questione poi il rifiuto era stato totale: il disegno albista «era abhorrito da tutti».⁶⁴

questo conte [Figmont] mosse non solamente i circosanti ma tutti coloro che di lui avevano notizia, insino a' suoi propri nemici; perché come signor che col valor havea vinto la liberalità e la cortesia era amato e riverito da ogni uno. Tutti gli soldati spagnoli lo piansero con molte lagrime, spaventati di quello che l'incostante fortuna rappresentava in questo teatro del mondo. Molti fiamminghi vi furono che eccedendo i termini bagnarono le vesti nel suo sangue come in cosa sacra, e baciando la tomba giuravano di non lasciar mai gridar innanzi a Dio per la vendetta. E veramente non si può negare che questo sangue non habbia chiamato un gran diluvio di sangue. Il conte di Forno, homo di più aspra condicione, non fu sì largamente pianto et corse alla morte con più animo che devotione» (*ibid.*, p. 123).

⁶¹ *Ibid.*, p. 148.

⁶² *Ibid.*, pp. 102 e 58g.

⁶³ *Ibid.*, pp. 158 e 5g.

⁶⁴ Il Conestagio illustra il piano di tassazione del duca che, alla ricerca di un consenso, aveva interpellato esperti del paese sulla questione contributiva. Egli aveva però ottenuto il risultato contrario, poiché molti avevano scritto contro le sue proposte. Il clima di sospetto era diventato parossistico e intollerante verso personaggi dalle opinioni non ostili ma differenti: «E come che ne' corrotti secoli non sia cosa che tanto offenda come la verità, egli perciò adirato fece carcerare Lodovico Guicciardini, sì per haver fidato i suoi scritti a leonino di Cuneil, il quale per insinuarsi nella grata del duca fattili copiare in fretta contra la fede data al Guicciardini, li mostrò al duca prima che l'autor glieli presentasse» (*ibid.*, p. 160). Questa notizia, se vera, potrebbe confortare ulteriormente una delle tesi più accreditate sull'arresto

Il fastidio verso questi personaggi impossibilitati, nella loro monorde convinzione militarista, a percepire la sostanza e le sfumature di uno scenario retrattato alle semplificazioni, è confermato, peraltro dal giudizio quasi speculare che viene dato sul Coligny, caduto sotto il ferro cattolico.⁶⁵ Non è improprio, a mio avviso, cogliere un tono irenico, il travaglio e il risultato di una riflessione matura, una sorta di bilancio nella mente del Conestagio che scrive all'inizio del XVII secolo sull'esito della stagione dei conflitti religiosi in Europa: nonché una predizione per la soluzione politica. La sua è una storia di occasioni perse, travolte da comportamenti sconsiderati, fatti di repressioni brutali, di soldati spagnoli infreddoliti in teatri di guerra imprevedibili dominati dalle acque, di ammutinamenti, di saccheggi selvaggi (soprattutto quelli di Harlem⁶⁶ e di Anversa⁶⁷), di eccessi reciproci, di vicende da osservare malinconicamente e in modo disincantato come il segno dei tempi, sconvolti dall'effervescenza delle «cose della guerra, la cui giustitia adopra modernamente un'altra sorte di bilancia di quella che si usa nell'altre humane azioni».⁶⁸ Pagine affascinanti, per il ritmo narrativo e per la competenza, sono dedicate alla tragica campagna del 1572-73 (con una descrizione talvolta sorprendentemente «tecnica» dei problemi militari, di difesa e di offesa) in cui lo stonco si sofferma sulle gravi conseguenze per gli spagnoli determinate dagli insuccessi in Zelanda e in Olanda, quando si era assistito a una svolta poiché le truppe fiamminghe erano state private della possibilità di usufruire della manna locale e soltanto pochi capitani in Anversa erano riusciti a mettere insieme delle ciurme, «ma con gran pieghi e largo pagamento».⁶⁹

⁶⁵ Conestagio, *Hisiona delle guerre*, pp. 220 e 5g, commenta la leggerezza del comportamento dell'ammiraglio tentato al braccio, prima di essere massacrato nella notte di san Bartolomeo, proprio dagli archibuggeri reali che avrebbero dovuto proteggerlo: «E veramente in questo huomo per esperienza savio, cauto e gran guerriero, si può chiaramente conoscere l'humana fragilità. [...] Perché tutto ch'egli con la sagacità, col militar valore e con l'industria di tanti cose non seppe governarsi: anzi fece mille errori l'un sopra l'altro. Lascio a dietro la considerazione se fu savio o pazzo consiglio, dopo l'havere sdegnato con la guerra il re andò alla corte; ma quest'altra di accettare la guardia di palazzo e, vedendosi in poter del re, sparger quasi pubblicamente minacciose parole contra di lui fu giudicato error inescusabile».

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 251-282.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 446-450.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 266.

del Guicciardini: cfr. Dina AUSTRODEMO, *La figura e l'opera di Lodovico Guicciardini: prospettive di ricerca*, in *Lodovico Guicciardini (1521-1589)*, Actes du colloque international des 28, 29 et 30 mars 1990, a cura di Pierre Jodogne, Leuven, 1991, pp. 21 e 5g.

Quando il duca d'Alba e il figlio Federico di Toledo, che aveva condotto le azioni più odiose, se ne vanno, alla fine del 1573, Conestagio conclude che essi avevano lasciato «quelle cose più intorbidate che mai si fossero state. E se ben molti vogliono che ciò non seguisse per il suo mal governo, nondimeno si può dire che l'autorità de' riprensori delle cose infelicamente succedute sarebbe minore, se si potesse sapere quello che sarebbe accaduto se si fosse proceduto diversamente».⁷⁰ Inevitabile anche il ripensamento e la sottolineatura del fallimento della celebrata «prudenza» di Filippo II. Un sovrano che denunciava lentezza e farraginosità nelle decisioni e che, pur sostituendo il duca con lo scialbo e inetto Requesens, destinato a morire di peste nel 1576, non avrebbe trovato nemmeno in don Giovanni d'Austria l'uomo risolutore del rebus dei Paesi Bassi. Conestagio legge i problemi politici posti dalla temporanea pacificazione del 1576 opponendo alle grandi speranze riposte da alcuni nel nuovo governo di don Giovanni d'Austria le diffidenze, le divisioni, la tenacia indipendentista dei più.⁷¹ Don Giovanni e il suo consigliere Ottavio Gonzaga in preda a continui sospetti e diffidenze, erano stati consigliati diversamente sull'atteggiamento da prendere con le province d'Olanda e Zelanda. Essi appaiono come turbati dalla durezza di una situazione imprevedibile e segretamente convinti a voler perseguire la linea della punizione, in un racconto storico che illustra brillantemente insanabili divergenze nella gestione del potere. È un Giovanni d'Austria circondato da «finti visi» che si sente giudicato in ogni sua iniziativa, mentre subito il peso del governo «gli venne a noia», sebbene egli fosse abituato a comandare in modo assoluto e avesse appena iniziato il suo compito.⁷²

Ma è l'esplicitazione della diversità tra universi incomunicabili, l'ispanico e quello dei Paesi Bassi, che forse rappresenta uno degli aspetti più interessanti della narrazione di Conestagio, la sua percezione di una diversità di motivazioni, di un disastro militare e civile senza futuro: una situazione dagli sbocchi problematici e che ha una fragile speranza di soluzione soltanto nella saggezza della trattativa politica. Nella straordinaria descrizione delle difficoltà incontrate nel condurre la campagna militare del 1575, egli si sofferma sulla differente valutazione di un fenomeno atmosferico durante uno dei tanti e faticosi guadi, proponendola nella sua semplicità come paradigma di una distanza mentale incolmabile: «Apparve al tempo di far il passaggio — scrive — un incendio

⁷⁰ *Ibid.*, p. 298.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 485-532.

⁷² *Ibid.*, p. 499.

celeste, che illuminava gran parte dell'emisfero dalla banda settentrionale; il che fu di ammirazione grande agli spagnoli, che vi facevano sopra mirabolanti discorsi, ma a' fiamminghi più pratici delle meteore, o che più volte sogliono vederli, non diede pensiero alcuno».⁷³ Vengono messe in evidenza le frustrazioni e i timori di una soldatesca prostrata nel corpo e nella mente, nella quale albergavano anche divisioni generazionali: quando nel marzo 1577 le truppe di Filippo II furono costrette a uscire da Anversa e a passare la mano alle forze avversarie,

si calò il ponte e s'apsero le porte e, uscendone quasi piangendo gli spagnuoli, vi entrarono ridendo i valloni. [...] Grandi erano i lamenti e le doglianze che spargevano i soldati spagnuoli, perché tutti mal volentieri uscivano del paese: i giovani avrebbero voluto rimanere a godere di quella libertà che alcuni anni avevano gustata; i vecchi che si tenevano ne' presidi molti di essi stropicciati, altri con moglie e con figliuoli inhabili a camminare parendosi quasi in patria non sapevano abbandonarla, raccontavano la loro fedeltà, le attioni maravigliose, le vittorie ottenute con tanto sangue, e non sopportavano esser mandati via così vilmente col titolo di traditori, di rubelli e di nemici del re e del paese, senza pur essergli conceduto veder il lor generale, onde sdegnati facevano pronostichi della futura miseria del paese e del ritorno loro.⁷⁴

Il Conestagio conquistò un posto indubbio nella storiografia a lui contemporanea e, anche se in maniera inconfessata, molti gli furono debitori. Sulle sue considerazioni portoghesi vi è un riferimento significativo alla sua indiscussa autorità in occasione di un'operazione storiografica singolare. Alla morte di Gregorio XIII, per iniziativa del figlio del pontefice, Giacomo Boncompagni, fu commissionato al gesuita Giovanni Pietro Maffei il compito di redigere una storia del suo pontificato. In una fase preliminare venne stilato un questionario da sottoporre e da far compilare a una cerchia di stretti collaboratori del papa defunto. Tra questi vi era il potente segretario di Stato, il cardinale Tolomeo Galli. Tra le varie domande ve ne era una relativa alla vicenda dell'annessione del Portogallo e il rinvio fu all'autorità indiscussa del Conestagio.⁷⁵ La sua storia dell'annessione castigliana ebbe poi una sin-

⁷³ *Ibid.*, p. 387.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 485.

⁷⁵ Sulla vicenda della biografia di Gregorio XIII e del questionario preparatorio mi permetto di rinviare a STEFANO ANDRETTA, *Le biografie papali e l'informazione politica tra Cinque e Seicento*, in *L'informazione politica in Italia (secoli XVI-XVIII)*, Atti del seminario organizzato presso la Scuola normale superiore (Pisa, 23 e 24 giugno 1997), a cura di Elena Fasano Guarini e Mario Rosa, Pisa, 2001, pp. 245-264.

golare valutazione che potrebbe risultare quasi una garanzia dell'intelligenza e della relativa indipendenza dello sforzo di Conestagio. Venne infatti accusata di essere «disanimorevole alla nazioni portoghese» allo stesso modo che altri, con una lettura opposta, avevano fatto in modo che si «impedisce l'uso di questo libro in tutta la Spagna».⁷⁶

Il numero di traduzioni sta tuttavia a dimostrare un grande successo e anche un uso talvolta strumentale, determinato dalla diffusa attenzione che circondava le vicende recenti e le incognite del regno spagnolo, soprattutto al tramonto di Filippo II e all'avvento di Filippo III, «diffidenti in fine — come scriveva l'ambasciatore veneziano in Spagna Francesco Soranzo, autore di uno straordinario affresco coevo — in quello che tocca al governo politico in molte cose d'importanza l'uno grande mente dall'altro».⁷⁷ Il punto più alto di quest'uso propagandistico fu raggiunto probabilmente dalla versione inglese del 1600,⁷⁸ uno dei primi libri italiani di argomento storico a essere tradotti, vivente Elisabetta I Tudor. Ebbe poi un'inevitabile seconda giovinezza in corrispondenza della «disunione», ovvero dell'epica ribellione antispagnola del 1640, quando l'interesse si catalizzò nuovamente sulla restaurazione del regno del Portogallo.⁷⁹

Egli fu indubitabilmente un punto di riferimento anche di illustri storiografi delle guerre di Fiandra. In questo caso però come autore spesso non citato, prudentemente oscurato, decisamente anomalo per le corde di una storiografia schierata e impegnata a seminare certezze. Echi persistenti della sua narrazione e dell'ordine del suo ragionamento, e forse qualcosa di più, sono ravvisabili in molti storici che si misurarono no più tardi in modo specifico con quella porzione di storia: attraverso la raffinata penna di Guido Benvenuto a quella più grossolana del gesuita Fiamano Strada. Il quale, maestro di semplificazioni e di piaggeria, desideroso di accattivarsi le simpatie dei Farnese, che avevano conosciuto la loro fama con il duca Alessandro, al consueto schema di «va-

⁷⁶ GIROLAMO CONESTAGIO, *Dell'unione del regno di Portogallo alla corona di Castiglia*, Venezia, 1592, *Avviso al lettore*, p. n.n., dove egli rivendica di aver utilizzato lo stesso metodo di Tito Livio e di Giuseppe Flavio.

⁷⁷ *Relazione*, cit. in STEFANO ANDRETTA, *La Repubblica inquieta. Venezia nel Seicento tra Italia ed Europa*, Roma, 2000, p. 73.

⁷⁸ GIROLAMO CONESTAGIO, *The Historie of the uniting of the Kingdom of Portugal to the Crowne of Castile*, London, 1600. Si tratta di una traduzione di Edward Blount, che contiene anche un'appendice descrittiva delle principali città portoghesi.

⁷⁹ GIOVANNI BATTISTA BIRAGO AVOCARO, *Historia della disunione del regno di Portogallo dalla corona di Castiglia*, Amsterdam, 1647 (questa edizione con un'aggiunta del domenicano Ferdinando Helevo e un'appendice di un ministro di Spagna compietto quella di Lione del 1644).

lortizzazione ed eroizzazione» classica dell'evento e dei suoi attori agguerriti gli abitanti delle Fiandre «non andarono impuniti» e «provavano quanto sia grave la vendetta di Dio».⁸⁰ Una deriva militante che non vedeva l'intimo paradosso dell'affermazione: la stranezza della punizione per le Province Unite d'Olanda che, dalla tregua stipulata nel 1609, marciavano trionfalmente verso il riconoscimento internazionale delle paci di Westfalia.

⁸⁰ FAMIANO STRADA, *Della guerra di Fiandra*, Roma, 1638, p. 366; è la traduzione italiana molto illustrata dedicata dal traduttore, il gesuita Carlo Papini, al duca Francesco Maria Farnese.

LUIGI-ALBERTO SANCHI

San Marino, Scuola Superiore di Studi Storici

L'EREDITÀ INTELLETTUALE DI GUILLAUME BUDÉ NEGLI STORICI DEL TARDO CINQUECENTO

L'approfondimento delle tappe di quel processo che porta alla pace religiosa in Francia nell'epoca di Enrico IV¹ ha comportato una rilettura della figura di Guillaume Budé quale fondatore, o consolidatore, del gruppo socio-culturale che – due generazioni più tardi – ha saputo non solo opporsi alla pubblicazione delle decisioni prese al concilio di Trento, ma anche arrestare l'erosione di autonomia e sovranità che il mutato clima internazionale pareva imporre anche alla Francia. Si tratta, in effetti, di una problematica stimolante: come spiegare l'esito delle guerre di religione francesi, esito felice scaturito proprio al culmine dei contrasti politici, con l'assassinio di Enrico III nel 1589, in un paese che sembrava votato all'instabilità di lunga durata? Quali motivazioni riscontrare in quel ceto di *parlementaires*, intellettuali e dirigenti che ha dato forza al partito dei pacificatori gallicani, riuscendo a preservare l'unità del regno di Francia e l'autorità della corona, dopo tutte le ingerenze e le tragedie di quasi un quarantennio? E qual era il linguaggio politico in cui queste persone esprimevano il loro desiderio di unità e di pace? Su quali basi culturali poggiava? L'imponente fioritura storiografica che rende quest'epoca così significativa testimonia della qualità dello sforzo congiunto di tutta una parte della classe dirigente francese, i parlamentari, i *robins* di recente nobilitazione, lanciata alla conquista di un regno la cui tenuta veniva compromessa da forze complesse, resistenze antiche al prestigio della corona e nuove pressioni esterne, da parte del blocco cattolico armato così come da parte del mondo riformato. Que-

¹ Cfr. CORRADO VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, 1974 (I ed. 1963), che mi è stato utile all'inizio del mio lavoro (cfr. anzitutto le pp. 138-139). Colgo l'occasione per ringraziare l'autore del cortesissimo aiuto fornitomi.

sto gruppo sociale emergente, sempre più in vista all'interno del potere monarchico, si avvaleva di competenze giuridico-politiche specifiche, poggianti su di una cultura umanistica essenzialmente laica e d'orizzonte civile, pur nell'attesa di una rigenerazione religiosa che caratterizzava le sensibilità più critiche del XVI secolo e trova radici saldissime in quello precedente. Gilbert Gadoffre vide addirittura, nell'ascesa al potere di questi elementi, una rivoluzione culturale (è il titolo del suo saggio),² rivoluzione che nella sua intera parabola occupa tutto il Cinquecento, ma che si espone con consapevolezza durante il regno di Francesco I. Già questo sovrano, infatti, oltre ai suoi altri meriti politici e culturali, aveva posto le basi per l'ammodernamento del potere monarchico, insistendo sull'autorità regale contro i particolarismi feudali e, talvolta, contro le prerogative dei vari *Parlements* regionali; anche la trasformazione formale lanciata con l'editto di Villiers-Cotterêts (1539) si configura come il prodromo essenziale per la risistemazione del diritto francese e la sua futura codificazione; occorre vederci un segnale in favore della classe dei *robins*.

Le conquiste dell'epoca di Francesco I vengono sviluppate in due direzioni che qui ci interessano: da un lato la riflessione sui fondamenti giuridici dell'ordinamento francese nella sua specificità storica; dall'altro lato, l'indagine storica vera e propria con la nascita di una storiografia erudita. Entrambi questi filoni culturali fanno capo a Guillaume Budé. Oltre alla monografia già citata di Gadoffre, la figura di Budé si trova al centro di due studi d'insieme, cioè il *Cinquecento giuridico francese* di Vincenzo Piano-Mortari³ e le *Foundations of modern historical Scholarship* di Donald R. Kelley,⁴ opere che mettono in luce, ciascuna dal suo angolo d'analisi, tanto l'originalità delle soluzioni prospettate in Francia quanto il difficile cammino verso l'elaborazione di un'ideologia che salvasse l'interesse della patria e quello delle istituzioni religiose francesi. In entrambi questi studi d'insieme emerge chiaramente come la battaglia intellettuale per l'illustrazione del regno di Francia, nella sua autonomia politica e culturale dal papato come dall'impero, avesse imposto ai suoi protagonisti un'indagine rinnovata su basi documentarie della

storia francese antica e recente, ossia del suo medioevo. La «rivoluzione culturale» presupponeva poi, oltre a questo nuovo sguardo sulla propria storia, anche una metodologia nuova, derivata da quella umanistica italiana ma conscia del proprio contributo nazionale, di una realtà che era ormai lungi dall'essere «barbara», come invece voleva il tenace pregiudizio italiano. L'opera di Kelley ha efficacemente tracciato le linee di trasmissione, da Valla a de Thou, di questo nuovo pensiero storiografico a base filologico-giuridica e, come il saggio di Gadoffre, considera decisiva l'attività umanistica di Guillaume Budé, del quale Vincenzo Piano-Mortari, nella sua rassegna di giuristi, rileva — forse con più pregnanza rispetto ad altri autori — la profondità degli orizzonti ideali.⁵ L'umanista parigino, vissuto tra il 1468 ed il 1540, si trova in effetti alla confluenza del rinnovamento giuridico, umanistico, politico e culturale della Francia del Cinquecento.⁶ La sua alta idea dell'identità francese e delle potenzialità che il paese era in grado di esprimere, principi che egli profuse ampiamente nelle sue opere erudite, ne fanno il campione dei ceti dirigenti colti e patriottici di tutta l'epoca seguente, fino allo svilupparsi di un fastidioso mito di Budé che ne sottrasse la personalità alle concrete tensioni del suo tempo. In un'epoca di governo politico-culturale forte come quella di Francesco I, egli percorse molte delle tematiche che dovevano in seguito imporsi, attraverso il drammatico banco di prova delle guerre civili, con la pacificazione portata da Enrico IV.

Prima di darne adeguata esemplificazione attraverso brani scelti delle sue opere, ci soffermeremo brevemente sulle istituzioni che di Budé perpeuarono il pensiero e l'*habitus* intellettuale, il Collège des Lecteurs Royaux e la Scuola giuridica culta, detta *mos Gallicus iuris docendi*, scuola fiorita dapprima a Bourges ed illustrata da Jacques Cujas. Budé, che non svolse mai una docenza universitaria, essendo stato soprattutto un alto funzionario di corte, *maître des requêtes* et membro del *Conseil*

⁵ *Ibid.*, pp. 197-217 (soprattutto 198-203) e *passim*. A tal proposito occorre qui segnalare, oltre ad altre trascurabili menzioni, un increscioso refuso alla p. 200, ove (secondo capoverso) si leggerà *philothronia* in luogo di *philothenia*.

⁶ Per una scheda bio-bibliografica abbastanza ampia e recente, cfr. MARIE-MADELINE DE LA GARANDIERE, *Guillaume Budé, in Cinquième siècle*, in *Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, ed. Colette Naveil, Genève, 1997, pp. 221-231. Si veda anche SYLVIE CHARTRON-LE CLÉCH, *Chancelier et culture au XVI^e siècle (les notaires et secrets aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, ed. Colette Naveil, Genève, 1997, pp. 221-231. BERTO SANCHI, *La philologie grecque de Budé: un point de départ*, «Quaderni di storia», LIV, 2001, pp. 149-161, e *Guillaume Budé et ses devanciers italiens. A propos des Commentaires de la langue grecque*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXV, 2003, pp. 641-653.

⁴ DONALD R. KELLEY, *The Foundations of modern historical Scholarship*, Language, Law and History in the French Renaissance, New York, 1970.

³ VINCENZO PIANO-MORTARI, *Cinquecento giuridico francese*, Lineamenti generali, Napoli, 1990.

² GILBERT GADOFFRE, *La révolution culturelle dans la France des humanistes* [postumo], Genève, 1997. Si vedano le pp. 74-113, dove Gadoffre ripercorre le dinamiche di ascesa sociale legata alla cultura di una serie di famiglie illustri.

du roi, pensò e volle fortemente queste istituzioni, quali veicoli di rinnovamento della Francia e per dotarla di un prestigio culturale internazionale. Queste due realtà accademiche svolgeranno un ruolo centrale nel plasmare il nuovo ceto di intellettuali, giuristi e parlamentari di alto profilo che saranno i protagonisti negli anni post-tridentini. La storiografia trasmette con tutti i particolari il racconto di come Budé abbia postulato per più di vent'anni presso il re la fondazione di un moderno museo, luogo di studi umanistici trilingui posto sotto la protezione laica del potere regale, e non ci soffermeremo qui su questa notissima vicenda, l'origine del Collège de France, alla quale Budé deve gran parte della sua fama nazionale;⁷ né approfondirò la storia della scuola giuridica di Bourges, prima sede del *mos Gallicus* o scuola culta, se non dicendo che essa segue e sviluppa la metodologia umanistica adottata per primo da Budé nelle *Annotationes* alle pandette del 1508.⁸ Basti, ripeto, ricordare che i protagonisti delle battaglie culturali della seconda metà del secolo si formarono quasi tutti in queste istituzioni o conobbero da vicino la formazione antichistica e lo studio storico-filologico del diritto: sono cioè gli eredi dell'umanesimo francese nella versione erudita diffusa da Budé nei suddetti canali che egli cercò, in vita, di realizzare ed organizzare.⁹

Questa premessa ci aiuta a mettere in giusta luce quei temi della pubblicistica di fine secolo che sembrano essersi irradiati dalle ricerche e

⁷ Etienne Pasquier è il primo autore che lo celebra come fondatore del Collège royal, citando a testimonianza una lettera di Budé a Christophe Longueil (*Recherches de la France*, IX, 18).

⁸ *Annotationes GULIELMI BUDAE Parisiensis, secretarii regii, in quattuor et uiginti Pandectarum libros ad Ioannem Deganatum cancellarium Franciae*, Paris, 1508. Nel seguito, citerò dall'edizione parigina di Robert Estienne del 1535, *Annotationes [...] in quattuor et uiginti Pandectarum libros [...] postremum auctae, et recognitae*. Il latino delle citazioni tratte da questa e dalle altre opere di Budé verrà uniformato, per comodità di lettura, ai criteri ortografici correnti: distinzione tra v/u, riduzione di j a i, scioglimento delle abbreviazioni per contrazione o tramite segni specifici ecc. Ogni corsivo in queste citazioni è mio.

⁹ Non è possibile in questa sede schematizzare le vicende di tante biografie, del resto ora verificabili nella nuova edizione, rivista e bibliograficamente aggiornata, del *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI^e siècle*, ed. Michel Simonin, Paris, 2001 [I ed. 1951]. Per il ramo storico-giuridico, meno noto di quello umanistico legato al Collège, le sintesi già citate di Piano-Mortari e di Kelley ripropongono in modo talvolta diffuso le notizie sulla formazione delle varie figure trattate, nonché sulla filiazione delle idee di Budé alle quali accenno nel testo. Brevemente, ricorderò qui che Cujas è il maestro riconosciuto, nelle diverse sedi in cui insegnò, dei fratelli Pierre e François Pithou, di Claude Dupuy, Jacques-Auguste de Thou, Etienne Pasquier, Antoine Loisel. Ma egli non fu l'unico a formare questi storici: oltre alla lezione archivistica di Jean Du Tillet (di cui parleremo in seguito), viva presso i Pithou, va preso in considerazione l'influsso di François Hotman su de Thou e Pasquier; quest'ultimo seguì i corsi anche di Andrea Alciato e di François Baudouin. Baudouin a sua volta fu, come François Le Douaren, maestro di Louis Le Caron. Cujas, Baudouin, Hotman e Le Douaren furono dapprima allievi e poi professori alla facoltà di diritto di Bourges.

riflessioni di Budé e costituiscono il suo insegnamento, affidato alle opere scritte. Nell'enucleare questi punti, credo che occorra partire dall'elemento centrale che caratterizza il loro autore: la difesa delle specificità nazionali che, ai suoi occhi, fanno della Francia un luogo predestinato agli studi oltre che alla gloria delle armi, purché — egli avvertiva — i suoi governanti se ne vogliano accorgere, indagando il proprio passato. Senza abbordare qui concetti budeani già noti, come il «genius» della Francia, la sua Minerva,¹⁰ aprirei questa rassegna con l'Ercole gallico, il primo vero segnale concreto che Budé elargisce ai lettori delle *Annotationes* alle pandette, l'opera che inaugura il suo successo di umanista erudito: egli infatti inserisce la traduzione in latino dei primi sei capitoli dell'*Eracle* di Luciano di Samosata, in cui si descrive la raffigurazione del mitico Ogmio, ipotiposi celtica della Persuasione e, quindi, dell'eloquenza. È interessante notare che Budé scrive nel titolo a margine: «Galli olim elegantiae studiosi», con implicito riferimento al Val-la.¹¹ L'accento, che nel testo viene posto sull'eloquenza, nel titolo cade invece sull'antica tradizione gallica di cultura raffinata, degna di rivaleggiare con quella greca, secondo quanto lo stesso Luciano riconosce nel dialogo con il Celta. L'immagine dell'Ercole gallico, come spiega Vivanti, è poi diffusa prodigiosamente dagli *Emblemi* di Alciato, usciti nel 1531, ventitré anni dopo e, mediante Alciato, entra nella pubblicistica;¹² va notato qui che quest'ultimo fu in stretto contatto con Budé, il quale — prima del litigio che li contrappose — ebbe a designarlo come successore negli studi sulle Pandette; si trova poi a Bourges fra i professori seguaci del *mos Gallicus*.¹³ Nell'opera successiva di Budé, il *De asse et partibus eius* del 1515,¹⁴ la polemica contro chi negava alla Francia il diritto a primeggiare nelle lettere e nelle arti viene ripresa

¹⁰ Cfr., per esempio, GADOFFRE, *La révolution culturelle*, pp. 309-312.

¹¹ *Annotationes*, p. 227, ad «huius autem deae [scil. Suada] quam sanctum olim numen apud Gallos fuerit, nos verbis Luciani auctoris Graeci ostendimus, quae nobis ob hoc vertenda esse duximus» (l'intero opuscolo luciano era però già stato tradotto da Erasmo nel 1506). Un titolo quasi uguale, «Galli olim facundiae studiosi», era posto da Budé a margine di una discussione molto simile del *De asse*, p. 86, poco prima dell'evocazione del collegio di Marsiglia; cfr. *infra*.

¹² VIVANTI, *Lotta politica*, pp. 109-111.

¹³ Cfr. *supra*, nota 9. Cfr. anche KELLEY, *The Foundations*, pp. 92 e segg., e PIANO-MORTARI, *Cinquecento giuridico francese*, pp. 217-233.

¹⁴ *De asse et partibus eius libri quinque*, Paris, 1515. Le citazioni sono tratte dall'edizione lionese di Sébastien Gryphe del 1551, *De asse [...] libri V. Ab ipso auctore novissime et recogniti et locupletati*. Un'edizione moderna con traduzione è attualmente in preparazione, a cura di Marie-Madeleine de La Garanderie, presso l'editore parigino Les Belles Lettres.

¹⁹ De asc. p. 727.
²⁰ *Ibid.*, soprattutto pp. 704-708, 727, 771-772; cfr. DELARUELLA, Guillaume Budé, pp. 184-188.

¹⁵ LOUIS DELARUELLE, *Guillaume Budé. Les origines, les débuts, les idées maîtresses* [1907], nst. Genève, 1970, pp. 158–198; cf. KEISLEY, *The Foundations*, pp. 57, 60–61, 64–66, e GAIOPPORE, *La révolution culturelle*, pp. 16, 18, 43 e *passim*.

¹⁶ *De asse*, pp. 86-87.

¹⁷ Edizioni parigine di Jossè Bade nel 1520 (*Epistolae Guillelmi Budani regii secretarii*), 1522 (*Epistolae [...] posteriores*) e 1531 (*Epistoliarum Latinarum libri V [...] Categarum item libri 2*); cfr. anche la bibliografia data in *Cervintiae Latinae*, pp. 228 e sgg. Un racconto interessante si trova altresì nelle prefazioni di Bade alle edizioni o traduzioni di autori antichi, prefazioni o var. colte ed annotate in Jean-François Maitland, Judith Kerschbaum, Catherine Maguen, Miquel Portmanteau, *La France des Humanistes*, *Hellénistes*, vol. 1, Turnhout, 1999, pp. 41-96.

¹⁸ Titolo a margine, p. 64. Si veda tutto il brano, pp. 63-64, di cui diamo l'inizio: «Caput vero esset ex quo nobilium natio indecoram esse litterarum cognitionem clari penitus orti, semper existimabant. Hac enim opinione effectum est ut nunc nostram claram darts penitus nebris plenique densissimis hallucinaretur. Nam quum primores procerum ignorantiam litterarum perciperet sibi vindicentem, ac nihil nisi munus esset in pacis artibus credent, evenit ut plurimum aulicae consuecudine ex paucorum commotio fieret, qui in rebus ipsi suam suavitatemque necessari- tudinem consuecudine elicta principis consuecudine didicissent».

critico delle pandette, che produrrà il suo primo libro importante, le *Annotationes* già menzionate. Il tema del diritto romano e del suo rapporto con le *coutumes* della Francia settentrionale è un aspetto centrale, anche se non nuovo,²³ dell'elaborazione ideologica cinquecentesca della Francia, che a seguito di Budé riprende nuova linfa e si arricchisce di nuovi apporti, come l'antitribonianismo e la polemica contro il *mos Italicus* e le sue resistenze, soprattutto grazie al grande Jacques Cujas, maestro dei grandi storici di fine secolo. La nuova impostazione si farà strada, così, attraverso le diatribe anche aspre tra chi, come Hotman, propendeva per il germanesimo *tout court* e la solidarietà con le realtà protestanti, avversando il diritto romano anche come modello giuridico²⁴ e chi, all'opposto, come Guillaume Maran, al servizio del partito cattolico, congiungeva la difesa del potere regio e del diritto romano quali espressioni della giustizia divina.²⁵ Se il diritto comune continua ad essere fornito dalle varie *coutumes*, a poco a poco si fa spazio l'idea del diritto romano come *ratio scripta*, secondo l'espressione utilizzata da Christophe de Thou, nel senso di modello universale razionalmente equo, da assumere anche per colmare le lacune del diritto comune.²⁶ D'altra parte, l'uso della storia antica come vettore di idee moderne è costante nella pubblicistica dell'epoca, accanto alla simbologia e al mito rivisitato. Il contributo di Budé in questo senso procede in molte direzioni. Nel *De asse*, per esempio, egli svolge un'ampia argomentazione sul lusso nell'impero romano, non solo per compararlo vantaggiosamente a quello contemporaneo, da lui giudicato meno sfarzoso, ma anche per smascherare il carattere predatorio dell'impero ai danni delle ricche province, fin dai tempi della repubblica.²⁷ Vi si può cogliere un impli-

²³ Cfr. PIANO-MORTARI, *Cinquecento giuridico francese*, p. 75, e in generale pp. 69-88.

²⁴ Cfr. KELLEY, *The Foundations*, pp. 107-112; 193 e sgg.; 201-211; PIANO-MORTARI, *Cinquecento giuridico francese*, pp. 289-296.

²⁵ Cfr. PIANO-MORTARI, *Cinquecento giuridico francese*, pp. 84 e sgg., 388-390.

²⁶ *Ibid.*, p. 86.

²⁷ *De asse*, p. 169 (titolo a margine, «De opulentia publica privataque Romanorum», a proposito di alcune esorbitanti stime finanziarie anche di epoca ciceroniana [con riferimento alle *Verrine*): «Quoniam vero multa dicturi sumus fidem propemodum excedentem, lectores praemonitos velim ne Romanas praeasque divitias huius temporis opulentia publica privataque metiantur. Urbem enim Romam totius prope orbis spoliis locupletem fuisse, historica fide planum fieri potest, iis quidem certe qui Latinos Graecosque scriptores rerum gestarum lectitarint: non modo enim duces imperatoresque Romani vi aperta et bellica in hostico, sed etiam proconsules provinciarumque praesides in pacato furtis rapinisque et expilationibus grassabantur, qua sacrum qua prophanium [sic] domum suam quisque avertentes. Inde illud satyrogaphi poetarum [Giovenale, *Sat.*, VIII, 105 e sgg.]: *Inde Dolobella [sic] est, atque inde Antonius, inde / sacrilegus Verres: referebant navibus altis / occulta spolia, et plures de pace triumphos. Equidem (quod me attinet) cum haec quae in hoc opusculum congressi animo reputarem,*

cito riferimento all'afflusso di oro nella Roma moderna, argomento prediletto nelle controversie politico-religiose dell'epoca, ma in ogni caso, si demistifica l'idea imperiale. Lungo tutto il *De asse*, Budé approfondisce storicamente la questione e propone una visione di lungo periodo, dall'ellenismo alla tarda antichità, con ampio ricorso all'avallo testuale nelle fonti storico-letterarie latine e greche.

Quanto alle storiche istituzioni francesi, nelle *Annotationes* troviamo un'ampia digressione sui *Parlements*,²⁸ equiparati al Senato romano ed all'Areopago ateniese: si tratta anche in questo caso di difendere il prestigio delle proprie istituzioni nazionali confrontandole con le grandi forme del passato, evocate nel loro minuto funzionamento. Anticipando storici posteriori quali Pierre Pithou ed Etienne Pasquier, Budé trova spesso il modo, specialmente nelle *Annotationes*, di prendere in considerazione certi elementi dell'ordinamento francese medievale, come il *maréchal*,²⁹ o l'origine dei feudi, per la quale egli si esprime a favore della tesi della derivazione dal patronato tardo-romano³⁰ (per il che verrà ripreso o criticato nella storiografia posteriore, più sensibile alla tesi germanistica dell'importazione dei feudi dal mondo barbarico).

Per toccare un altro aspetto di questa attività di storico, aspetto fecondo sul piano metodologico, ricorderò la grande attenzione di Budé per i documenti d'archivio, del cui studio egli fa l'elogio in un passo delle *Annotationes*, a proposito degli *scrinia* imperiali.³¹ In coerenza con tale disposizione, Budé fa spesso ricorso, in questa stessa opera, a citazioni di *placita* e di questioni giuridiche medievali francesi,³² mostrando che il vero senso della sua ricerca sulla giurisprudenza classica

ea mihi species urbis Romae animo observabatur, quasi arcem quandam expilatorum orbis terrarum viderem, et veluti commune gentium omnium cimeliarchium (ut verbo Iustiniani principis utar [Codex, VII, lxxii, 10: prestito dal greco tardo *κατηλιαρχεῖον*, «stanza del tesoro»]), id est sanctius conditorium rerum toto orbe eximiarum». Cfr. DELARUELLE, *Guillaume Budé*, pp. 145 e sgg.; GADOFFRE, *La révolution culturelle*, pp. 62 e 266 e sgg.

²⁸ *Annotationes*, pp. 96-136.

²⁹ *Ibid.*, p. 73; cfr. KELLEY, *The Foundations*, p. 77.

³⁰ *Annotationes*, p. 359, «Hunc morem clientelarum vetustissimum Gallis fuisse auctor est Caesar lib. VI de bello Gallico his verbis, In Gallia [...] auctoritatem tenebant [libro VI, dal cap. XI, 2, 1 al cap. XII, 9, 1; con due tagli: XII, 4, 4-6, e XII, 7, 3-5]. His verbis accurate perpensis, ac ne perpensis quidem sed tantum animadversis, nemo est (ut arbitror) qui non hanc nostram feudorum consuetudinem ab illa clientium observantia in patronos, et fide patronorum in clientes, oriundam esse iudicet. Itaque quos *vasallos* vocant, clientes Latine appellare soleo; et clientelam, observantiam ipsam et obsequium, quod *homagium* dicunt; cfr. KELLEY, *The Foundations*, p. 77.

³¹ *Annotationes*, pp. 162 e sgg.

³² A titolo di esempio cfr. *ibid.*, pp. 130-135.

Froy Tory (*Champfleury*, 1529), prima di essere compiutamente elaborata nel 1566, com'è noto, da Henri Estienne, che la rese celebre col suo *Traité de la conformance du langage François avec le grec*.³⁸ L'attenzione di Budé per le parole francesi traspare anche in uno dei sette quaderni autografi conservati a Ginevra dall'ultimo discendente del grande umanista:³⁹ un grosso quaderno occupato per gran parte da lunghe liste lessicografiche di parole francesi, greche e latine, in reciproca corrispondenza, che coprono i più vari ambiti, da quelli intellettuali a quelli botanici e dell'uso comune.⁴⁰ Quindi, lungi dall'essere semplicemente un attardato fautore della lingua neo-latina, Budé ha anticipato, nella lingua umanistica ancora dominante, quell'attenzione per gli aspetti linguistici del proprio paese che in lui non poteva mancare e che i suoi successori esplicitarono e completarono, in un'epoca più favorevole alle ricerche erudite in lingua moderna. Inoltre non va dimenticato che il francese letterario era allora in piena costruzione, come dimostrano le pagine di Rabalais scritte negli anni trenta del secolo e, nel 1549, la *Deffence et illustration de la langue française*. Secondo la concezione umanistica, l'accesso alla realtà garantito dalle parole imponeva uno studio meticoloso dei fenomeni lessicali, proprio in funzione della conoscenza storica e del conseguente arricchimento per il presente: l'approfondimento del vocabolario greco, così vario e preciso, forniva concrete indicazioni sulle esigenze che la nuova lingua letteraria francese doveva soddisfare.

Quanto alle riflessioni di tipo politico-teorico — seppur non ci pare che, a questo riguardo, Budé si sia distinto per ampiezza di trattazione o particolare originalità di pensiero⁴¹ — occorre qui menzionare almeno

era il rinnovamento delle istituzioni del regno attraverso lo studio storico della monarchia francese. Va qui notata la circostanza per cui Budé era preposto al *Tresor des chartes*, carica che la sua famiglia deteneva sin dal 1474 e che, dopo varie vicende, nel 1562, passò al grande archivista Jean Du Tillot, il quale incentrò la sua attività di storico proprio sullo studio sistematico dei documenti d'archivio, seguendo l'indicazione dell'autorevole predecessore.⁴² Occorre però segnalare anche la posizione cronologicamente intermedia di François Baudouin, che nel suo trattato teorico *De institutione historiae universae* del 1561 raccomandava la ricerca archivistica, sull'esempio di Budé e di Charles Du Moulin.⁴³ Questi orientamenti furono poi ereditati da Pasquier nelle sue *Recherches de la France*, in cui confluì anche un altro aspetto dell'attività di Budé, cioè lo studio sistematico del lessico. Budé l'aveva naturalmente applicato alle lingue antiche, soprattutto al greco, nei suoi magistrali *Commentarii Graecae linguae* del 1529,⁴⁴ terza ed ultima delle sue fatiche erudite, e coronamento del suo percorso di appropriazione delle fonti antiche. Quest'opera, tuttavia, documenta anche l'interesse di Budé per la lingua francese, attraverso frequenti parentesi etimologiche nelle quali, trattando un termine greco, egli ne constata la parentela (quasi sempre falsa, però) con una parola francese: per esempio, fa derivare *moquer* (burlarsi) da *μωκκάσθαι* (stesso senso), *lécher* da *λείχειν*, *arrest* da *ἀρεστόν*.⁴⁵ Nella più articolata di queste digressioni, Budé formula altresì la teoria della derivazione del francese dal greco piuttosto che dal latino.⁴⁶ Una tale teoria, che presentava notevoli implicazioni an-

³³ Kelley, *The Foundations*, pp. 215 e seg.; la vicenda del *Tresor des chartes* viene utilmente riassunta nelle pp. 271-319.

³⁴ *Ibid.*, p. 216.

³⁵ *Commentarii Graecae linguae*, Paris, 1529. Le citazioni seguenti sono tratte dal quarto volume degli *Opera omnia*, Basilae, 1557, che riproduceva la seconda edizione uscita postuma a Parigi nel 1548, per i tipi di Robert Estienne, *Commentarii linguae Graecae [...] amplius tertio parte aucti*.

³⁶ *Commentarii*, col. 287.

³⁷ *Ibid.*, coll. 286-89 (286-29-42 e 50-54): «Multa enim vocabula vernacula in lingua nostra sunt, quae e Graeco sermone translata esse facile est iudicare. Animadvertimus et in eo similitudinem idiomatis Gallici, hoc est Celtismi, cum Hellenismo, quod nos aonsto in verbis facium: ut regem hodie venisse, aut ante menssem, aut ante creennium [questo esempio non è ben chiaro, ma sembra alludere alle varie possibilità di esprimere il passato all'indicativo: *j'ai aimé / j'aimai / j'eus aimé*]. Id quod nec lingua Latina, nec Italica distinguere potest, verbi in-dectone. Habemus etiam ou διφθόροιν et plane sonantem ut apud Graecos [...] Multa etiam et in significacione verborum et in loquendi modis animadvertere mihi in Celtismo saepe con-tigit Hellenismo consuetudine et veluti cognata, ita ut aliena a Latino sermone videantur».

due elementi che si trovano nei suoi scritti e costituiranno un fomite della produzione giuridica e filosofica nella stagione successiva. In primo luogo, nelle *Annotationes*, la discussione politico-filosofica sulla formula *princeps legibus solutus*⁴² che pone la questione delle teorie assolutistiche dello Stato, sulla scorta di Platone e di Aristotele, e stimolerà il dibattito in questo senso in ambito francese e non solo.⁴³ Sarebbe comunque antistorico asserire che Budé fosse un assolutista *ante litteram*: egli visse in un periodo di espansione del potere monarchico, in contrasto con l'epoca successiva, segnata da grandi incertezze istituzionali e da numerosi monarchi giovani e politicamente deboli; sarà proprio nell'epoca delle guerre civili che si forgerà l'ideale di monarca assoluto come risposta alle fragilità constatate in tanti anni di disastri ed è prematuro vedere in Budé niente più che un fedele e prestigioso servitore della *maison royale*, chiaramente interessato a difendere la centralità delle istituzioni monarchiche. L'altro punto che vorrei qui sviluppare coinvolge sia il *De asse* sia i *Commentarii*, ed è un possibile elemento rivelatore del retroterra intellettuale del *Discorso della servitù volontaria* di La Boétie.

I diversi studi su quest'opera, in effetti, non segnalano il fatto che in Budé compaia due volte l'espressione greca equivalente al titolo del celebre discorso, forse addirittura la sua fonte intermedia, ossia «ethelodulia» (ἠθελοδοουλία).⁴⁴ Il termine non è un conio greco di Budé, bensì si

formando, con i *Commentarii*, gran parte del lavoro di spoglio su cui si baserà il *Thesaurus* di Henri Estienne (1572), che, infatti, nominerà spesso Budé fra le sue fonti. Attraverso la rielaborazione ottocentesca, il *Thesaurus* è tuttora uno strumento in uso per i grecisti. Da quanto detto, si può concludere che i frequenti paragoni con Erasmo – l'altro grande spirito d'oltralpe all'epoca – riflettano un'impostazione più esteriore che contenutistica, specialmente se si considerano le prose umanistiche degli opuscoli o delle digressioni nei libri eruditi. I *Commentarii* quasi non contengono digressioni politico-culturali, categoria in cui non si può far rientrare la lunga digressione anticiceroniana (coll. 1419-51), incentrata su argomenti stilistici, linguistici e storico-letterari.

⁴² *Digesto*, I, III, 31; *Annotationes*, p. 90.

⁴³ Cfr. DELARUELLE, *Guillaume Budé*, pp. 120 e sgg.; KELLEY, *The Foundations*, pp. 59 e sgg., 67-69; GUEUDET, *Etat présent des recherches*, pp. 613 e sgg.

⁴⁴ Cfr., per esempio, MARIO TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2001, p. 447 (con rinvio alle pp. 307 e 421). Non ho potuto controllare l'edizione critica tedesca commentata da Horst Günther del *Discours de la servitude volontaire. Rede von der freiwilligen Knechtschaft*, Frankfurt am Main, 1980, né la traduzione inglese annotata di Malcolm C. Smith, *Slaves by Choice*, Egham, 1988. L'assenza più cospicua si trae dall'articolo di LOUIS DELARUELLE, *L'inspiration antique dans le «Discours de la servitude volontaire»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», XVII, 1910, pp. 34-72, pubblicato solo tre anni dopo l'ampio studio citato *supra*, in cui il *De asse* ha parte così cospicua. Ringrazio qui la professoressa Marie-Dominique Couzinet (Univ. Paris I) per l'aiuto fornitomi su questo e altri punti di questo contributo.

ritrova nella grande tradizione classica che La Boétie conosceva, almeno in parte,⁴⁵ dato che le forme desunte dal suo doppio radicale si trovano in Platone,⁴⁶ Luciano,⁴⁷ Plutarco,⁴⁸ Cassio Dione,⁴⁹ Proclo,⁵⁰ Filone⁵¹ ed altri (ventuno attestazioni in tutto, secondo il *Thesaurus* elettronico della lingua greca). Il tema della servitù volontaria è topico nella storiografia e nella riflessione politico-morale, antiche e rinascimentali, ma forse importa qui sottolineare che questo termine viene utilizzato due volte da Budé. Nella prima, nel *De asse* (dove figura anche nell'indice dei nomi),⁵² esso è traslitterato in latino in un passo in cui Budé irride i cortigiani, definiti anche «discendenti di Sisifo», intenti a rigirare il «saxum illud ambitionis»; l'inconsueto termine greco «ethelodulia» viene da lui chiosato in una parentesi con le parole «sic enim appellatur spontanea servitus».⁵³ È peraltro un'argomentazione che prelude in qualche modo alla problematica di La Boétie. Nei *Commentarii*, invece, troviamo la seconda occorrenza, direttamente in forma greca,⁵⁴ in un contesto retorico quale la polemica contro il ciceroniano in favore della libertà stilistica; poco dopo troviamo infatti, in antitesi, il termine αὐτονομία. Non abbiamo esplicita attestazione di letture budeane da parte di La Boétie, ma le circostanze, ed alcuni riscontri testuali,⁵⁵ le la-

⁴⁵ Cfr. JOSEPH BARRÈRE, *L'Humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire. Étude sur les origines du texte et l'objet du discours d'Étienne de La Boétie* [1923], rist. Genève, 1981, pp. 16-19 (Platone e Luciano). L'autore, p. 74, sembra suggerire come fonte intermedia la traduzione di Erasmo del *De mercede conductis*, citato qui sotto, nota 47.

⁴⁶ *Simposio*, 184c, 6 (-δουλεία) e *Repubblica*, 562d, 7 (-δούλους).

⁴⁷ *Nigrino*, 23, 7, e *De mercede conductis potentium familiaribus*, 5, 5 (in entrambi i casi -δουλείαν).

⁴⁸ *Arato*, 25, 5 (-δούλωσ).

⁴⁹ IV, 17, 2, 4 (-δουλείας); LIV, 32, 1, 3 (-δουλείν); XLV, 35, 2, 1 (-δουλήσαι, in unione con αὐτονομία); XIPHILINI, *Epitome*, p. 31, 10 (-δόουλον).

⁵⁰ *Commento al Parmenide*, 943, 9 (-δουλεία), e *De providentia et fato*, 24, 9 (-δουλείαν in opposizione a ἐλευθερία).

⁵¹ *Sul sacrificio di Abele e Caino*, 32, 22 (-δόουλος).

⁵² *De Asse*, p. 764 (e nell'indice *ethelodulia*).

⁵³ Si tratta della stessa locuzione scelta da Erasmo nella sua traduzione già menzionata. BARRÈRE, *L'Humanisme et la politique*, p. 18, nota che «de Thou, dans son *Historia temporis sui*, consacrant quelques lignes à La Boétie, traduit *Servitude volontaire* par *Spontanea servitus*. En 1603, Baudius [Dominique Baude, o Baudier (1561-1613), professore a Leida], écrivant à Jean de Wover, regrette de ne pouvoir lui envoyer le discours de La Boétie: *Boethiani librum de Servitude [sic] voluntaria seu ethelodouleias nondum a filio sororis meae recuperare potui*. Ainsi le titre du discours de la Servitude volontaire, évidemment inspiré du grec ἠθελοδοουλία, remontait à sa source sous la plume de Baudius». Cfr. anche, *ibid.*, nota 3, dove l'autore esclude che La Boétie si sia ispirato alla *Germania* di Tacito (c. 24: *victus voluntariam servitutem adiit*).

⁵⁴ *Commentarii*, coll. 1426, 50 e sgg.

⁵⁵ Cfr. BARRÈRE, *L'Humanisme et la politique*, pp. 21 e sgg., 59, nota 1, 72-74, 88, nota 1.

sciano supporre, se non altro per il fatto che l'autore del *Discours* era un grecista, traduttore di Senofonte e di Plutarco, e non poteva ignorare totalmente gli scritti del decano della filologia greca in Francia.

In conclusione, non è soltanto nelle attese riformatrici in materia ecclesiastica e religiosa che dobbiamo ravvisare una continuità tra l'esempio intellettuale e politico di Bude e gli atteggiamenti molto simili di coloro che l'hanno seguito, venuti alla ribalta durante le guerre di religione. L'elemento religioso è senz'altro rilevante, in quanto Bude estende alla storiografia e alla teoria politico-giuridica le idee già maturate nella cerchia di Lefèvre d'Étaples, da lui conosciuta; per il tramite di Bude, in tal modo, le aspirazioni delle sensibilità religiose più avvertite si incontrano con gli ideali politici di chi, negli anni più difficili, sperava nell'unità politica del regno da realizzarsi sotto l'auspicio della monarchia gallica. Quel che emerge da questa brevissima rassegna è anche uno sfondo intellettuale umanistico di grande spessore, plasmato in primo luogo da Bude con i suoi contributi eruditi e con la sua abilità nel farsi portavoce degli ambienti colti che desideravano la protezione regale per i nuovi insegnamenti, in modo da sottrarli ai loro avversari, specialmente alla Faculté de théologie. L'opera di Bude, così, porta le questioni di fondo per l'elaborazione di un ideale nazionale, attraverso il continuo raffronto con il grande modello giuridico imperiale, espresso — egli sottoponeva a una critica storica moderna e circostanziata, diffondendo la consapevolezza che quelle realtà francesi, anticamente «provinciali», «galliche» o semibarbare, come i Franchi invasori, col medioevo avevano potuto emergere sul piano politico-culturale ed erano ora pronte a svolgere il loro ruolo di protagonisti della storia moderna.

CAESAR BARONIUS IN DEUTSCHLAND IM 17. JAHRHUNDERT

MARKUS VÖLKEL
Universität Klostok

1. DER DISKURS ÜBER DIE *ANNALES ECCLESIASTICI* IM HL. RÖMISCHEN REICH

Bereits die Publikation der ersten Bände der *Ecclesiastica historia*

(1559-1574, in 8. Bde. bis 1299) der Magdeburger Centurionen löste im katholisch gebildeten Deutschland einen Schock aus, der bald auch in der römischen Zentrale fühlbar war. Zusammen mit dem *Catalogus testium venturis* (1556) des Herausgebers Matthias Flacius (1520-1575) verfügten die Protestanten nun über eine durchgehende polemische Aufarbeitung der Kirchen- und Dogmengeschichte bis zum Vorabend der Reformation selbst. Die Verfallschese für die mittelalterliche Kirche und der Nachweis der Kontinuität von Rechthabungen mündeten in eine providentielle Sicht der erneuerten Kirche auf der Basis des reinen Evangeliums. Es blieb keine andere Wahl: Wer die neue Lehre zurückweisen wollte, konnte dies nur auf dem Feld einer Kirchengeschichte tun, in die die Dogmengeschichte integriert worden war.

Trotz ehrenhafter Versuche und ständiger Aufmunterung aus Rom war weder ein einzelner Gelehrter noch eine Institution der katholischen Kirche am Beginn der deutschen Gegenreformation zu einer Widerlegung der Centurionen in der Lage. Die Namen von Petrus Canisius (1521-1597), Konrad Braun (1491-1563), Wilhelm Eisenstein (1543-1584) stehen für methodisch und quellenmäßig unterlegene Ansätze, die kaum über die ersten zwei Jahrhunderte hinausgelangten.¹ In der römischen Zentrale hatte man lange Zeit Mühe, die gewohnten Wege des stadtrömischen Anbaurismus eines Onofrio Pan-

¹ Cfr. STEFAN BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Reich*, Husum, 2003, ss. 25-79.

vinio (1529–1568), der Papstvitien des Platina oder der punktuellen Kontroverse im Stil des Jesuiten Francisco Torres (1509–1584) zu verlassen. Erst mit dem Oratorium von Filippo Neri formierte sich eine Forschergruppe, die sich der konsequent der Quellenarbeit in der Kirchengeschichte widmete und diese auch politisch und personell an der Kurie verankerte. Dank des neuen Ordens konnte Cesare Baronius seine ungeheuere Arbeitskraft mehr als 35 Jahre seinen *Annales* widmen.

Im Folgenden ist zu fragen, welchen Typus von «Wissen» Baronius für seine Leser in Deutschland erzeugt hatte und weiter, wie der Kontext aussieht, in dem diesem Wissen Bedeutung und kennzeichnende Prädikate zugeschrieben wurden. Es wird sich herausstellen, daß die deutsche Rezeption von zwei Verwendungsweisen beherrscht wird: von Monolog und Dialog. Bald reden die Autoren nur zu ihrer Partei, bald wenden sie sich an den konfessionellen Gegner. Das doppelte Vokabular, das sich auf diese Weise entwickelt, erstarrt dann in einer spezifischen Konstellation im Laufe des 17. Jhs.; man könnte sagen, es «härtet aus» und verschwindet erst mit dem Ende der konfessionellen Kontroverse.²

Als Schnittfläche beider Weisen der Bedeutungszuschreibung erweist sich der Topos der Uranfänglichkeit des Glaubens, der *antiquitas fidei*. Die Auffassung von der Unwandelbarkeit des eigenen wahren Glaubens trennt einerseits die Konfessionen, schafft zugleich aber erst den Raum, in dem sie sich gegenseitig wahrnehmen können. Am Schluß sollte sich zeigen, daß Baronius ganz wesentlich zum historischen Bewußtsein beider Konfessionsparteien beigetragen hat. Daraus sollte sogar eine gewisse Fähigkeit zur Kooperation erwachsen. Es ist dabei sinnvoll, zuerst nach katholischem und protestantischem Kontext der Rezeption zu trennen und dabei mit der Untersuchung der physischen Einführung und Verteilung der *Annales ecclesiastici* in Deutschland zu beginnen.

² Ein Ende der konfessionellen Kontroverse im Heiligen Römischen Reich zu bestimmen fällt allerdings schwer, denn innen- wie außenpolitische Umstände zögerten es stetig hinaus. Das Edikt von Fontainebleau 1685 und die Streitigkeiten um die Ryswiker Klausel 1697 unterminierten den Religionsfrieden im Reich und spitzten die Lage zwischen 1715 und 1725 außerordentlich zu. Nicht zu Unrecht wurde auch der Siebenjährige Krieg im Reich noch als eine Art von «Religionskrieg» erlebt; vgl. JOHANNES BURKHARDT, *Abschied vom Religionskrieg. Der Siebenjährige Krieg und die päpstliche Diplomatie*, Tübingen, 1985; KARL OTMAR VON ARBETIN, *Das Alte Reich 1648–1806*, II, Stuttgart, Klett, 1997, ss. 41–51, ss. 272–295.

2. KATHOLISCHE BARONIUS-REZEPTION IM HL. RÖMISCHEN REICH

Noch zu Lebzeiten des Kardinals erschien von 1601–1608 die von ihm selbst beeinflusste Mainzer Ausgabe der *Annales*. 1609 schloß sich die erste und schon im Krieg 1624 die zweite Kölner Edition an. Mit Texten war man also im Reich hinlänglich versorgt, doch wäre es falsch, sich dazu auch eine große katholische Leserschaft vorzustellen.³ Ein großformatiges, zugleich mehrbändiges Werk in lateinischer Sprache, das noch dazu vom Reichsrecht aus gesehen zweifelhafte Positionen vertrat, konnte nicht populär werden. Auch der Versuch von Marx Fugger, diese Tatsache 1594 mit einer deutschen Übersetzung zu ändern scheiterte vollständig.⁴ Für die kleine Gruppe geistlicher Historiker und Antiquare, die in Köln, Mainz, Würzburg und Ingolstadt um Baronius bemüht war, stellten die *Annales* zwar einen entscheidenden Bezugspunkt für ihre antiquarisch-historischen Arbeitsprogramme dar, aber doch keineswegs den einzigen. Um das zu verstehen, ist eine knapper Rückblick auf die Lage der katholischen Reform in Deutschland und der Reichskirche um 1600 nötig.

Der Katholizismus im Hl. Römischen Reich und seine Institutionen, d.h. die geistlichen Stände, wurden von außen vor dem Untergang gerettet. Politisch mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 und dem «geistlichen Vorbehalt», der die geistlichen Fürstentümer rechtlich gegen den Religionswechsel ihrer Häupter schützte; religiös zunächst von den Beschlüssen des Konzils von Trient und organisatorisch von der römischen Zentrale, die zusammen mit den neuen Orden und den Nuntiaturen den Neuaufbau in Deutschland auch personell selbst in die Hand nahm. Der Preis für dieses Überleben der deutschen Kirche war die Aufgabe derjenigen lokalen Reformansätze, die auf Vermittlung gezielt hatten, somit die Reduktion zur staatlich

³ ANDREAS KRAUS, *Die Verbreitung der Annales im Kurfürstentum Bayern*, in *Baronio storico e la Controriforma*, a cura di Romeo De Maio, Luigi Gulia e Aldo Mazzacane, Sora, 1982, ss. 633–657. Kraus erwähnt 79 Gesamtausgaben der *Annales* in Bayern vor der Säkularisation und 40 Kompendien und Auszüge; eine flächendeckende Versorgung der katholischen Institutionen im 17. Jh. ist somit anzunehmen. Vgl. CYRIAC K. PULLAPILLY, *Caesar Baronius Counter-Reformation Historian*, Notre Dame-London, 1975, s. 173: «So the *Annales* remained a work unique to itself, a massive depository of historical information, a reference book par excellent, but beyond the comprehension of the unlettered and beyond the tolerance of the lettered. Only its value as a reference work for arguments against enemies of Catholicism made it an immensely popular work for some time».

⁴ GEORG LUTZ, *Marx Fugger und die Annales des Baronius*, in *Baronio storico e la Controriforma*, ss. 423–531. Lutz spricht s. 524 von den «minimalen Benützungsspuren», welche die 17 von ihm untersuchten Exemplare aufweisen.

kontrollierten Konfessionskirche und politisch die zwingende Anlehnung an die Häuser Habsburg und Wittelsbach. Einige Historiker sprechen sogar von einer dauerhaften sozialen und kulturellen Zäsur, einem Traditionsbruch und der vollständigen Übernahme eines europäischen Traditions- und Reformsystems.⁵ Diese These verdient Beachtung, aber gerade die Rezeptionsgeschichte der *Annales ecclesiastici* zeigt, daß auch auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung und der historischen Kontroverse nicht alle einheimischen Traditionen abgestorben waren bzw. die auswärtigen Einflüsse nicht assimiliert hätten werden können. Um hier Aussagen wagen zu können, muß man kurz rekapitulieren, worin das Angebot der *Annales* inhaltlich wie methodisch eigentlich bestand, ob es einen Paradigmenwechsel für die Kirchengeschichtsschreibung impliziert, dem man sich auch in Deutschland nicht entziehen konnte. Baronius erneuerte zunächst den universalistischen Ansatz in einer seit der Spätantike nicht mehr gekannten Breite: die ganze Kirche in ununterbrochener Folge seit ihrer Gründung bis ins Hochmittelalter, d. h. kein prägender Zeitraum wurde von ihm ausgespart. Universal war auch der Quellenbegriff der *Annales*: alle Text- und Sachquellen ohne jeden Unterschied: weltliche wie geistliche Autoren, christliche wie heidnische, nationale wie universale sowie christliche und heidnische Monumente. Universal war auch der Anwendungsbereich der Wertungsprinzipien für die Geschichte: Providentialismus im zeitlichen Ablauf, Katholizität in der Geo- und Ethnographie und Triumphalismus nach den Krisen.

Als zweiter Ansatz darf die Einheit aller Geschichte gelten: auf den Papst, die römischen Kirche und ihre lokalen Traditionen zu. Kontinuität prägt die Kirche in jeder Phase und ist zugleich ein römisches Prinzip. Rom und die Kirche koexistieren, weshalb die Entdeckung der Katakomben nichts anderes leistet, als die postulierte ununterbrochene Übung des Heiligenkultus und seine Ausstrahlung auf alle Teile der Kirche zu bestätigen.

Als drittes Prinzip wirkt die strikte Trennung von Orthodoxie und Häresie. Baronius ist ein neuer Eusebius, der bei Personen, Texten, Riten und Gegenständen über den gesamten Geschichtsverlauf das Richtige vom Verworfenen scheidet.

Das vierte Prinzip besteht in der Erkenntnis, daß die Kirche die menschliche Zeit erfüllt, daß es aber eine Zeit ohne wirkliche Veran-

⁵ Cfr. HANRICH LUTZ, *Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung 1490-1648* (Propyläen Geschichte Deutschlands 4), Berlin, 1983, ss. 320-327.

derung und Entwicklung ist. Die *Annales* kennen so gut wie keine theologische Lehrentwicklung: Alles ist Anfang und Anfang ist immer. Da die nichts verändernde Zeit nur Wiederholung des Anfanges, oder eben Häresie als Neuerung, erbringen kann, ist der bloße Ablauf auch die eigentliche Botschaft oder die deutliche Spur der Wirksamkeit Gottes in der Geschichte. Deshalb ist ein Autor oder Erzähler oder gar Erklärer in den *Annales* unnötig, muß nichts sprechen als die Dokumente selbst. Baronius kann also auf rhetorische Stilmomente verzichten und die Abfolge der Dokumente als *simplex narratio* im Sinne unmittelbar überzeugender Glaubensverkündigung empfehlen. Folglich kann er seinen Text auch auf die materiale Ebene beschränken und auf alle nur interpretativen Teile wie Einleitungen oder Zusammenfassungen (*summae*) verzichten.

Das fünfte Prinzip besteht darin, daß die erste historische Wahrheit, die bei der Gründung der Kirche offenbar ist, welche sich ununterbrochen in der Institution fort schreibt. Gegenüber dieser primären Wahrheitssicherung ist jede philologische Kritik zweitrangig, umgekehrt aber der Zwang, jede Information zu verzeitlichen, d. h. chronologisch einzunordnen, absolut.

Für die Geschichtsschreibung der katholischen Länder im Heiligen Römischen Reich brachte das Erscheinen der *Annales* somit erhebliche Konsequenzen mit sich, erfreuliche wie unerfreuliche. Die erfreulichen Wirkungen des Baronius bestanden darin, die zuvor gegebene Definitionsgrenze des Baronius gegenüber der historischen Verfallszone der Protestanten aufgeben zu können. Die Kontinuität der Wahrheit war gesichert, aber mit der unangenehmen Nebenwirkung, daß sie ausschließlich auf Rom und die Papskirche zielte. Für die kritischen Phasen der deutschen Kirche, etwa den Investiturstreit, war nun eine autoritative Position vorgegeben, die freilich dem Pluralismus der eigenen mittelalterlichen Quellen keineswegs entsprach. Durch den universalistischen Ansatz des Baronius durften zwar auch die Deutschen sich in allen historischen Epochen in die Geschichte einbringen, aber was als orthodoxes Element auf lokaler Ebene definiert war, das durften die lokalen Historiker selbst nicht mehr vorgeben.

In der Regel impliziert, aber in manchen Punkten wie dem Kulturstenkkollegium, der Kaiserwürde und der Reichskirche auch explizit, hatte Baronius für das Reich ein schlüssiges Geschichtsbild entworfen, eine Art von «tridentinischem Mittelalter», das auch die wohlmeinenden Katholiken im Widerspruch zu den Protestanten und teilweise auch den eigenen Traditionen stellte.

Darüber hinaus erbrachten die *Annales* aber auch sehr pragmatische Konsequenzen für eine deutsche Kirchengeschichtsschreibung: Jede deutsche Chronologie mußte sich nach der des Baronius richten; da er selbst nicht erzählte, konnte es auch keinen deutschen Erzähler geben, schon gar nicht einen deutschsprachigen, deshalb war der Weg zur Dokumentengeschichte auch im Reich zwingend.⁶ Durch Baronius verstärkt wurde auch die manichäische Sicht auf die Einteilung der Geschichte in orthodox und häretisch, die Rückstufung des Entwicklungsgedankens und die z.T. unkritische Behandlung von Texten.

Das Forschungsprogramm, das die katholischen Gelehrten im Reich um 1600 auf dem Gebiet der Geschichte betrieben, war diesen methodischen Vorentscheidungen durch die *Annales* in starkem Maße ausgesetzt.⁷ Die Bischofs- und Bistumsgeschichte, die Geschichte der Klöster und Orden, aber auch die lokale Hagiographie besaßen mittelalterliche Grundlagen, die bereits mit Methoden der Humanisten überarbeitet worden waren. Diese Teile einer *Germania sacra* galt es fortzuführen und an Baronius anzuschließen.⁸ Dazu kommen ältere Leistungen deutscher Kirchenhistoriker für die Universalkirche wie die Edition der Konzilsdekrete und von Heiligenleben durch den Kölner Kartäuser Laurentius Surius (1523–1578).⁹ Schließlich kümmerten sich geistliche Gelehrte, wiederum im exponiert gelegenen Köln, auch um die konfessionell gefärbte Zeitgeschichte. Für die enorm erfolgreichen *Commentarii* des Straßburger Diplomaten Johannes Sleidans (1506–1556) fehlte ein katholisches Pendant.

⁶ Baronius hat die dokumentarische Kirchengeschichte nicht erfunden, sondern auf ihren Höhepunkt geführt. Indem der «Erzähler» in der Kirchengeschichte überflüssig wird, kommt es freilich auch immer seltener zu persönlich gefärbten, auf Erlebnisse bezogene Synthesen der Ereignisse, was wiederum den Dialog zwischen den Religionsparteien erschwert, ja oft völlig zum Erliegen bringt; vgl. ALAIN DUROUR, *Une particularité de l'historiographie protestante au XVI^e siècle: le document accablant*, «Protestantisme», LIV, 1999, ss. 285–291.

⁷ Das historische Publikationsprogramm war seinerseits in ein noch größeres theologisches Publikationsprogramm eingebunden. In der Lipp-Meres'schen Offizin in Mainz werden die *Annales ecclesiastici* zusammen mit Werken von Francisco Suarez S.J. (1548–1619), Francisco Toledo (1534–1596), Juan Maldonado (1534–1583) neben den deutschen Bibelübersetzungen von Johannes Dittenberger (1475–1537) gedruckt; vgl. PETER BAADER, *Das Druck- und Verlagshaus Albin-Strohecker zu Mainz (1598–1631)*, «Archiv für Geschichte des Buchwesens», I, 1958, ss. 513–596.

⁸ Cfr. MARKUS MÜLLER, *Die humanistische Bistumsgeschichtsschreibung*, in *Deutsche Landesgeschichtsschreibung im Zeichen des Humanismus*, hrsg. von Franz Brendle, Dieter Mertens, Anton Schindling, Walter Ziegler, Stuttgart, 2001, ss. 167–187.

⁹ LAURENTIUS SURIUS, *Conciliorum omnium, tum generalium, tum provincialium*, 4 Tom, Köln, 1567, SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*, 6 Tom, Köln, 1570–1575.

Baronius, so läßt sich zusammenfassen, setzte mit seinen *Annales* keinen Anfangspunkt für die Kirchengeschichte im Heiligen Römischen Reich, er entwarf auch kein gänzlich neues Feld von Aufgaben, aber er setzte für diese Forschungen und Editionen einen Rahmen, der sowohl produktiv wie hemmend war.

3. CORNELIUS SCHULTINGS DIALEKTISCHER GEBRAUCH DES BARONIUS

Wertvolle Hinweise zur frühen Rezeption der *Annales* finden sich in den Widmungen und Vorreden, die der Kölner Theologieprofessor Cornelius Schulting (Steenwijck, Overijssel 1540 – Köln 1604) seinem *Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum* (Köln 1601) voranstellte. Das siebenbändige Werk ist jeweils anderen Patronen zugedacht. Einige haben den Autor schon gefördert, wie der gegenwärtige Kurfürst von Mainz, Johann Adam v. Bicken (1564–1604), andere werden ausdrücklich auf die hohen Ausgaben des Verfassers hingewiesen. Dies gilt vor allem für Band 5, der Äbten und Scholastern (*scholastici*) verschiedener Stifte und Klöster in Trier, Köln und Heisterbach gewidmet ist.

Warum gerade Mönche Schulting fördern sollen, geht unmittelbar aus seinem Ansatz hervor. Sein Hauptfeind war nämlich die *Institutio religionis christianae* (1535/1559) Calvins. Um sie zu widerlegen, zog er eine Masse von Materialien aus den *Annales* und gruppierte sie zu einem fortlaufenden Kommentar der *Institutio*. Dabei betonte er besonders die Feindschaft der Calvinisten gegenüber den Mönchen und die Nützlichkeit der *Annales* zu ihrer Verteidigung: «Et quicquid Ioannes Calvinus liber 4. Institutionum, cap. 13 et Rodolphus Tigurinus contra eorum professionem proterve objiciunt, ex his antiquitatibus poterit solide confutari».¹⁰

Schulting verteidigt mit Zitaten aus den Vätern das gesamte Mönchsleben, angefangen von der «zweiten Taufe», dem Gelübde, und fährt dann mit dem Eintrittsalter in den Orden, dem Klosterbesitz fort. Besonders nachdrücklich wendet er sich an die Oberen der Benediktinerklöster, daß sie an ihren Reliquien festhalten, denn deren Wirksamkeit sei in den *Annales* des Baronius überall erwiesen. Für sich betrachtet ist der *Thesaurus* aber auch nur Teil eines größeren Vorhabens, d.h. des *bellum theologicum*, den Schulting gegen Calvin führt, denn die *Institutio* des Calvin und die *Loci Communes* des Petrus Martyr habe er

¹⁰ Cfr. SCHULTING, *Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum*, Tom V, unpaginierte Vorrede.

bereits einzeln widerlegt. Baronius, wenn man so will, stellt nur die »historische Dimension« der Kontroverse mit den Calvinisten dar.

Nochmals größer wird der Kontext, wenn Schulung sich selbst – und damit Baronius – kirchenhistorisch einordnet. Zunächst begreift er den Zustand der Kirchengeschichtsschreibung in den ihm vorausgehenden Generationen als ganz unzulänglich. Er nennt als Beispiele: Sebastian Franck (1499–1542), *Chronica, Zeybuch und Geschichtbybel* von 1531; John Foxe (1516/7–1587), *Book of Martyrs* 1563; John Bale (1495–1563), *Acta pontificum* 1567 und Heinrich Pantaleon (1522–1595), *Martyrium historia* (Bearbeitung von Foxe 1563) und *Chronographia Ecclesiae Christi* 1568. Diese teilweise muttersprachlich verfaßte Geschichtsschreibung strotzte vor Irrtümern und bereite durch die Isolierung der Fakten die falschen Auslegungen der Fachgelehrten vor. »Quae cum rudis sit et imperita, et quae vernaculo idiomata scribuntur vix legeret quidam sciat, ponderare ac iudicare singula omnino nesciat, facile tum seducti potuit et ab eo tempore per infinitas evangelicorum in hoc genere fraudes, [...] seductur.«

Die Magdeburger *Centuriae*, und darauf zielt Schulung, seien keineswegs besser als ihre ungelehrten und gar volkssprachlichen Vorgänger, worunter er vor allem die protestantische Martyrologie versteht. Auf der Grundlage der *Centuriae* und den Fehlern Bellarmins in seiner *Summa controversarum*, habe Martin Chemnitz (1522–1586) schließlich sein *Examen concilii Tridentini* geschrieben. Somit liege eine ununterbrochene Kette mangelhafter protestantischer Kirchengeschichte vor. Wo aber, so fragt unser Kanoniker, »est fons, origo principium omnium errorum in Centuriis Magdeburgensibus?«¹² Die Antwort liefert nicht Baronius, sondern eine Kette katholischer Theologen, wohlgenmerkt, keine katholischen Historiker! Zum Zeugen aufgeboben sind Friedrich Staphylus (1512–1564), *Theologiae Lutheranae immembris epitome* 1559; Melchior Cano (1509–1560), *De locis theologicis* 1563; Thomas Stapleton (1535–1598), *Triflicatio [...] pro auctoritate Ecclesiae* 1596; Theodor Anton Pelten S.J. (1527–1584), *Acta concilii Ephesini* 1576 und Kardinal Stanislaus Hosius (1504–1579), *Confessio catholicae fidei* 1552–3.

Dieser Verweis ist nur natürlich, denn der wirkliche Grund, i.e. fons, liegt im Dogma, d.h. in dem *Syntagma fidei*, das in der ersten und zweiten *Centuria*, Cap. 4 *De doctrina* aufgestellt wird. Diese Setzung der protestantischen Lehre stammt, wie wir heute wissen, nicht

¹¹ *Ibid.*, unpaginierte Vorrede von Tom VII.
¹² *Ibid.*, unpaginierte Vorrede von Tom V (1601).

von Mathias Flacius, sondern wurde von seinen Mitarbeitern Martthaeus Judex und Johann Wigand erarbeitet.¹³ Ausgehend von ihrem Syntagma durchziehen unzählige falsche Schlüsse die gesamten historischen Forschungen der Magdeburger.

Verfolgt man diesen Gedankenengang noch ein Stück weiter, dann muß man sich fragen, was denn den Ausgangspunkt des *Syntagma fidei* darstellt, wenn er kein aristotelisches Prinzip ist. Hier hilft der erwähnte Friedrich Staphylus weiter, ein konvertierter Melanchthon Schüler. Ihm zufolge benutzen die Reformatoren nicht neue Axiome in der Theologie, sondern bloße Topoi, billige Gemeinplätze, der sechste ihrer volkstümlichen Akzeptanz. Ein solcher Gemeinplatz, der sechste von zehn nach Staphylus, ist der, daß Konzilien und Väter irren können und folglich *cum iudicio* zu lesen seien.¹⁴

An dieser Stelle breche ich die Analyse von Schulungs Vorworten ab, um zu meiner Themenfrage zurückzukehren. Die *Annales* des Baronius können bereits 1601 auf eine äußerst detaillierte Karte eingezeichnet werden. Zunächst sind da die protestantischen Kirchenhistoriker, die an ihrer Aufgabe scheitern. Es ist kein Zufall, daß besonders solche Verfasser genannt werden, die *Catalogus testium ventris* (Zugewinnsten für die Wahrheit) geschrieben haben. Das sind falsche Zeugen, und ebenso bilden ihre Historiker eine Kette falscher Zeugen, in die sich logisch das Werk der Centurionen einfügt.

Die falschen Zeugen umgeben gleichsam den Raum, in dem die wahrhaftige Kirchengeschichte noch zu schreiben ist. Von zentraler Bedeutung ist dabei, daß es nicht Baronius ist, der angibt, wo die richtige Kirchengeschichte anzusetzen hat. Überspitzt ausgedrückt, die Idee der wahren Kirchengeschichte läßt sich, für Schulung, jedenfalls exakt aus den autoritativen katholischen Dogmatikern ableiten. Sie legen den nötigen Anfang fest, den Urpunkt, in dem Wahrheit und Überhöhung zusammenfallen und der zwar in der Geschichte liegt, aber durch sie nicht wirklich zu erreichen ist. Unter diesen Bedingungen ist Baro-

¹³ Cfr. Oliver K. Olson, *Mathias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, Wiesbaden, 2000, S. 150; gemeint ist beider *Syntagma seu Corpus doctrinae Christi, ex novo Testamento totum methodice ratiore, singulari fide et diligenter congesta*, 2 Tom, Basel, 1558.
¹⁴ Vgl. Ute Mannbeck-Haustein, *Friedrich Staphylus (1512–1564), in Melanchthon in seinen Schülern*, hrsg. von Heinz Scheible, Wiesbaden, 1997, ss. 405–424, bes. S. 423. Damit ist

»Concilium generale confirmatum auctoritate Romanis pontificis certam fidem facit catholice Zwangende Autorität; vgl. Mercurio Cano, *De locis theologicis*, Padova, 1734, vol. V, IV, 4: Schwierigkeiten der Autorität von Konzilien an und gibt nur für einen Fall einem Generalkonzil die Position, Melchior Cano, der größte Systematiker auf diesem Gebiet, gibt acht Möglichkeiten nicht gemeint, der Urknackschluß, Konzilien können nicht irren, sei offiziell katholisch. Vgl. Staphylus (1512–1564), ss. 405–424, bes. S. 423. Damit ist

nus' Werk, so hoch es geschätzt wird, nur die inhaltlich erfolgreiche Füllung einer dogmatisch bereits erreichten Position angesichts der Kirchengeschichte. Baronius ist nicht mehr als die Konklusion eines Syllogismus, der von wahren Axiomen ausgeht, jedenfalls sieht dies für die polemische Situation um 1600 zwingend so aus.

Eine solche Auffassung hat für den Gebrauch eines Werkes erhebliche Auswirkungen. Zunächst einmal können – die teilweise ganz offenen eingestandenen zahlreichen Fehler – die Autorität einer solchen Arbeit nicht wirklich schmälern. Ihre Prinzipien sind richtig, deshalb ist es nicht wichtig, ob die Mängel gleich oder überhaupt beseitigt werden sollen. Man könnte dieses Argument als Grund dafür anführen, daß es bis 1705 dauert, bis mit der *Critica historico-chronologica* von Antoine Pagi (1624–1699) die wichtigsten Mängel seiner Zeitrechnung beseitigt sind. An der Grundform der Argumentation ändert diese Verbesserung nichts.

Eine weitere Folge dieser «syllogistischen Position» der *Annales* besteht in ihrer gattungsmäßigen Indifferenz bzw. bloß informativen Natur.¹⁵ Wie, in welcher Form und von wem, die Botschaft der *Annales* verbreitet wird, das ist völlig offen. Hinzu kommt, daß auch alle kommenden Zeiten der Kirche umstandslos in die Perspektive des Baronius gerückt werden können. Hier wirkt dann auch der Vergleich mit dem literarischen Schicksal der *Centuriae* aufschlußreich.

4. BEARBEITUNGEN DER KIRCHENGESCHICHTE

Die Anhänger der katholischen Reform hätten wenig geleistet, wenn sie nur den Druck der *Annales ecclesiastici* selbst gefördert hätten. Die Mainzer Ausgabe war kaum begonnen, da brachten die Kölner Verleger Antonius Hierat und Johannes Gymnicus im Jahr 1602 gleichzeitig mit Venedig und Lyon die *Epitome Annalium ecclesiasticorum* des Jesuiten Gabriele Bisciola (1540–1613) heraus. Hierat gehört wie Maternus Cholinus, Kaspar Gennep, Arnold Mylius und Gottfried Kempen zu der bedeutenden Gruppe von Kölner Druckern, die aufs engste mit den dortigen Klöstern und der Universität verbunden waren. Sie druckten mit Überzeugung katholisch-orthodoxe Werke und waren auch in der Lage, dies in den Vorworten kompetent zum Aus-

¹⁵ Eine abweichende These, die Baronius einen unverwechselbaren «Stil» zuweist, vertritt CHRISTIAN MOUCHEL, *Éloquence et méditation dans la première centurie des Annales ecclésiastiques de Cesar Baronio (1588)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LIV, 1992, ss. 81–110.

druck zu bringen. Der Einfluß des Baronius und seiner Methoden ist bei ihnen überaus deutlich zu erkennen.

Zuerst bewerten sie die Kirchengeschichte als wichtiges Instrument zur Erzeugung der katholischen Frömmigkeit: «Ecclesiasticam [historiam] vero si diligentius inspicias, plus videbis decoris et gratiae, imo pietatis, cui formandae et augendae omnis ecclesiasticorum scriptorum desudat industria».¹⁶ Bezeichnenderweise nehmen Hierat und Gymnicus, wie schon Baronius, die spätantiken Kirchenhistoriker ausschließlich von dieser Wertschätzung aus und knüpfen ihrer Autorität statt dessen an den Kirchenlehrer Gregorios von Nazianz, der seinerseits als Glied einer ununterbrochenen Überlieferungskette gewürdigt wird: «Nam si praeclarum est, Nazianzeno teste, mentem historiarum cognitione instructam ac refertam habere, quia historia conglobata quaedam et coacervata sapientia est, hominumque multorum mens in unum collecta».¹⁷ So vielgestaltig die Kollektiverfahrung Geschichte auch ausfällt, im Kern überliefert sie nur die Homogenität einer einzigen religiösen Erfahrung: «Ubi denique invicta catholicae Ecclesiae ac Romanae sedis constantia declaratur, et quod non in postremis est, perpetuus ille orthodoxorum omnium Patrum et totius Ecclesiae per omnes saeculorum nationumque propagines a Christo deductae in dogmatibus fidei consensus proponitur».¹⁸

Luther sei aus diesem Konsens ausgebrochen, und sofort hätten sich seine Mitarbeiter auf die in der Überlieferung der Kirche mitgeschleppten Irrtümer und Halbwahrheiten gestürzt und ihren neuen Glauben mit einer neuen Geschichte versehen, gerade weil sie begriffen hätten, daß die alte und unverfälschte Geschichte sie gänzlich verleugne: «Eo nimirum tendebat spiritus ille vertiginis ut, cum videret totam ecclesiasticam antiquitatem sibi gravissime adversari, excitaret Magdeburgicos quosdam Lutheri satellites adque ad corrumpendam veterem Christianorum historiam incitaret».¹⁹

Endlich sei als Retter Baronius erschienen, der die heiligen Geschichten von jeder Schwierigkeit gereinigt und so den Häretikern überall die Stirn geboten und den Katholiken jeden Zweifel genommen habe. Methodisch, und hier weisen Hierat und Gymnicus auf einen umfangreichen Wirkungszusammenhang hin, habe Baronius die

¹⁶ GABRIELE BISCIOLA, *Epitome Annalium ecclesiasticorum Caesaris Baronii*, Köln, 1602, unpaginierte Vorrede.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Gewißheit vor allem durch seine Chronologie erreicht. Mit der zeitlichen Fixierung jedes Faktums der Kirchengeschichte verschwinde zugleich jede Unsicherheit in der Interpretation: «Siquidem exactissimum temporum ac chronologiae rationem habuit, resque in orbe gestas, quae ad Ecclesiam quoque pacto spectabant, ductu ab adventu filii Dei exordio, per annos singulos, imo ubi id fieri poterat per menses ac dies quoque ita digestit, ut nihil hac in parte a cumoso vel moroso etiam lectore merito desiderari queat».²⁰

Der chronologische Rückhalt an Baronijs wurde also so stark empfunden, daß die Kölner Kartäuser Zacharias Lippelous und Cornelius Grastius die zweite Auflage von Surius' *De probatis sanctorum historis* (Köln 1594) auf vier Bände verkürzten und auf dabei zugleich auf seine Zeitrechnung umstellten.²¹ Das gleiche Verfahren traf 1628 die Kölner Neuausgabe von Orazio Torsellini's *Chronicon*, dem man eine separate Chronologie aus Baronijs und Bellamini einfach hinzufügte. Was zeitlich fehlte, das entnahm man «ex auctario domini Henrici Spondani».²²

Die größte Schwäche des Baronijs, so schließe die Kölner Verleger, bestehe aber in seiner größten Stärke; sein Werk sei zu groß, ausnützlich und komme dem Gedächtnis nicht entgegen. Hier spürte nun der Auszug von Bisciola ein, der nicht unter den üblichen Schwellen der Verkürzung leide. Durch seinen immer noch erheblichen Umfang bleibe nämlich eine ununterbrochene Kette von Nachweisen erhalten: «Quae non modo rerum gestarum seriem perspicue deducit, sed et origines ecclesiarum ab apostolis toto orbe constitutarum luculenter evolvit: adhaec rituum ecclesiasticorum, veterum conciliorum, pontificalium decretorum, consuetudinum antiquarum, catholicorum dogmatum fontes aperit, rationes adducit, orthodoxa confirmat, haeretica evertit et iungit: quae omnia exigui profecto compendi ambitu comprehendere non poterunt».²³

Für diese gigantische Aufgabe eines historischen Bollwerkes benötigte Bisciola aber immer noch 1331 Seiten, womit er die Idee eines handlichen Auszuges ad absurdum führte. Auch das nächste Kompen-

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cfr. Benz, *Zwischen Tradition und Kritik*, ss. 67-68.

²² HORATIO TORSSELLINI, *Chronicon ab orbe condito, ad haec tempora brevi compendio digestum. Adiecta insuper succincta chronologia, ex duobus doctissimis et illustrissimis cardinalibus Bellamini et Baronijs*, Köln, 1628; vgl. auch ULRICH MADDERMAYER, *Das katholische Geschichtsbuch des 17. Jahrhunderts: Oratio Torsellini's "Epitome Historiarum"*, «Historisches Jahrbuch», CVIII, 1988, ss. 469-483.

²³ BISCIOIA, *Epitome Annalium*, unpaginierter Vorrede.

dium von Henry Sponde (1613) war noch immer viel zu lang, so daß das Bedürfnis nach einer praktischen Kurzfassung weiterbestand. Die-se glaubte 1638 der Münsteraner Drucker Raesfeldt in der *Epitome* von Ludovico Aurelio endlich gefunden zu haben. In seiner Widmung an das örtliche Domkapitel benutzt er zugleich eine eindrückliche Metapher für die Art des Wissens, die er von Baronijs erzeugt sieht. Was manche Künstler zunächst kolossal ausgeführt haben, das kann auch im kleinsten Maßstab erfreuen und unterrichten: «Nimirum ut heroum imagines a praestantibus artificibus interdum colossae magnitudine locatae in foris ac theatri; interdum modici sigillis, atque adeo intra brevis brevis pyxidulae angustas conclusae visuntur: sic iuvat maximum rerum notitiam modo e longioribus accuratiusque incubrationibus, modo e contractionibus, aemoneis tamen et iucundis, haurire».

Die *Annales* können also als ein Bild gedeutet werden, das bei wechsellndem Maßstab nichts von seiner Überzeugungskraft einbüßt. Nur die Annalenform selbst, so betonen es auch Hierat und Gymnicus 1602 in ihrer Widmung von Bisciolas Auszug an den Trierer Kurfürsten Lothar von Metternich (1599-1623), muß erhalten bleiben, denn mit seiner Chronologie leitet Baronijs alles vom wahren Ursprung ab. Bisciola folgt ihm hier möglichst exakt: «Quae non modo rerum gestarum seriem perspicue deducit, sed et origines Ecclesiarum ab apostolis toto orbe constitutarum luculenter evolvit: adhaec rituum ecclesiasticorum, veterum conciliorum, pontificalium decretorum, consuetudinum antiquarum, catholicorum dogmatum fontes aperit, rationes adducit, orthodoxa confirmat, haeretica evertit et iungit: quae omnia exigui profecto compendi ambitu comprehendere non poterunt».²⁴

Letzten Endes fällt auch die Frage einer deutschen Übersetzung der *Annales* in den Bereich von Bearbeitung und Verkürzung (Epitomisierung). Baronijs hat so wenig wie die Magdeburger Centurionen Übersetzungen in die Volkssprache für eine vorrangige Aufgabe gehalten. In der Vorrede zur *Centuria VI* bitten die Magdeburger angesichts einer versäumelten französischen Version darum, doch von sol-

²⁴ LUDOVICO AURELIO, *Annales ecclesiastici Caesaris Baroni [...] in totidem libellos redacti [...] die er noch alle im Auszug publizieren wolle*.

²⁵ BISCIOIA, *Epitome Annalium*, unpaginierter Vorrede.

XIII-XXI, 1198-1557), noch lebe, sieben Bände gedruckt und fünf unternig vorliegen habe, Aurelio, daß der Pole Abraham Bzovius (1567-1637), der Forsetzer des Baronijs (Tom nunc primum in Germania publicat, Münster, 1638, unpaginierter Vorrede. Auf s. 837 schreibt die er noch alle im Auszug publizieren wolle.

chen Versuchen Abstand zu nehmen.²⁶ Baronius begegnet dem einzigen ernstgemeinten Versuch in Deutschland mit milder Ironie.²⁷ Max Fugger (1529-1595) als reicher Bankier in Augsburg konnte sich dieser Übersetzung an seinem Lebensabend widmen und sich souverän über alle Probleme der theologischen und biblischen Terminologie und der kirchlichen Druckerlaubnis hinwegsetzen. Schließlich verfügte er über eine ausgezeichnete Bibliothek und übernahm die Druckkosten selbst. Den ersten Band mit mehr als 1000 Seiten konnte er noch vollenden, dann starb er. So blieb es ihm erspart, den völligen Mißerfolg seiner Anstrengung erleben zu müssen. Ein deutsches Laienpublikum für eine derartige Spezialpublikation war einfach nicht vorhanden, da half auch Fuggers durchaus lesbare Sprache wenig. Kaspar Schoppe und Justus Calvinus konvertierten jedenfalls nach der Lektüre der lateinischen, nicht der deutschen Ausgabe der *Annales*. Baronius hatte diese Probleme vorausgesehen und seinen Verehrer höflich nahegelegt, es doch besser mit einem Kompendium zu versuchen, bei dem die komplizierten kontroverstheologischen Abschnitte wegfallen dürften. Aber genau auf sie wollte Fugger nicht verzichten.²⁸

Valentin Leucht († 1619), katholischer Stadtpfarrer in der mehrheitlich protestantischen Reichsstadt Frankfurt a.M. und kaiserlicher Bücherkommissar, hat Baronius' Absichten wesentlich genauer erfüllt als der unabhängige Augsburger Patrizier. In drei Bänden gab er von 1599-1602 ein deutsches Kompendium aus den vier ersten Bänden der *Annales* heraus. Auch Leucht kam mit dem gelehrten Umfang des Werkes nicht zurecht. Während der erste Band noch eng der Fuggerschen Übersetzung folgt, ist im dritten Band Baronius zu einem bloßen Faktengerüst geschrumpft.²⁹ Möglicherweise hat Leucht sein Unternehmen abgebrochen, weil ein Kölner Verleger 1601 eine deutsche Fassung des Auszuges von Bisciola ankündigte, die aber nicht erscheinen ist. Ebensogut ist es aber möglich, daß Leucht die Sinnlosig-

keit einer nur technischen Verkürzung des Baronius angesichts der Bedürfnisse der Seelsorge erkannte. Je mehr man die *Annales* zusammenzog, desto mehr näherte man sich einer reinen Chronologie oder aber auch einer Ordnung nach moralischen Örtern (*loci*). Gerade mit derartigen Bearbeitungen des Baronius «für die Masse» war Leucht aber zuvor recht erfolgreich gewesen.³⁰ Seine Sammlung erbaulicher Geschichten für die Armenpflege trägt den Titel *Historischer Spiegel* und stellt eine Auswertung der *Annales* für den Topos «christliche Mildtätigkeit» dar. Selbstverständlich hat Leucht diese christliche Tugend ganz unabhängig von Baronius erkannt, aber durch seine «eubische Lesung» lädt er den *locus* nochmals auf, gibt ihm neue Zusammenhänge und verstärkt ihn dadurch.³¹ Noch 100 Jahre später gab Martin von Cochem einen ähnlichen populären «Baronius deutsch» in belehrender Absicht heraus.³² Genießen auch heute solche Steinbrucharbeiten kein großes Ansehen mehr, so darf man doch nicht übersehen, daß es im katholischen Deutschland zumindest ein langdauerndes Bedürfnis gegeben hat, die gelehrten Materialien der Kirchengeschichte für die unmittelbare Volksfrömmigkeit nutzbar zu machen.

Vergleicht man diese katholische Form der Wissensbearbeitung mit dem gleichzeitigen Schicksal der Magdeburger *Centuriae*, dann fällt auf, daß es für sie nur eine einzige Epitome gibt, nämlich die von Lucas Osiander (1592-1604) und keine Fortsetzung.³³ Worin könnte diese Unfruchtbarkeit der *Centuriae* als Wissensform bestehen, warum war es so schwer, sie fortzuschreiben, während dies bei den *Annales* durchaus möglich war? Ich würde dies mit der These begründen, daß sich die sechzehnteilige Organisation der *Centuriae*, mit ihrer Verankerung im Dogma, weit weniger zu Fortsetzung und Ausbau eignet als das

³⁰ VALENTIN LEUCHT, *Historischer Spiegel von den denkwürdigen Miraculn der vortrefflichen Tugend der Hospitalität gegen den armen Dürfftigen [...]: Mehrtheils aus H. Schrift und den Annalibus cardinalis Baronii zusammen bracht und eilicher maßen mit annotationibus moralibus erklärt*, Köln, 1598.

³¹ *Ibid.*, unpaginierte Vorrede: «Nachmals habe ich auch die treffliche Tomos Annalium ecclesiasticorum cardinalis Baronii mit höchster Eubigkeit durchlesen und was ich für Historias, Exempla, miracula sanctorum, omnium temporum et nationum. zu dieser Tugend gehört und dienlich finden ordentlich nach den gewissen Jaren auß dem Latein vertieret».

³² MARTIN VON COCHEM, *Historiae ecclesiasticae ex Baronio desumptae. Das ist: Kirchliche Historien [...]*, Theil 1, Dillingen, 1694; Theil 2, Mainz, 1706.

³³ Eine deutsche Teilübersetzung dieses Auszuges erschien von einem gewissen David Foerterus, Frankfurt a.M., 1597, ein weiterer von Johann Valentin Andreae, Straßburg 1630. Die Epitome von Lucas Osiander ist freilich nicht nur ein Kompendium, sondern zugleich auch eine Erweiterung auf 16 *saecula*. Obwohl das Werk sich eines guten Rufes erfreute, wurde es nicht wieder aufgelegt.

²⁶ Cfr. KASPAR SAGITTARIUS, *Introductio in historiam ecclesiasticam et singulas eius partes*, Jena, 1718, Tom 1, ss. 179-180.

²⁷ Auf die Nachricht von der bereits fortgeschrittenen Arbeit von Marx Fugger schrieb er seinem Mitarbeiter Antonio Talpa nach Neapel: «Sicché io, che non so parlare né volgare né latino, parlerò ben tedesco. Ciò l'ho caro per l'utilità grande che ne spero et per esser ciò fatto da tal personaggio, la libreria del quale è famosissima in tutta la cristianità. Io gli scrivo in appropvar la sua fatica et altre cose de cerimonie». RAIMONDO ALBERICI, *Venerabilis Caesaris Baronii epistolae et opuscula*, Romae, 1770, ss. 48 sgg.

²⁸ Cfr. LUTZ, *Marx Fugger und die Annales des Baronius*, ss. 508-518.

²⁹ VALENTIN LEUCHT, *Annales ecclesiastici: das ist Kirchen Historien Caesaris Cardinals Baronii*, 3 Tom, Mainz, 1599-1602.

dis sowie das Interdikt über die gesamte Republik (1605-7) erregten gerade in den deutschen Reichsstädten höchstes Aufsehen. Baronius' „Ernahnung“ an die Venezianer wurde unverzüglich in Augsburg gedruckt und auch die internationale Streitschriftliteratur sofort in Deutschland diskutiert.³⁵ In der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel findet sich sogar ein römisches Pasquill, das sich bemüht, Baronius' Haltung in dieser Auseinandersetzung mit persönlichem Ehrgeiz und Eitelkeit zu erklären.³⁶

Nach seinem Tod wurde Baronius zu einer Art von »offiziellem Reichsfeind« vor allem der gelehrten Protestanten, die am historischen Staatsrecht des Hl. Römischen Reiches arbeiteten. Da stellte es sich denn heraus, daß er die *Translatio imperii*, die Rolle Papst Gregors VII. (1073-1085), die Entstehung des Kurfürstenkollegiums oder die Frage der bischöflichen Investitur so schockierend propäpistisch behandelt hatte, daß er geradezu als ein »Gegner der Reichsgrundgesetze« gelten mußte. Verteidigt hat ihn vor allem der Jesuit Jacob Gretser (1562-1625), Lehrer an der katholischen Universität Ingolstadt.³⁷ Freilich durfte diese Rechtfertigung auch nicht zu scharf ausfallen, denn die Tradition der Reichskirche verlangte es, dem Kaiser treu zu sein und gleichzeitig die eigenen Rechte zu behaupten.

Aus protestantischer Sicht hat Hermann Conring (1606-1681) mit dem *De Germanorum imperio Romano liber unus* von 1644 alle diese Debatten entschieden.³⁸ Dabei konnte er sich auf eine Gesetzesammlung stützen, die Melchior Goldast (1578-1635) ausdrücklich zur Widerlegung der staatsrechtlichen Implikationen der *Annales ecclesiastici* zusammengestellt hatte.³⁹ Man kann also sagen, daß Baronius, natürlich un-

jahresschema des Baronius. Die katholische Seite hat, wenn auch mühsam, die Reformationsperiode im Anschluß an Baronius mit Abraham Bzovius (von 1198-1557), Henr Sponde (1127-1622) Odenus Raynaldus (1198-1565) und Giacomo Laderchi (1566-1571) bewältigt. Die protestantische Geschichtsschreibung konnte die Reformation nur im Anschluß an eine Profangeschichte schreiben.⁴⁰ Diese Linie setzt mit *De Statu religionis et rei publicae Caroli Quinti* des Johannes Sletdan (1506-1556) von 1557 ein und führt über Jacques-Auguste de Thou (1553-1617) *Historiae sui temporis* bis hin zu Samuel von Pufendorf (1632-1694) *Commentarii de rebus Svecicis*.

5. BARONIUS UNTER DEN PROTESTANTEN

a) Baronius ist niemals im Hl. Römischen Reich gewesen. Welches genauen Vorstellungen er von dieser Monarchie und ihrer in Europa einmaligen politischen Verfassung besaß, wissen wir nicht. Deutsch sprach er nicht, mußte es auch nicht kennen, aber auch in seiner edierten lateinischen Korrespondenz tauchen nur wenig Deutsche auf, und unter ihnen kann man eigentlich nur den Augsburger Ratzier Marx Weiser (1558-1614) als »Historiker« ansprechen. Mit Belgien, das nun allerdings zum Reich gehörte und besonders Lüttich, war die Verbindung viel enger.

Aber nicht nur als Gelehrter, auch als Person, die konkrete politische Handlungen vollzieht, läßt sich Baronius kaum fassen. Blättern wir die Indizes der entsprechenden Nuntiaturbände der päpstlichen Gesandten durch, dann finden wir ihn kaum erwähnt. Anders als in Spanien mit der *Monarchia Sicula* oder dem Apostelgrab in Santiago de Compostella wurde Baronius im Heiligen Römischen Reich zu seinen Lebzeiten niemals mit einer »chose célèbre« identifiziert. Erst kurz vor seinem Tod 1607 geriet der Kardinal in den Blick einer größeren deutschen Öffentlichkeit. Der Kirchenbanann über den Senat von Vene-

³⁴ Wie groß die Probleme auf protestantischer Seite sind, verbindliche Modelle von Kirchengeschichtsschreibung zu bezeichnen, zeigen die entsprechenden bibliographischen Abschnitte in den *Historiae litterariae* nach 1700; vgl. CARSTEN PETER, *Introduction in historiam theologicam litterariam*, Tübingen, 1726, *Programma II*, ss. 385-416; JOHANN FRANZ BUDDE, *Isagogae historico-theologicae ad theologiae universam singulaeque eius partes novis supplementis auctor*, Leipzig, 1730, ss. 831-847; LUCAS OSANDBER, *De studiis verbi divini ministerium privatis recte instituentis*, Frankfurt a.M. u. Leipzig, 1733, ss. 73-112. Erst mit dem *Institutiones historiae ecclesiasticae* (1755) des Göttinger Theologen Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755) liegt ein allseitig akzeptiertes Modell vor.

³⁵ MELCHIOR GOLDAST, *Rationale constitutionum imperialis, in totius IV classe I et II continentium*, Antiochiae sive extemporalis, in quo cum ipsis constitutionibus argumenta dicuntur, tum sacrum

³⁶ Cfr. ALDO MAZZACANE, Conring, Baronio e la storia della costituzione germanica, in *Ferminum a Melchioris Goldasti calvinistae inscripta et calumnias vindictas*, Ingolstadt, 1610.

³⁷ JACOB GRETSER, *Commentarius Pauli Berninensis antiqui scriptoris de vita Gregorii VII pontificis maximi* [...], Eiusdem Caesaris Baroniis sanctae Romanae Ecclesiae cardinalis amplissimus cardinalis Baronio e Bellarmino, s. I., 1606.

³⁸ Risposta di maestro Pasquino cittadino romano a quanto gli scrive il Cobbo di Rialto sopra la communica publicata contra la serenissima Repubblica di Venetia da papa Paolo V, e delle scritture della antiorum ad antichristianam cardinalis Baroni Paracensis responsio, Frankfurt a.M., 1607.

³⁹ Cui propter affinitatem argumenti adiuncta est christianorum Republicae Venetae divinum et ratio, tum ex sacra Scriptura tum ex antiquis Ecclesiae christianae monumentis breviter et dilucide demonstratur, in qua vera excommunicationis Dissertatio, in qua vera excommunicationis

freiwillig, für die Ausbildung eines genuinen Verfassungsbewußtseins der Deutschen von großer Bedeutung ist.⁴⁰

b) Für den theologisch wie humanistisch umfassend gebildeten Jacob Gretser war die historische Kontroverse nur ein kleiner Teil seiner Tätigkeit. Zu ihr muß man freilich auch die Verteidigung von Belarmin und Baronius und eine beeindruckende Folge von Editionen deutscher mittelalterlicher Quellen rechnen. Der Calvinist Goldast war sein direkter Konkurrent, da er als versierter Jurist sich gleichzeitig in den Besitz vieler mittelalterlicher Urkunden gebracht hatte, darunter viele aus dem Kloster St. Gallen. In seinen *Constitutiones Imperialium* stellt er die frühen Kaiser ab Karl d. Gr. wie lutherische Landesfürsten dar, die eine fast vollkommene Kirchenherrschaft ausüben. Damit war Baronius frontal angegriffen. Gretser antwortete mit einer Apologie des Kardinals, die er mit einer Quellenedition kombinierte; damit hatte er zugleich das Modell für die meisten seiner historischen Publikationen gefunden.⁴¹ Er bestritt die Aussagekraft von Goldasts Urkunden und hebelte die von diesem herangezogenen erzählenden Quellen mit dem Traditionsbeweis aus: ein kirchliches Recht, etwa die Immunität, sei damals schon längst in Übung gewesen. Für den besonders hart kritisierten Gregor VII. entwarf Gretser eine eigene Verteidigungsschrift und ergänzte sie, nachdem er sich bei dem bayerischen Historiker Johannes Aventin kundig gemacht hat, um die Editionen zweier antiker Autoren: Paul von Bernried († 1146/50) und Gerhoh von Reichersberg (1092/3–1169).

Mit diesen eher zufällig aus der Kontroverse geborenen Editionen war aber die Überlegenheit der protestantischen Herausgeber von Geschichtsquellen noch nicht gebrochen. Die Ausgaben von Simon Schard, Reiner Reineccius, Marquard Freher, Melchior Goldast, Justus Reuber, Christian Urstisius (Wursteisen) und Erpold Lindenbrog erfreuten sich selbst bei manchen katholischen Gelehrten im Reich großer Beliebtheit. Baronius lag quer zu ihren «imperialen Tendenzen», bedurfte also einer großangelegten Verteidigung. Hier waren vor allem die Jesuiten gefordert, die unter ihrem General Claudio Acquaviva (1581–1615) mehrere Studienzentren für historische Forschung plan-

ten, darunter eines in München.⁴² Dieses Vorhaben scheiterte ebenso wie der Plan, an Gretsers Heimatuniversität Ingolstadt eine spezielle Professur für Geschichte einzurichten.

Wären diese Projekte verwirklicht worden, dann hätte die Verteidigung der *Annales ecclesiastici* der Beginn der institutionellen Neugründung einer katholischen Geschichtswissenschaft werden können. Dafür war aber im Fächerkanon der Jesuiten, den führenden Schulleuten im katholischen Reich, kein Platz.⁴³ Auch als sich nach dem 30jährigen Krieg auf den protestantischen Universitäten die enorme Wirksamkeit eines historischen Staats- und Kirchenrechtes zeigte, reagierte die katholische Seite nicht. Die Anstrengungen Gretsers und seiner Freunde blieben somit ohne institutionelle Basis und konsequente Fortsetzung. Sie erscheinen dadurch, gewiß ein vorschnelles Urteil, als von Anfang ausschließlicher der konfessionellen Kontroverse angehörend und deshalb methodisch obsolet. Ein Ausblick auf ihre weiteren Anstrengungen zeigt aber, daß es nicht zwangsläufig so hätte kommen müssen.

Zu den Kollegen Gretsers in Ingolstadt gehörte auch der Jurist Heinrich Canisius (1548–1610), ein Neffe des Petrus. Er bestärkte ihn auch in seiner Hinwendung zu den Quellen des deutschen Mittelalters, bracht in mit der kaiserlichen Bibliothek in Wien in Kontakt und mit den Gebrüdern Marcus und Anton Welser in Augsburg. Das Ergebnis waren die sechs Bände *Antiquae lectiones*, die sich auf das Hochmittelalter konzentrierten und der Idee, die Gretser von einem Corpuswerk zum Investiturstreit hatte, wohl recht nahe kamen.⁴⁴

Andere kleinere Quelleneditionen besorgte Gretser, wohl zum Teil auf Baronius Anregung, selbst.⁴⁵ Hierzu gehört die Erstausgabe des *Codex Carolinus* (Cod. Vindob. 449, s. IX), einer Sammlung von 99 päpstlichen Schreiben an die Karolinger im Jahr 1613 sowie die des Bamberger *Codex Udalrici* (um 1134 entstanden). Der kaiserliche Bibliothekar Sebastian Tengnagel übermittelte ihm auch die vatikanische Vorlage für eine Edition der *Vita Mathildis* des Donizo von Canossa (entstanden um 1111–4). Obwohl flüchtig und zum Teil unzusam-

imperii iura adversus caesaris Baronii cardinalis Romani Annales elenchos praescribuntur, Frankfurt a.M., 1713.

⁴⁰ ANNA A. BAADE, *Melchior Goldast von Haiminsfeld. Collector, Commentator and Editor*, New York, 1992; BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik*, ss. 79–99.

⁴¹ JACOB GRETSEK, *Gemina adversus Melchiorum Guldinastum calvinianum replicatorem, vel potius quadruplatorem, Defensio*, Ingolstadt, 1612.

⁴² BERNHARD DUHR, *Ein kirchenhistorisches Seminar in München im Anfang des 17. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für katholische Theologie», XXXIV, 1910, ss. 737–747.

⁴³ Cfr. ARNO SEIFERT, *Der jesuitische Bildungskanon im Lichte zeitgenössischer Kritik*, «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», XXXVII, 1984, ss. 43–75.

⁴⁴ HEINRICH CANISIUS, *Antiquae lectiones*, 6 Tom, Ingolstadt, 1601–1604; Neuausgabe durch Jacques Basnage als *Thesaurus monumentorum Ecclesiae*, 7 Tom, Antwerpen, 1725; vgl. BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik*, ss. 90–94, ss. 103–104.

⁴⁵ BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik*, ss. 102 ff.

menhängend ediert, darf man Greisers Ausgaben als ein Komplement zu den *Annales* verstehen, die ihrerseits die Grundlage für die Auswahl der Urkunden und ihre Kommentierung bildeten.

Nachdem sich die erste Aufregung gelegt hatte, wurden die Quellen, die die Katholiken für die Kontroverse ediert hatten, auch von der protestantischen Seite benutzt, wenngleich mit Vorsicht. Heinrich Canisius fand in Jacques Basnage (1653–1723) sogar einen kompetenten hugenottischen Herausgeber, und wenn die Jesuiten nicht auf die unglückliche Idee verfallen wären, 110 Jahre nach Greisers Tod auch die kontroversiologischen Werke zusammen mit seinen historischen Schriften als *Opera omnia* herauszugeben, dann hätten sie vielleicht auch das Interesse an dieser «bête noire» in der Gelehrtenrepublik wieder beleben können.⁴⁶ Ein abweichender konfessioneller Hintergrund war schon vor 1700 kein Grund mehr für fachliche Zurückweisung in der Gemeinschaft der Mediavisten.

c) Im Jahre 1717 veröffentlichte an der Universität Kiel ein eben 24 Jahre alter Student eine kleine Schrift mit dem Titel *Quid sit Historia litteraria?*⁴⁷ Der Verfasser war der später weithin berühmte Kirchenhistoriker Johann Lorenz von Mosheim, der hier Kritik an einer den deutschen Universitätsprofessoren sehr lieb gewordenen Gattung übte. Seit fast 50 Jahren werde jedes akademische Fach von einer Manie von systematischen Personal- und Sachbibliographien gequält. Die Wissenschaften erschienen den Anfängern nur noch wie riesige Literaturgebirge und die Kritik und das Auswahlvermögen blieben auf der Strecke.

Was Mosheim kritisierte, das war den Kirchenhistorikern der zwei vorausgehenden Generation als großer Fortschritt erschienen. Der gesamte Wissensbestand ihres Faches schien in den «Literaturgeschichten» sowohl systematisch als auch genetisch erschöpfbar. Überdies, und das war kein kleiner Gewinn, verließen die protestantischen Verfasser bald den Pfad der nur konfessionellen Wissenschaft. Sie bildeten größere Kontexte von Wissen, die sich aus den Vertretern ganz verschiedener Glaubensrichtungen zusammensetzen konnten, d. h. sie wurde ekle-

⁴⁶ JACOB GREISER, *Opera omnia*, 17 Tom., Regensburg, 1734–1741.

⁴⁷ JOHANN LORENZ VON MOSHEIM, *Observatio CXXXVII* [...], sistens partem primam cogitationum de studio litterario, in *Miscellanea Lipsiensia*, Tom VI, Leipzig, 1717, ss. 63–82, vgl. HELMUT ZEDLMAIER, *Cogitationes de studio litterario: Johann Lorenz Mosheims Kritik der Historia litteraria*, in: JOHANN LORENZ MOSHEIM (1693–1755), *Theologie im Spannungsfeld von Philosophie und Geschichte*, hrsg. von Martin Mulsow, Ralph Häfner, Florian Neumann, Helmut Zedlmaier, Wiesbaden, 1997, ss. 17–43, und *Die Praktiken der Gelehrtensamkeit in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Helmut Zedlmaier und Martin Mulsow, Tübingen, 2001.

tisch. Für die ältere Kirchengeschichte konnte man dabei die *Annales ecclesiastici* kaum umgehen.

Ein Beispiel für eine zunächst noch «negative Integration» bietet der Leidener Kirchenhistoriker Georg Horn (1620–1670) in seiner *Historia Ecclesiastica* von 1665. Betreffend die Quellen zum Neuen Testament gibt er zwölf protestantische Autoren an und nur zwei Katholiken. Als Protestanten finden sich: die *Centuriae Magdeburgenses*, Horringer, Spanheim, Claver, Boxhorn, *Guberneti chronologia praesertim ad historiam Papas*, Mörner, Heidegger, Usser, Sleidan, Melchior Adam, Thon.⁴⁸ Baronius gilt ihm als durchaus vertrauenswürdiger Zeuge, und zwar vor allem für die Finsternis des 10. Jahrhunderts: Von hier aus nehmen der Zölibat der Kleriker, die Heiligenverehrung und das Fegfeuer ihren Anfang: «Introducatur passim coelebatus sacerdotum, invocatio sanctorum, purgatorium, ac opinio illa invaluit peccata redimi vel elui posse opere aliquo in usum Ecclesiae praestito. Unde tot monasteria, templa structa, tot pro redemptione animarum donationes factae».⁴⁹ Horn benutzt den Kardinal in seinem Kompendium fortlaufend als ironischen Gegenkommentar, der die katholische Position unfreiwillig endgültig soll.

Zu einer Art von «positiver Integration» gelangt dagegen Kaspar Sagittanus (1643–1694), sächsischer Landes- und Kirchenhistoriker in Je-na. Seine *Einführung in die Kirchengeschichte* umfaßt zwei Teile: Sagittanus Bucherexikon mit 1181 Seiten und die Kommentare seines theologischen Kollegen und Herausgebers Andreas Schmidt mit 1608 Seiten.⁵⁰ Kapitel XIII, im 1. Teil (pp. 240–282) behandelt zunächst *De Centuria Magdeburgensibus earumque Collectionibus* und schließt Kapitel XIV (p. 282–323) an: *De Caesaris Baronii, Cardinalis Romani Annalibus Centuria Magdeburgensibus oppositis*. Mithin ist eines von insgesamt 31 Kapiteln Baronius gewidmet und seinerseits in elf Abschnitte gegliedert: 1. Leben, mit Hinweisen zum Oratorium und zur römischen Kunst; 2. die Kampfstellung gegen die Centurionen; 3. der Zweck der *Annales*; Nachweis der *Monarchia* des Papstes, einschließlich der Kritik des Casaubon daran; 4. *Laudes operis Baroniani*; 5. *Baronius nec ipsi satis fecit pontificis (Monarchia Sicula, etc.)*; 6. Inhaltsangaben der Einzelbände

⁴⁸ Vgl. GEORG HORN, *Historia ecclesiastica, illustrata notis et observationibus, quibus fontes historiae antiquitatis aptumuntur*, Leiden, 1687 (1665), s. 99.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 268.

⁵⁰ SAGITTANUS, *Introductio*.

und Zählung der behandelten Jahre; 7. *De versionibus Annalium*; 8. *De Epitomis Annalium*; 9. *De Isaaci Casauboni Exercitationibus in Baronium*; 10. *De adversariis et defensoribus Casauboni*; 11. *De continuatoribus*.

Die neutrale Benutzung des katholischen Baronius wird auch dadurch erleichtert, daß Sagittarius die Geschichte der Kirchen vollkommen in die Universalgeschichte einbettet. Die Kirche erhält keine Vorzugsbehandlung als *historia sacra* mehr, sondern wird als Institution zusammen mit den weltlichen Einrichtungen behandelt. Im engeren Sinn «polemisch» zeigt sich die *Introductio* erst am Schluß, wo sie in eine Bibliographie zur Häresiologie einmündet (Kapitel XXX und XXXI). Eine konfessionelle Scheidung, d.h. Parallelführung von Autorengruppen setzt erst nach der allgemeinen Geschichte des 17. Jhs. ein und zwar mit dem bereits erwähnten Kapitel XIII über die Centurionen. So umfaßt das Kapitel XV *De scriptoribus universalis historiae ecclesiasticae ex lutheranis*, Kapitel XVI dasselbe *ex reformatis* und Kapitel XVI *ex pontificiis*.

Im weiteren Ablauf kümmert sich Sagittarius um die Reichs-, Papst- und Kaiserhistorie, erreicht im Kapitel XXVII *pro primatu Pontificis*, beim Kapitel XXVIII *contra primatum* und läßt dann noch einen Abschnitt über die römischen Kardinäle folgen. Zwischen protestantischen und katholischen Positionen kommt also eine Art von Gleichgewicht zustande: Alle Parteien dürfen sich widersprechen, aber dies geschieht im Rahmen von Institutionen, die aufeinander bezogen sind. Selbst das Papsttum in Rom sieht Sagittarius noch in einem historischen Bezug zum Reich, der keineswegs nur negativ ausfällt. Die für den Umgang der Religionsparteien aber so gefährliche Zone der Häresie schiebt der Autor ganz an den Schluß und macht aus ihr gleichsam einen Annex. Hätte die *Introductio* einer kontroverstheologischen Ausrichtung dienen sollen, dann hätten die Häresien zu Beginn stehen müssen, denn alle Irrlehren nehmen ihren Ursprung in den ersten fünf Jahrhunderten. So läuft das Schema des kirchenhistorischen Wissens auf eine Entschärfung der aktuellen Situation hinaus; es hebt den Gegensatz zu den Katholiken, deren Hauptvertreter tatsächlich Baronius ist, nicht auf, aber es erlaubt jederzeit den wissenschaftlichen Umgang mit ihm.⁵¹ Im zweiten Teil bringt der Herausgeber Andreas Schmidt die bibliographischen Angaben zu Baronius auf den allerletzten Stand,

⁵¹ Ein Beispiel unter vielen: Gottfried Arnold benutzt für den Abschnitt über den Pelagianismus in seiner *Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie*, Frankfurt a.M., 1699–1700 parallel zueinander die *Annales ecclesiastici* und die Abhandlung von GERARD IOANNES VOSSIUS, *Historiae de controversiis quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt*, Amsterdam, 1618u., 1665.

bis hin zum großen Index der *Annales* von Kardinal Lorenzo Brancati (1612–1693), der im Todesjahr von Sagittarius erschienen war.⁵²

Während des gesamten 17. Jahrhunderts wurden weiter kontinuierlich rein polemische Werke gegen Baronius geschrieben, oft mit großem gelehrtem Aufwand. An Baronius konnte man konfessionelles Eigenbewußtsein gewinnen, die Bedeutung der Kirchengeschichte überhaupt ablesen und, hier schlägt negative unwillentlich in positive Integration um, die gemeinsam erzielten Fortschritte in der Patristik, Chronologie und im Kirchenrecht ablesen.⁵³ Die direkten und indirekten Hinweise auf den Kardinal sind Legion. Hier kann es nur darum gehen, einige Haupttypen des protestantischen Umganges mit seinem Werk vorzustellen.

Georg Calixt (1586–1656) war Theologe in Helmstedt und alles andere als ein protestantischer Extremist. Da er die Lehrtraditionen der Urkirche über die eigenen Bekenntnisschriften stellte, wurde er sogar selbst als Kryptokatholik verdächtigt. Calixt schrieb ein Werk von 600 Seiten gegen den Zölibat, d.h. gegen seine Ableitung aus den ersten fünf Jahrhunderten.⁵⁴ Sein Hauptgegner war natürlich Baronius. Er versucht ihn mit seiner eigener Methode zu widerlegen, d.h. mit langen Originalzitaten aus den *Annales*, die mit besseren Interpretationen bzw. Quellenbeweisen zurückgewiesen werden. Was so entsteht ist ein Quellenkommentar zu den ersten fünf Jahrhunderten, der deren Autorität auf antibaronianischer Grundlage wiederherstellt.

Bei Calixt, aber auch bei vielen anderen protestantischen Autoren, kann man sagen, daß sie die *Annales* sich gleichsam einverleibt haben. Man kann sie mit Kannibalen vergleichen, die den Autoren seines eigenen Fleisches, d.h. der eigenen Argumentation, entkleiden und das verbleibende Skelett zum Bauplan der eigenen Arbeit machen. Auf diese Weise geht am Ende des 17. Jhs. noch Friedrich Spanheim (1632–1702) vor, der seine zweibändige Einleitung in die Chronologie und Heilige Geschichte ganz um Baronius herum baut. Spanheim sieht die gelehrte Forschung in der Kirchengeschichte von Modeströmun-

⁵² SAGITTARIUS, *Introductio*, Tom 2, ss. 162–166.

⁵³ Im Kirchenrecht finden gleichsam gewohnheitsmäßig Disputationen gegen Baronius statt. Zu nennen ist hier vor allem die Sammlung des Kieler Professors CHRISTIAN KORTHOLT (1635–1694), *Dissertationes VII Anti-Baronias*, Kiel, 1677, die 1701 und 1708 neu aufgelegt wurde.

⁵⁴ Vgl. GEORG CALIXT, *De coniugio clericorum liber, quo et libertas huius coniugii adversus pontificias leges Hildebrandinam haeresin, Baronium, Bellarminum et socios, ex iure divino et humano vindicato*, Ausgabe Helmstedt, 1783. Im Index III, ss. 608–609, finden sich die loci detailliert aufgeführt, die Baronius betreffen.

gen bedroht. Gegen das «elegante studium» der Jurisprudenz beruft er sich gerade auf die *Annales* als ein Modell, das in seinem Bildungsanspruch unübertroffen sei.⁵⁵

Am Beginn steht, geradezu ein *locus criticus* angesichts der für Protestanten notorischen Schwäche in der Zeitrechnung der *Annales*, eine *Introdutio in chronologiam sacram* von 95 Seiten. Ihr folgt eine *Brevis introductio ad historiam ecclesiasticam veteris Testamenti* von 110 Seiten. Somit liegen die Maßstäbe für die *Annales* außerhalb ihrer selbst, in einem von Baroniuss nicht beherrschten Kontext.

Spanheim vermeidet eine pauschale Gesamtkarakteristik seines Gegners; vielmehr beschränkt er sich auf Einzelkritik, *nota*, Rüge genannt. Im Band eins finden sich hier allein 44 Rügen, im zweiten 22, obwohl bei weitem nicht alle im Index ausgewiesen sind. Zu einem guten Teil ist Spanheims Werk ein wechselseitiger Kommentar: Spanheim kommentiert Baroniuss und läßt sich von ihm kommentieren. Die gesamte «Schule des Baroniuss», wie Spanheim sie nennt, wird in diesen Prozeß mit hineingegenommen (Valesius, Allatio, Maimbourg).

Das Großartige an Baroniuss ist dabei seine monumentale Vollständigkeit. Es gibt nichts, was die Märenten des Staatskirchenrechtes ausmacht, das man nicht bei Baroniuss fände. Die polemische Behandlung der *Annales* zeigt einem protestantischen Landesherrn somit den gesamten Umfang seiner Rechte.⁵⁶ Sind schon die weltlichen *antiquitates* ein würdiger Gegenstand des Juristen, dann erst recht die geistlichen (*sacra*). Die Erforschung der *antiquitates sacrae*, soweit wird bei Spanheim noch 1694 deutlich, ist aber immer noch eine Glaubensangelegenheit. Zwar benötigt sie «Kritik», um das Wahre vom Falschen zu scheiden, am Ende enthüllt diese Kritik immer noch die göttliche Vorsehung und den Antichrist auf dem Papstthron in Rom.⁵⁷

Angesichts der zahlreichen und bislang noch in keiner Bibliothek-philie erfaßten «antubaronianischen Schriften» im Heiligen Römischen Reich, die in einem Zeitraum von über 100 Jahren publiziert wurden,

⁵⁵ Vgl. FRIEDRICH SPANHEIM, *Introdutio ad chronologiam et historiam sanctam ac praecipue christianam, ad tempora proxima Reformationi. Cum necessariis castigationibus Caesaris Baronii*, 2 Bde., Amsterdam, 1687, unpag. *Dedicatio*.
⁵⁶ *Ibid.*, unpaginierte Vorrede des 1. Bandes: «Certe si princeps cura magistratum est sacra illa, quantum profecto convenit tantos limites probe explorasse ac didicisse ex priorum usum temporum, qua olim ratione et quousque in moderandis sacris versatae sint christianae potestates».
⁵⁷ *Ibid.*, unpaginierte Vorrede des 1. Bandes: «Egregiam vero laudem, adorasse Bestiam, adhaesisse monstris, oedivisse illis qui Antichristi, Roma ipsa teste, referrent omnem imaginem».

liegt es nahe, Baroniuss eine besondere Stelle im konfessionellen Diskurs zuzuweisen. Da es niemandem, auch den größten protestantischen Gelehrten wie Isaac Casaubon, gelungen war, die *Annales ecclesiasticae* als Ganzes zu widerlegen und die katholische Seite unablässig tätig war, die geschlagenen Breschen zu schließen, blieb die Polemik gegen Baroniuss gleichsam eine kollektive Aufgabe. Jeder Gelehrte hatte sich, wenn es an ihn kam, kritisch mit diesem Autor zu beschäftigen. Unleugbar hat sich dadurch eine Gewöhnung an den Gegner, eine Art unbemerkter geistige Kooperation ergeben. Als natürliche Folge dieses Umgangs mit Baroniuss mag man die erstaunliche Offenheit der protestantischen deutschen Kirchenhistoriker, ja ihre Bewunderung für die überlegenen Leistungen der französischen Kirchengeschichtsschreibung seit den Maastrichter Werken.⁵⁸

d) Baroniuss, das mag angesichts des um 1685 wieder aufgeflamnten konfessionellen Streites überraschen, steht für die meisten protestantischen Gelehrten in Deutschland weniger als Apologet des Papsttums da, denn als Abkürzung für eine Methode, ein Verfahren. Dazu zunächst einige Beispiele.

1668 erhielt der Nürnberger Poeta laureatus Sigmund von Birken (1626–1681) einen Brief des kaiserlichen Bibliothekars Peter Lambeck, Konvertit und Neffe von Lukas Holstenius. Lambeck erläuterte den Quellenreichtum der Wiener Bibliothek und die Weise, in der sie als Grundlage einer deutschen Geschichte dienen könne. Dazu benötigte man einen *Apparat(s) corporis historiae Germanicae, quem novis rerum Germanicarum annalibus, eadem fere methodo qua cardinalis Baronius in Historia ecclesiastica usus est*.⁵⁹ Da die Zeit nach 1680 den deutschen Reichspatriotismus zu einer späten Blüte trieb, verteilten einige Gelehrte auf die Idee, ein *Historisches Reichs = Collegium* zu gründen. Darunter verstand man eine überkonfessionelle Arbeitsgruppe, die diese Geschichte im Kollektiv erarbeiten sollte. Leibniz wurde kontaktiert, war begeistert und schlug als einzig mögliches Modell dieser Reichsgeschichte die *Annales* des Baroniuss vor.⁶⁰ «Ich wünsche (die Annalen) [...] würden nach der Weise des Baroniuss geschrieben, wobei nicht elegante und geistvolle Diktion (*arguta dictio*) verlangt wäre als vielmehr sachli-

⁵⁸ Vgl. FRIEDRICH SPANHEIM, *Introdutio ad chronologiam et historiam sanctam ac praecipue christianam*, 1687, unpag. *Dedicatio*.
⁵⁹ Zitiert aus JOHANN HERZOG, *Historische Nachricht von des löblichen Hirten = und Blumen = Ordens an der Regnitz, Nürnberg*, 1744, S. 141.
⁶⁰ Leibniz, Brief vom 14.1.1691, zitiert nach CHRISTIAN FRANZ PAULUS, *Kurtzer Bericht vom Anfang und bißherigem Fortgang des vorhabenden Historischen Reichs = Collegii*, Frankfurt a.M., S. 35 ff.

ches Gewicht (*rerum pondus*) und Glaubhaftigkeit (*fides*). Diese zu erzeugen und von belehrender Art, so müßten sie beschaffen sein; dazu noch weitgehend ohne Autorenkommentar, andernfalls könnte das Merkmal einer bei vielen Beiträgern bestehenden Stilgleichheit nicht eingehalten werden».

Die Frage, warum ausgerechnet Baronius mit seiner strikt papstreuen Kirchengeschichte das Modell einer tendenziell konfessionsneutralen Geschichte des Hl. Römischen Reiches abgibt, scheint nur auf den ersten Blick paradox: Der strikt chronologische Aufbau, das Ideal einer Verwendung ausschließlich zeitgenössischer Quellen und Autoren, der Verzicht auf die argumentierende Erzählform, d.h. die Unterdrückung offener Polemik, all das machte die *Annales* zum idealen Vorbild einer Reichsgeschichte. In ihr bildeten die deutschen Historiker gleichsam die Reichsstände selbst in dem Wachstum ihrer verfassungsmäßigen Rechte ab. Voraussetzung für diesen Modellcharakter des Baronius war aber ein Trick, besser gesagt eine Spiegelung. Während der Kardinal alles aus dem christologischen Anfang entwickelte, entwickelten seine deutschen Nachahmer alles aus der Gegenwart des Reiches nach dem Westfälischen Frieden von 1648. Der Paragraph II. der Statuten des *Historischen Reichs* = *Collegiums* spricht eine deutliche Sprache: «Semper autem respectus hebeatur ad statum patriae nostrae publicum». «Immer aber respektiere man den tatsächlichen politischen Zustand unseres Vaterlandes». Hier findet sich die Symmetrie der Reichsstände, die Vielzahl der Akteure, der rein rechtliche Charakter der Politik, kurzum alle Voraussetzungen, die das deutsche Reich seit den Karolingern geprägt haben sollen. Jeder wichtige Reichsstand, so sah es das Projekt vor, sollte seinen eigenen Baronius zur Arbeit abordnen, d.h. Mikroannalen liefern, die sich dann widerspruchsfrei zu den Makroannalen des Reichs zusammensetzen würden!

Vielfältige Schwierigkeiten haben die Vollendung dieser Reichsannalen verhindert. Daß sie aber den maßgeblichen deutschen Gelehrten – protestantischen wie katholischen – als einzig logische Form erschien, zeigt, daß zwischen dem Papsttum in Rom und dem Heiligen Römischen Reich ungeahnte Strukturähnlichkeiten bestehen: d.h. in der Kontinuität der Chronologie, der Bedeutung eines idealen Anfanges, vor allem aber das Verhältnis von Einheit und Pluralität. Vor einer Analogie zwischen Ortskirchen und Reichsständen braucht man dabei nicht zurückzuschrecken.

6. VERSUCH EINER SYNTHESE

Das übliche Verfahren, einem großen Autor wie Baronius zu begegnen, besteht darin, ihn in die Entwicklung der Gattungen und Methoden einzuordnen sowie ihn zum Referenzpunkt zeitgenössischer Streitfragen zu machen. Dieser Beitrag folgte einem anderen Ansatz. Selbst die Fixsterne einer Epoche scheinen nicht allein am Himmel, sie sind vor allem auch Phänomene von Kontexten. Zwei dieser Kontexte habe ich gestreift. Zunächst habe ich den katholischen Kontext in Deutschland umrissen, der bereits existierte, bevor Baronius dort gedruckt und gelesen wurde. Ich habe angedeutet, daß dieser Kontext eine «Leerstelle» aufweist, in die man die *Annales* sofort einbauen konnte. Im weiteren zeigte sich dieser katholische Anfangs-Kontext als paradox. Er ist nämlich so beschaffen, daß er ein fremdes und neues Werk vor allem im Maße von dessen Kontextualisierbarkeit aufnimmt. Kontextualisierbarkeit bedeutet dabei die Fähigkeit, universal zum Funktionieren aller polemischen, apologetischen und didaktischen Gattungen beizutragen, welche die gegenreformatorische Situation in Süddeutschland und im Rheinland notwendig gemacht hatte.

Der zweite Kontext, den ich vorstellte, war der protestantische Kontext im Hl. Römischen Reich. Dieser Kontext stuft Baronius schon frühzeitig als gleichsam «postum» ein. Sein zentrales römisch-katholisches Anliegen gilt den Protestanten bald als erledigt, spätestens seit 1648. Was von den *Annales* bleibt, ist ein antiquarisches Modell, das konfessionsneutral zur Beschreibung der eigenen politisch-historischen Situation eingesetzt werden kann. Aber auch die Tradition der gelehrten Kirchengeschichte kann auf Baronius noch lange nicht verzichten. Wieder wird Baronius kontextualisiert, und wieder geschieht dies im Sinne von Funktionen im politischen, literarischen und religiösen Feld, an die er als Kardinal der römischen Kirche niemals gedacht haben würde. Aber das macht ja gerade die Größe des Baronius im Heiligen Römischen Reich aus, zu seinem Weiterbestehen in seiner konfessionsübergreifenden Form unfreiwillig entscheidende Beiträge geleistet zu haben!

CATHOLIC RENEWAL IN THE HISTORIOGRAPHY OF THE HOLY ROMAN EMPIRE, 1550-1630*

RONNIE PO-CHIA HSIA
Pennsylvania State University

1. The most striking point regarding the production of history writings in the Holy Roman Empire in the period 1550-1630 is the dominance of Protestant, specifically Lutheran, historiography. The most important work was the *Magdeburg Centuries*, compiled under the direction of Matthias Flacius Illyricus, the first comprehensive Church history since Eusebius in the fourth century. Sponsored by the city council of Magdeburg, the thirteen-folio history represented an unprecedented effort to select sources, organized around topics, to document voices critical of the papacy's role in the history of the Church and to demonstrate the catholicity of the Reformation.¹ Catholic responses, tried to argue for the historical inaccuracy of the *Magdeburg Centuries*, but the first attempts, by the jurist Konrad Braun, chancellor of the Prince-bishop of Würzburg and by the Jesuit Peter Canisius, fell far short of the mark. Limited to source criticism and, in Canisius' case, to a discussion of four figures in the Bible, these works failed to offer a Catholic alternative to the Protestant vision of history.² The inadequacy of a German Catholic response testified to the relative weakness

* I would like to thank Simon Ditchfield, Markus Voelkel, and Sophie de Schaepdrijver for suggestions and help with this article.

¹ *Ecclesiastica historia, integram Ecclesiae Christi ideam quantum ad locum, propagationem, personam, actionem, tranquillitatem, doctrinam, haereticos, ceremonias, gubernationem, schismata, synodos, personarum, miracula, martyria, religiones extra ecclesiam, et statum imperii politicum attinet, secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens, singulam diligentia et fide ex vetustissimis et optimis historicis, Patribus et aliis scriptoribus congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, Basel, 1559-1574.*

² STEFAN BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich*, Husum, 2003, pp. 25-30.

of German Catholicism in the first generations after the Reformation. In general, German Protestants dominated overall book production in the empire between 1550 and 1650, as reflected in the book catalogues of the Frankfurt Book Fair, whereas a large part of the Catholic corpus represented imported works, and native Catholic writers represented a minority of all Catholic authors published.

A viable Catholic historiographical alternative would come from Rome, not the Holy Roman Empire: this is of course Cardinal Cesare Baronius' *Annales ecclesiastici*, which was originally conceived out of the circle of piety around the Oratorian Filippo Neri and not intended or composed as a polemical point for point reputation of the *Magdeburg Centuries*. Inspired by the memory of martyrdom and sanctity in the apostolic Church, and specifically by the sanctity of Roman history, the *Annales* strived to achieve balance and objectivity. Its success in the Holy Roman Empire was immediate: translations, reprints, synopses, and continuations reflected the reception of Baronius on both sides of the confessional divide.³

If the *Annales ecclesiastici* represented the first major success of a Catholic post-Tridentine historiography, two other historiographical genres in the Holy Roman Empire were also undergoing change: German humanist historiography and the newly emergent court/dynastic history acquired a specific confessional character and became identified with the Counter-Reformation. The best example to illustrate this change is the project to write a history of Bavaria and the Bavarian dukes.

Commissioned by the brothers Wilhelm IV and Ludwig X, dukes of Bavaria, the humanist Johannes Aventinus (1477-1534), a student of Jacques Lefèvre d'Étaples and Conrad Celtis, was appointed court historian in 1517 and commissioned to write a history of Bavaria. Completed in 1533, the *Annales ducum Boiariae* and its German version, *Bayerische Chronik*, failed to pass the censors due to the strong anti-clerical tone of the works and the author's suspected Lutheran sympathies. Not published until the 1560s at the time of Duke Albrecht IV in an expurgated version, both works were immediately prohibited in the Tridentine Index and again in 1582. A new project on Bavarian history was initiated by Maximilian I in 1589 and entrusted to various parties: the ex-Jesuit and Professor of Philosophy in Dillingen Michael Ardenius († 1602), the Augsburg humanist Markus Welser († 1614),

and the Jesuit Matthias Rader, Welser's former assistant. The work, however, was denied publication permission by the Society of Jesus, due to the sympathetic treatment of Emperor Ludwig of Bavaria, an opponent of Pope John XXII and a protector of Marsilius of Padua. After two more court historians and more setbacks, the Wittelsbach project was finally finished by the Jesuit Johannes Vervaux, court confessor to Maximilian during the last stage of the Thirty Years' War, and only published in 1662-63, more than seventy years after its initial commission.⁴

The fortunes of the Bavarian history project illustrates one central point in Catholic post-Tridentine historiography in the Empire: the boundary between profane and sacred history dissolved in the face of the fierce struggle between Protestant and Catholic, and in the increasingly effective censorship exercised by the Roman Index. A German humanist historiography, with its predilection for numismatics, ancient monuments, inscriptions, and patriotic narrative, could not maintain neutrality in the dogmatic battles of the confessional age. The Augsburg humanist Markus Welser, the most prominent German humanist historian of the late 16th century, made the transition to confessional history by turning his pen from the history of his native city to the history of local saints; he died in 1602 working on the sixth Book of the History of the Bavarian Dukes, bringing it to the year 844.⁵

If the history of Bavaria was conceived in the spirit of German humanist patriotism of the early 16th century, the dominant tone of Catholic historiography one century later was confessional. While some trends in this Counter-Reformation historiography continued the late medieval tradition of hagiography, notably by the Carthusian monks of Cologne, who worked closely with the Catholic printing presses, the university, and the Jesuits, the most significant new development was represented by the dynastic sponsorship of Counter-Reformation historiography. Before the rise of court historiography in Vienna in the late 17th century, the Wittelsbach at Munich, especially Duke Maximilian I, the leader of the Catholic League and a major figure in the Catholic camp during the Thirty Years' War, represented the major patrons that enabled the emergence of a Germanic Catholic

⁴ ALOIS SCHMID, *Geschichtsschreibung am Hofe Kurfürst Maximilians I. Von Bayern*, in *Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I.*, ed. Hubert Glaser, Munich, 1980, pp. 330-340.

⁵ MARKUS VÖLKEL, *Das Verhältnis von religio patriae, confessio und eruditio bei Marx Welser*, in *Die Europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, ed. Herbert Jaumann, Wolfenbüttel, 2001, pp. 127-140.

³ BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik*, pp. 44-48.

historiography, which drew its inspiration from an older humanist history, but more importantly from Baronius' *Annales*. Two central motifs join the concerns of the Tridentine Church to the dynastic interests of the Wittelsbach: whereas mission and martyrdom constitute the driving force of Catholic sanctity, that holiness was by no means exhausted in hagiographies; the story of holiness and Catholic orthodoxy was told in the frame not only of individual saints, but in the very character of a blessed landscape cultivated by missionaries and irrigated by martyrs' blood. And in the Bavarian case, the terminus ad quem of this story of mission and martyrdom culminated in the custody of a blessed dynasty, whose ancestors sponsored the Christianization of pagan land, and whose present-day descendants continued to protect the Catholic Church under siege. This Bavarian history of sanctity, framed in the history of mission, martyrdom, and dynastic piety, found an echo in the very expansion of Catholicism overseas, at a time when the Imperial Church came under such assaults from heretics.

2. Whereas the events of the Reformation provided the inspiration and material for a work such as the *Magdeburg Centuries*, the expansion of Catholicism beyond Europe furnished a similar inspiration to supporters of Rome: As early as 1535, Theodor Lohrer († 1554), a Carthusian monk in Cologne believed in the continuing history of the Catholic Church.⁶

When Greece was involved in various heresies, finally became schismatic, and hence was cast away by God, it fell into the hands of the Muslims. [...] Did, therefore, the faith or the Church perish? [...] But why do we say God can do this, since we know that the same is just now happening in America, Cuba, New Spain, and in other regions, populations, and languages of Great Asia through the Spaniards. And what is happening in Ethiopia, Arabia, Persia, India, and on the surrounding southern isles through the Portuguese?

The inverse relationship between loss to the Protestant Reformation and gains in Catholicism overseas is made even more explicit in a 1585 German translation of four reports from the Jesuit mission in Japan. This book, entitled *Histonische Bericht*, tells the dramatic story: «In the place of so many thousands of souls seduced in High and

⁶ Cited in SIKKUN HAUDE, *In the Shadow of "Savage Wolves": Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s*, Boston, 2000, pp. 67-68.

Low Germany through the evil enemy and the ephemeral new teachings of the Lutheran, Calvinist, and Zwinglian preachers, almighty good God has elected another people in the other world, who has hitherto known nothing about the holy faith».

The first Catholic histories in the Empire were, therefore, not studies of the ancient Church, but contemporary histories: reports of events from the far corners of the overseas missions. The *Annuaire litteraire* of the Society of Jesus, first published in 1581 by the Roman College, and eventually came out of the printing presses of Mainz (1606-1608), and Dillingen (1609-11, 1612-13/14, 1652-54). Other reports specifically related to the Japan and China missions also came out of the printing presses associated with the Jesuit Colleges in Mainz, Augsburg, and Dillingen. The *Annual reports or Historical relations* for Japan in 1601, and from 1603-1606, were published in 1604 and 1608 in Mainz. Nicolas Trigault's *Reti christianae apud Japonios commentarii*, compiled from the annual letters of the Japan mission from 1609-1612, was published by Christoph Mangnus in Augsburg in 1615; the same publisher also printed the annual letters of the China mission for 1610 and 1611, also compiled by Trigault. In 1628, the Dillingen College published the *1624 Annual Report* from Japan.

Interest in the Japan-China missions of the Jesuits was stimulated by Trigault's return to Europe from China in 1615, an occasion to raise money, recruit new missionaries, and to publish, in an edited Latin translation, Matteo Ricci's famous memoir of the establishment of a Catholic mission in China, *De christiana expeditione apud Sinas*. While in Rome, Trigault solicited support from the leading German Catholic princes and received donations from the Wittelsbach princes and bishops. Although the 'Thirty Years' War disrupted the financial support by Catholic Germany for the Jesuit Mission in China, interest in the overseas missions in the Empire was revived in the 1660s and lasted until the suppression of the Society in the 18th century. None of the above history works were written by German missionaries. In fact, the first Jesuits from the Empire only arrived in China in 1619.⁷ The historical relations of the Jesuit mission appeared in Latin; and except for the 1585 Dillingen work, none seemed to have been

⁷ Cited in RONNIE PO-CHIA HSIA, *Mission und Konfessionalisierung in Übersee*, in *Die Katholische Konfessionalisierung*, eds. Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling, Münster, 1995, p. 158.

⁸ Johann Adam Schall von Bell from Cologne and Johann Terenz Schreck from Konstanz were recruited by Nicolas Trigault.

translated into German until the eighteenth century.⁹ Nevertheless, there was a clear synergy between support for the Jesuit missions in Asia among German Catholic princes and their patronage of a post-Tridentine historiography within the Holy Roman Empire. The connection here is due to the fact that most of Germany has become mission territory; the optimal method of combating heresy might not have been polemics, but missionary fervor to disseminate true Christianity, represented by the teachings of the Roman Church, to both heretics and gentiles. The title page of Baronius' *Annales* makes this connection clear with the motto «subegit gentes» and «vicit haereses» displayed under the engraving. In volume 2 of the *Annales*, Baronius added an appendix «ad lectorem extra catholicam Ecclesiam positum», in which he encouraged readers not to be misled by lies about the Catholic religion, «sed humanissime tecum agimus, ut plane rem tibi potius – ipsam, inquam, veritatem – intelligas adversari quam hominem». The intention is clear: «In obscurissimis tenebris fulgore catholicae religionis elucens, populi tui acerbissime perferens captivitatem, in pristinam eum libertatem vindicare desideras ac in antiquum patrium solum, in catholicam, inquam, Ecclesiam postliminio restituere», as Baronius wrote to Markus Fugger, Count of Kirchberg and Weissenhorn, Councillor of Emperor Rudolf II, who had expressed his interest in translating the first volume of the *Annales*.¹⁰

The historic style of the *Annales*, a narrative built on extensive quotations from the sources, is reflected in another history of the Church in the empire, written by an Italian, Bishop Carlo Carafa. The *Commentaria de Germania sacra restaurata*, published in 1639 in Cologne, is divided into two roughly equal parts. The first represents an account of the ecclesio-political developments in the Empire (including the Austrian hereditary lands) from the appearance of Luther to 1618, followed by a detailed chronology of the Thirty Years War down to the Danish entry into the war. The second is a compilation of documents: the decrees, privileges, and diplomatics in favor of the Catholic religion and Catholics in Germany originating from the imperial and Habsburg chanceries between 1620 and 1629.

⁹ The 18th century series *Welt-Bote* was published in Augsburg and Wien; it contains the German translations of Latin reports and letters written by Jesuit missionaries from the German-speaking provinces of Central Europe as well as translations from the *Lettres édifiantes* published by the Jesuit house in Paris.

¹⁰ Published in vol. I of the 1624 Cologne edition, *Annales ecclesiastici. Tomi duodecim*, Cologne, 1624.

To sum up, until the 1610s, history writing printed in the Catholic lands of the Holy Roman Empire depended on foreign cultural models, whether they be the Latin history reports of the Jesuit missions in China and Japan, or translations from Baronius' monumental work of ecclesiastical history, or translations from the leading Spanish mystics of the sixteenth century. With the notable exception of sacred architecture, cultural production in Catholic Germany lagged behind Protestant areas. This was especially notable in the production of texts: in the composition of catechisms, hymnals, religious polemics, theology, or history, Catholic Germany could boast fewer achievements than the Protestants. However, the early years of the seventeenth century represented a turning point as a resurgent and more self-confident German Catholicism bore cultural fruit. The first important historical work in Catholic Germany was published in 1615; this was the first volume of *Bavaria sancta* composed by a Jesuit.

3. Sanctity and patriotism were united in the work of Matthaeus Rader (1561-1634). Born in Innichen, Tirol, Rader studied at the Jesuit College in Munich where he joined the Society at the age of twenty. Appointed by Duke Maximilian I assistant to the famed Augsburg humanist Markus Welser to complete a history of the Bavarian dukes, Rader's fame was secured by the publication of another work, when the first book was censored by his own superiors as too favorable to Emperor Ludwig of Bavaria, an opponent of Pope John XXII, whose reputation Maximilian was keen to restore. *Bavaria sancta*, a four volume compilation of hagiographies and biographies of saints, monks, bishops, holy women, martyred children, and pious princes and princesses from the time of the conversions of the Germanic peoples down to his own day, came out of Rader's research on Bavarian history. Hagiography represented Rader's major literary production. In addition to the *Bavaria sancta*, he is the compiler of a three volume collection of early saints lives, the *Viridarium sanctorum*, and the very first biography of Peter Canisius, the most important first-generation Jesuit in the Holy Roman Empire.¹¹ The *Bavaria sancta* itself was dedicated to Duke Maximilian I, whom Rader compared to Constantine the Great, the

¹¹ TREVOR JOHNSON, *Holy Dynasts and Sacred Soil: Politics and Sanctity in Matthaeus Rader's Bavaria sancta (1615-1628)*, in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, eds. Sofia Boesch Gajano and Raimondo Michetti, Rome, 2002, pp. 83-100.

in almost all cases, it will refer to an individual bishop, priest, prince, or holy woman; in a few cases, it will refer to a social type (a group of anonymous martyrs, several alleged victims of Jewish ritual murders), and will correspond essentially with the chapter headings. In the following discussion, I shall call them «individuals» even though in some cases, the «individuals» refer to a number of persons. It is the social category and not the numerical precision that is of significance. Analyzed in this way, the first significant conclusion is the social division of the Bavarian «saints»: the total of 211 «individuals» can be divided into five estates: clergy, virgins/women, ruling dynasties, officials/nobility, commoners. The numerical distribution for the estates is as below:

Clerical: 131	(128 men and 3 women)
Virgins/women: 20	
Ruling dynasties: 30	(17 women and 13 men)
Officials/nobility: 8	
Commoner: 22	

The 131 exemplars in the clerical estate represent the whole spectrum of the ecclesiastical hierarchy, with a heavy concentration of institutional leaders of the medieval Bavarian Church: archbishops, bishops, and abbots. New religious orders of the 16th century were represented in Volume four, where four Jesuits (Peter Canisius, Andreas Lechianus, Jacob Birnua, and Jacob Remius) and two Capuchins are named (Laurentius a Brundisio in Calabria and Remigius of Mantova). While the overwhelming majority of named clerics are male, women served the Catholic religion in two important roles: as virgins and princess/patrons. The significance of Roman virgin martyr saints of the early Church to Italian Catholic historians of the 16th century has been lucidly analyzed by Simon Ditchfield,¹¹ but the model of the pious princess is more unique to Central Europe.

The first of such pious princesses in the history of the Church was Theodolinda, princess of Bavaria and Queen of the Lombards (ca. 589 A.D.), who converted her husband Agilulphus from Arianism to Roman Catholicism. «These illustrious and holy matrons were of great utility to the Christian Republic», praises Rader, «[they are] guardians of the faith of their times, as testified by the memory of ancient letters.

book equates Bavarian history with the history of Christianization. Rader writes:¹²

Now when you look around at all parts of the Bavarian lands, you will not find any place, where you cannot catch hold of illustrious vestiges of holy religion: cities, towns, markets, hamlets, fields, forests, mountains, valleys breathe and show the Catholic and pure religion in Bavaria. All is filled with sacred buildings, large convents, new colleges, magnificent churches, innumerable chapels, pious sacristies, suburban tombstones, pilgrim hostels, hospitals for the sick, almshouses, and orphanages. So many priestly and episcopal offices, so many pontifical seats, so many holy chapters of cathedral canons, so many noble parishes everywhere in the province, so many holy religious orders of men, so many hermitages, so many female convents, so many ossuaries, so many public, urban cemeteries, so many pious and holy crypts. Therefore, a great part of the Bavarian land holds the sacred, so that it would be laborious to go into all sacred things one by one, when the entire region, and religion as well, seems to be one communal Church of the people.

Bavaria sancta follows more or less a chronological order. Each folio is organized into chronologically arranged chapters of the lives of holy men and women, each with an engraving and copious citations from historical sources. The criteria for biographical inclusion is rather wide: aside from Bavarians, all holy men and women who had a slight association with Bavaria (such as the Emperor Charlemagne), were included. Volume one, published in 1615, opens with the life of Saint Lucius (A.D. 182), who brought Christianity to Bavaria and ends with a chapter on the Franciscan preacher Giovanni Capistrano, who preached in Bavaria in 1456. The chronology of the following three volumes, published in 1624, 1627, and 1628, coincides roughly with that of the first volume: it adds biographies overlooked in volume one and extends the search for saints to include the 16th and early 17th centuries. In total, the four folios contain 203 chapters, the vast majority focusing on the life of an individual saint (a few with entries on associated secondary saints); several chapters tell the stories of multiple martyrs, such as the 60 martyrs of Salzburg in 476 (vol. I), and several Christian boy martyrs, alleged victims of Jewish ritual murder in 1287 and 1486.

In the following section, I shall offer a general content analysis of the *Bavaria sancta*. The significant unit of analysis is the individual type:

¹² RADER, *Bavaria sancta*, vol. I, pp. A4v-A5v.

¹¹ SIMON DITCHFIELD, *An Early Christian School of Sanctity in Tridentine Rome, in Christianity and Community in the West. Essays for John Bossy*, ed. Simon Ditchfield, Aldershot, 2001, pp. 183-205. See also his *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy*, Pietro Mania Campi and the Preservation of the Particular, Cambridge, 1995.

In a sick world, I say, by celestial wisdom these women subjected the refractory necks of indomitable peoples to the yoke of Christ: the ferocious Franks by Chrotilde; the barbaric Goths in Spain by Ingund; and the Lombards by our Bavarian Theodolinda [...] who led her husband, the King of Lombards with his entire people, out of the impure impiety of Arianism to the purest fountain of Catholic doctrines.¹⁴ There were other such pious Germanic princesses: Theodolinda's own daughter Gundeberga, also Queen of the Lombards, Hemma, Queen of Bavaria, Mathilde mother of Heinrich I, Duke of Bavaria, Gisela, princess of Bavaria, sister of Emperor Heinrich and Queen of Hungary, Empress Agnes, Duchess of Bavaria, Empress Kunegund, wife of Heinrich I in the 10th century, and Elizabeth of Thuringia in the 13th century, Maria of Brabant, wife of Ludwig Severus Duke of Bavaria, Margaretha of Bavaria, wife of Charles II duke of Lorraine, Barbara, daughter of Duke Albert the Pious of Bavaria, Margaretha, daughter of Duke Georg of Bavaria.

The attention paid to princesses and noblewomen represented not only the history of the conversion of Germanic peoples, but also reflected the strong female support the early Jesuits enjoyed, both in Spain, its founding country, and in the Society's subsequent expansion in all the lands of Catholic Europe. Rader, in fact, mentioned one of these early female patrons: Iachelina (Jacqueline) von Schwarzenburg (ca. 1622), a noble patron of the Jesuit College in Munich. In the later 17th and 18th centuries, noblewomen of the Wittelsbach court played a very important role in supporting the German Jesuit missions in East Asia.¹⁵ Thus, the history of the pious early medieval Germanic princesses narrated by Rader foreshadowed the actions of their noble sisters in the centuries of Catholic renewal after Trent.

The model of the pious Catholic prince represented the male counterpart to the holy princesses: the first Christian Bavarian Duke Theodore III (616 A.D.), Theodore V of Bavaria (716 A.D.), Charlemagne, Emperors Heinrich I and Heinrich III, etc. Piety and polity went hand-in-hand for the Bavarian dynasties, as the intention of Rader's historical work is revealed in the dedication of volume four. Pub-

lished in 1628, Rader dedicated this volume to the four princes Johannes Franz Karl, Wilhelm, Maximilian Heinrich, and Albert Sigismund, sons of Albrecht, and nephews of Duke Wilhelm. For this latest and last volume of the *Bavaria sancta* was to commemorate the late Duke Wilhelm and his consort Renata, the grandparents of the four princes, and Wilhelm's sister Maria, all founders and patrons of the Jesuit foundations in Bavaria. They are the descendants of the many pious princes and princesses of the holy land of Bavaria since its conversion to Christianity. «The faith of Germans is true, nothing by way of fraud or evil arts, but all is open, sincere, and candid. Until today, this faith has persevered fully among those who have retained the old religion.» Rader's praise was not exaggerated, for the Wittelsbach dynasty was the most faithful adherents to the old faith, and represented an uncompromising attitude in the face of Protestant challenge, even as the imperial Habsburg house wavered in its firmness. The *Bavaria sancta* documents, hence, the Wittelsbach fidelity to Roman Catholicism and demonstrates the genealogy of patronage enjoyed by the Catholic Church in Bavaria, past and present.

Keenly aware of the *Annales*, Rader corresponded with the great Catholic historian. Unlike the *Annales*, *Bavaria sancta* weaves a seamless fabric out of the strands of ecclesiastical and dynastic histories. Not only are sacred and profane histories not separate, but the history of the Bavarian princes is itself the history of Catholic piety. Working out of St. Michael's, the Jesuit College in Munich a short distance away from the ducal residence, Rader benefited from the measures ordered by Maximilian in support of the ducal history project mentioned above. In 1595, Maximilian ordered all cloisters and colleges in his land to send registers of their manuscripts, books, and diplomatics to the court in Munich. Hesitant and procrastinating abbots were admonished, and before long, the ducal library in Munich came to possess an invaluable collection of medieval manuscripts. Rader relied to a large extent on these early monastic chronicles and hagiographies; the *Bavaria sancta* is the only work that contains the oldest chronicle from the cloister of Polling and parts of manuscripts from the Emmeramer monk Wolfgang Seelender.

As hagiography, *Bavaria sancta* is different in another important way from the *Annales ecclesiastici*: the lives of saints are not arranged according to feast days but grouped chronologically. Rader did not make a distinction between officially recognized saints and those whose cults had no official status, which is remarkable when we remember that

¹⁴ RADER, *Bavaria Sancta*, vol. I, p. 35r.

¹⁵ See RONNIE PO-CHIA HSIA, *The Countess and the Orphans: Maria Theresia von Fugger-Wel-lenburg and the Jesuit Mission in China and Vietnam, 1739-1763*, Nettetal (forthcoming in Monumenta Serica Monograph Series and Materialien und Forschungen zur Geschichte der Fugger, Bd. 3, and jointly published by China-Zentrum/Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin and the Fugger-Archiv, Augsburg, Germany).

This, then, is the picture of Sacred Bavaria: a landscape filled with holy monuments erected by the labor of many generations of ecclesiastics, supported by the largess and protection of the Bavarian ruling dynasty. Theodolinda and Theodore of the 6th and 7th centuries were succeeded by Willhelm and Renata of the late 16th; and the first archbishops, bishops, and abbots of a newly christianized Bavaria were followed by the Jesuits and Capuchins, new religious orders in the Catholic revival. Catholic historiography in the Empire comes into its own when developing a patriotism as strong as Luther's, though with another emphasis: the presence on the ground of the Catholic faith – in monasteries, churches, chapels, crypts, ossuaries, orphanages, pious princes, bishops, and saints – and above all on the dynastic and clerical continuities. Bavaria was re-imagined in this post-Tridentine historiography as a terra sancta of the holy faith, where princes, bishops, virgins, officials, and commoners, in descending order of importance, contributed to the construction of this holy Bavaria in the Middle Ages, and would do so again in the Catholic renewal of the Holy Roman Empire from 1550 to 1650 and beyond.

in Italy, the Holy Office exercised effective control over the cult of saints after the first years of the 17th century.¹⁶ The distinctly European style of sanctity in Rader's work finds expression in the depictions of alleged Jewish ritual murders: the boy Heinrich of Sappentfeld (1345), six boys in Regensburg (1486), and Michael of Sappentfeld (1540), all taken from Johannes Eck's virulent anti-Jewish polemic, *Eins jüdenbüchleinverlegung*. None of these alleged martyrs of Jewish ritual murder received officially approved cults, unlike Simon of Trent, whose beatification in 1588 ran contrary to a long tradition of papal condemnation of ritual murder trials against Jews.¹⁷

Composed in the midst of the Thirty Years' War, Rader's work reflected rather a central aspect of the Counter-Reformation in the Holy Roman Empire: the greater importance of dynastic goals over the political politics in medieval Bavaria, documented in greater detail by Rader, prefigured the policy of the Wittelsbach in the late 16th century to place cadet princes in Episcopal sees, from Freising in Bavaria to Cologne and Münster in northwest Germany, thereby securing for the Bavarian dynasty the preeminent position among Catholic princes in the Empire.¹⁸ Whereas this accumulation of benefice clearly ran contrary to the reform decrees of the Council of Trent, it served to bolster the political strength of Catholic Germany and enhance the prestige of the Wittelsbach. Other conflicts highlighted the differences between Bavarian dynastic interests and Roman policy. The two Jesuit confessors of Duke Maximilian I – Adam Contzen and Johannes Vervaux – often contradicted the instructions of Vitelleschi, General of the Society in Rome, by representing Wittelsbach interest above papal instructions.¹⁹ Similarly, in 1631 Duke Maximilian protected the Institute of English Ladies founded by Mary Ward against the papal bull of suppression because of the useful work of the pious women in promoting pious female education in Munich.²⁰

¹⁶ See MIGUEL GOTOR, *I beati del papa. Sanità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, 2002.

¹⁷ See RONNIE PO-CHIA HSIA, *Trent 1475. Stones of a ritual Murder Trial*, New Haven, 1992.

¹⁸ On the ecclesiastical politics of the Wittelsbach, see Günther von Lojowski, *Bayerns Weg nach Köln: Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts* (Bonn, 1962).

¹⁹ ROBERT BURLEY, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge, 2003.

²⁰ ULRICH STRASSER, *State of Virginity. Gender, Religion, and Politics in an early modern catholic State*, Ann Arbor (MI), 2004, pp. 159 ff.

INDICE DEI NOMI

[a cura di Guido Mongini]

- Abachum, martire, 68.
 Abate, Giuseppe, 215.
 Abbiati, Tiberio M., 134.
 Abele, 100, 101.
 Abgar, 17.
 Abramo, patriarca d'Israele, 100, 101.
 Abundantius, martire, 67, 68.
 Abundius, martire, 67, 68.
 Aceti de Porti, Serafino, 112.
 Achilleus, martire, 79, 81, 84.
 Acquaviva, Claudio, 197, 202, 203, 208, 534.
 Adam, Melchior, 537.
 Adamo, 304, 415.
 Adone di Treviri, 50, 60, 65, 74, 79, 81.
 Adriani, Giovan Battista, 338, 344, 345, 346, 347, 430.
 Adriano II, papa, 37, 42.
 Adriano V, papa, 39.
 Adriano VI, papa, 29, 43, 44, 332.
 Adriano, Publio Elio, imperatore, 326.
 Agesilao, 341.
 Agilulfo, re longobardo, 553.
 Agnese di Baviera, imperatrice, 554.
 Agostino, Aurelio, santo, 102, 148, 163, 191, 192, 196, 202, 207, 210, 277, 305, 402.
 Aigrain, René, 50, 53.
 Alaejos, Lucas de, 464.
 Alamanni, Andrea, 337, 338.
 Alasia, Gregorio, 247.
 Albergati, Niccolò, 96.
 Alberi, Eugenio, 354.
 Alberici, Raimondo, 48, 52, 55, 78, 303, 530.
 Alberigo, Giuseppe, 136, 434.
 Alberti, Bartolomea degli, 100.
 Alberti, Leandro, 314, 320, 321, 322, 323, 324.
 Albertini, Rudolf von, 311, 323, 332, 346.
 Alberto d'Asburgo, cardinale, principe sovrano dei Paesi Bassi, 479, 487.
 Alberto di Gerusalemme, santo, 160.
 Alberto II Wittelsbach, detto il Pio, duca di Baviera, 554.
 Alberto IV Wittelsbach, detto il Magnanimo, duca di Baviera, 546.
 Albizzi, Francesco, cardinale, 258, 260.
 Alcalá, Angel, 455, 457.
 Alciato, Andrea, 295, 506, 507.
 Aldea, Quintín, 173.
 Aldrovandi, Ulisse, 301, 304.
 Alejandro, Girolamo, cardinale, 32.
 Alemann, Ebeling, 268.
 Alessandrini, Ada, 132.
 Alessandrino, cardinale (Michele Ghislieri), vedi Pio V, papa, santo.
 Alessandro Farnese, duca di Parma e Piacenza, governatore delle Fiandre, 483, 500.
 Alessandro I de' Medici, duca di Firenze, 345, 368.
 Alessandro III, papa, 37, 327.
 Alessandro VI, papa, 35, 96, 97.
 Alessandro VII, papa, 126.
 Alessandro Magno, 358, 360, 385.
 Alessandro Sauli, santo, 117, 134.
 Alessandro Severo, imperatore, 380, 383.
 Alessio, Felice, 397.
 Alessio, Gian Carlo, 410.
 Alessio da Sezze, 225.
 Alighieri, Dante, 21, 368.
 Allacci (Allatio), Leone, 540.
 Allen, William, cardinale, 283, 284, 285, 286.
 Alphius, martire, 76.
 Álvarez, Antonio, 275.
 Álvarez de Toledo, Fernando, duca d'Alba, 144, 270, 367, 486, 491, 492, 494, 495, 498.
 Álvarez de Toledo, Juan, cardinale, 115.

Amadei, Carlo, 212.
Amadei, di Sassonia, duchessa, 100.
Amami, Ennile, 190.
Amati, Angiolo Antonio, 304.
Ambrogio, santo, 404.
Ambrosio, Fedeleca, 229.
Amideo VIII, duca di Savoia (Felice V, papa), 408.
Amiet, Robert, 13.
Ammiano Marcelino, 402.
Ammirato, famiglia, 374.
Ammirato, Scipione (di Giovane), vedi Bianco, Costoro del.
Annunziato, Scipione, vi, 338, 345, 347, 348, 354, 360, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396.
Amore, Agostino, 67.
Anastasi, Gregorio, 341, 364.
Ancel, René, 144.
Ancini, Giovanni Giovenale, vedi Giovenale, Giovanni Giovenale, santo.
Ancina, Giovanni Matteo, 399.
Andematten, Bernar, 409.
Andrea, apostolo, 101.
Andrea Avellino, santo, 142, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 168.
Andrea da Raibonno, 421.
Andrea, Johann Valentin, 531.
Andrés Martin, Melquides, 455, 460.
André, Gregorio de, 459, 461, 462, 463, 465, 468.
Andretta, Stefano, 488, 499, 500.
Andreu, Francesco, 141, 143, 157, 161.
Angeli da Berga, Pietro, detto il Bargeo, 338, 345, 360, 365, 366.
Angiolini, Franco, 338.
Anguillara, Giovanni Andrea dell', 434.
Anselmi, Gian Mario, 432.
Anselmi, Pierantonio, 338, 339, 368.
Anselmi, Guillelmo, 461.
Antonelli, Livio, 133.
Antonio di Cato, pretendente al trono portoghese, 478, 483, 485, 486, 487, 488, 489.
Antonio il Grande, monaco, 102, 148, 159, 202.
Antonio Maria Zaccaria, santo, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 127, 131, 132, 133, 134.
Apollo, 364.
Arona, Giovanna d', 434.
Avenenti, Johannes, 534, 546, santo.
Avellino, Andrea, Andrea Avellino, 73.
Aureliano, Lucio Domizio, imperatore, 100.
Auri, padessa, 364, 367, 378, 385, 386, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972,

Baade, Anna A., 534.
 Baader, Peter, 522.
 Bacchiddu, Rita, 133.
 Backus, Irene, 4, 327.
 Bader, Josse, 508.
 Bagatta, Raffaello, 403.
 Baglion, Elisabetta, 443.
 Baglion, Giampaolo, 443, 445.
 Baglion, Lello, 239, 240, 241, 242, 254.
 Baff, Jean-Antoine de, 27.
 Bailey, Gavin Alexander, 169, 194.
 Bainton, Roland H., 213, 216.
 Balbo, Cesare, 309.
 Baldassarro, Guglielmo, 397, 398, 399, 400.
 Baldini, Enzo, 403, 404, 405, 406, 408, 409.
 Baldini, Artemio, 373, 411.
 Baldini, Baccio, 338, 339, 341, 357, 358.
 Bale, John, 524.
 Bandini, Ottavio, 338, 339, 344, 345, 347.
 Bantz, 349, 352.
 Banz, Domingo, 191, 195, 196, 197.
 Baracca, Ivo, 9.
 Baumann, Frederic J., 29.
 Bauer, Stefan, 279.
 Baudouin, Francois, 506, 512.
 Baudolino di Alessandria, santo, 403.
 Baude (Baude), Dominique, 515.
 Baudista da Cremona, vedi Cantoni, Battista.
 Battista di Francia, regina, 100.
 Battiston, Marcel, 172, 173, 174, 176, 180.
 Bastia, Claudia, 299, 314.
 Bastange, Jacques, 535, 536.
 Basilio di Cesarea, 102.
 Basilio, 140, 403.
 Basile, 124, 125, 128, 131, 134, 135, 136.
 Bascape, Carlo, 112, 116, 117, 120, 122.
 Basa, Domenico, 49, 52, 59, 77.
 Barzagli, Cesare M., 121.
 Barzagli, Antonella, 82, 236, 244, 251, 257.
 Bartolucci, Guido, 292, 299.
 Bartolomeo, apostolo, 101.
 Bartolo da Sassoferrato, 299.
 Bartoli, Girolamo, 478.
 Barzagli, Cesare M., 121.
 Barzagli, Antonella, 82, 236, 244, 251, 257.
 Bartolucci, Guido, 292, 299.
 Bartolomeo, apostolo, 101.
 Bartolo da Sassoferrato, 299.
 Basilio di Cesarea, 102.
 Basilio, 140, 403.
 Basile, 124, 125, 128, 131, 134, 135, 136.
 Bascape, Carlo, 112, 116, 117, 120, 122.
 Basa, Domenico, 49, 52, 59, 77.
 Baglion, Lello, 239, 240, 241, 242, 254.
 Baff, Jean-Antoine de, 27.
 Bailey, Gavin Alexander, 169, 194.
 Bainton, Roland H., 213, 216.
 Balbo, Cesare, 309.
 Baldassarro, Guglielmo, 397, 398, 399, 400.
 Baldini, Enzo, 403, 404, 405, 406, 408, 409.
 Baldini, Artemio, 373, 411.
 Baldini, Baccio, 338, 339, 341, 357, 358.
 Bale, John, 524.
 Bandini, Ottavio, 338, 339, 344, 345, 347.
 Bantz, 349, 352.
 Banz, Domingo, 191, 195, 196, 197.
 Baracca, Ivo, 9.
 Baumann, Frederic J., 29.
 Bauer, Stefan, 279.
 Baudouin, Francois, 506, 512.
 Baudolino di Alessandria, santo, 403.
 Baude (Baude), Dominique, 515.
 Baudista da Cremona, vedi Cantoni, Battista.
 Battista di Francia, regina, 100.
 Battiston, Marcel, 172, 173, 174, 176, 180.
 Bastia, Claudia, 299, 314.
 Bastange, Jacques, 535, 536.
 Basilio di Cesarea, 102.
 Basilio, 140, 403.
 Basile, 124, 125, 128, 131, 134, 135, 136.
 Bascape, Carlo, 112, 116, 117, 120, 122.
 Basa, Domenico, 49, 52, 59, 77.
 Baglion, Lello, 239, 240, 241, 242, 254.
 Baff, Jean-Antoine de, 27.
 Bailey, Gavin Alexander, 169, 194.
 Bainton, Roland H., 213, 216.
 Balbo, Cesare, 309.
 Baldassarro, Guglielmo, 397, 398, 399, 400.
 Baldini, Enzo, 403, 404, 405, 406, 408, 409.
 Baldini, Artemio, 373, 411.
 Baldini, Baccio, 338, 339, 341, 357, 358.
 Bale, John, 524.
 Bandini, Ottavio, 338, 339, 344, 345, 347.
 Bantz, 349, 352.
 Banz, Domingo, 191, 195, 196, 197.
 Baracca, Ivo, 9.
 Baumann, Frederic J., 29.
 Bauer, Stefan, 279.
 Baudouin, Francois, 506, 512.
 Baudolino di Alessandria, santo, 403.
 Baude (Baude), Dominique, 515.
 Baudista da Cremona, vedi Cantoni, Battista.
 Battista di Francia, regina, 100.
 Battiston, Marcel, 172, 173, 174, 176, 180.
 Bastia, Claudia, 299, 314.
 Bastange, Jacques, 535, 536.
 Basilio di Cesarea, 102.
 Basilio, 140, 403.
 Basile, 124, 125, 128, 131, 134, 135, 136.
 Bascape, Carlo, 112, 116, 117, 120, 122.
 Basa, Domenico, 49, 52, 59, 77.
 Baglion, Lello, 239, 240, 241, 242, 254.
 Baff, Jean-Antoine de, 27.
 Bailey, Gavin Alexander, 169, 194.
 Bainton, Roland H., 213, 216.
 Balbo, Cesare, 309.
 Baldassarro, Guglielmo, 397, 398, 399, 400.
 Baldini, Enzo, 403, 404, 405, 406, 408, 409.
 Baldini, Artemio, 373, 411.
 Baldini, Baccio, 338, 339, 341, 357, 358.
 Bale, John, 524.
 Bandini, Ottavio, 338, 339, 344, 345, 347.
 Bantz, 349, 352.
 Banz, Domingo, 191, 195, 196, 197.
 Baracca, Ivo, 9.
 Baumann, Frederic J., 29.
 Bauer, Stefan, 279.
 Baudouin, Francois, 506, 512.
 Baudolino di Alessandria, santo, 403.
 Baude (Baude), Dominique, 515.
 Baudista da Cremona, vedi Cantoni, Battista.
 Battista di Francia, regina, 100.
 Battiston, Marcel, 172, 173, 174, 176, 180.
 Bastia, Claudia, 299, 314.
 Bastange, Jacques, 535, 536.
 Basilio di Cesarea, 102.
 Basilio, 140, 403.
 Basile, 124, 125, 128, 131, 134, 135, 136.
 Bascape, Carlo, 112, 116, 117, 120, 122.
 Basa, Domenico, 49, 52, 59, 77.
 Baglion, Lello, 239, 240, 241, 242, 254.
 Baff, Jean-Antoine de, 27.
 Bailey, Gavin Alexander, 169, 194.
 Bainton, Roland H., 213, 216.
 Balbo, Cesare, 309.
 Baldassarro, Guglielmo, 397, 398, 399, 400.
 Baldini, Enzo, 403, 404, 405, 406, 408, 409.
 Baldini, Artemio, 373, 411.
 Baldini, Baccio, 338, 339, 341, 357, 358.
 Bale, John, 524.
 Bandini, Ottavio, 338, 339, 344, 345, 347.
 Bantz, 349, 352.
 Banz, Domingo, 191, 195, 196, 197.
 Baracca, Ivo, 9.
 Baumann, Frederic J., 29.
 Bauer, Stefan, 279.
 Baudouin, Francois, 506, 512.
 Baudolino di Alessandria, santo, 403.
 Baude (Baude), Dominique, 515.
 Baudista da Cremona, vedi Cantoni, Battista.
 Battista di Francia, regina, 100.
 Battiston, Marcel, 172, 173, 174, 176, 180.
 Bastia, Claudia, 299, 314.
 Bastange, Jacques, 535, 536.
 Basilio di Cesarea, 102.
 Basilio, 140, 403.
 Basile, 124, 125, 128, 131, 134, 135, 136.
 Bascape, Carlo, 112, 116, 117, 120, 122.
 Basa, Domenico, 49, 52, 59, 77.
 Baglion, Lello, 239, 240, 241, 242, 254.
 Baff, Jean-Antoine de, 27.
 Bailey, Gavin Alexander, 169, 194.
 Bainton, Roland H., 213, 216.
 Balbo, Cesare, 309.
 Baldassarro, Guglielmo, 397, 398, 399, 400.
 Baldini, Enzo, 403, 404, 405, 406, 408, 409.
 Baldini, Artemio, 373, 411.
 Baldini, Baccio, 338, 339, 341, 357, 358.
 Bale, John, 524.
 Bandini, Ottavio, 338, 339, 344,

Beranger, Eugenio Maria, 79.
 Bercé, Yves Marie, 480.
 Bergantini, Giuseppe (Nave, Giusto), 260.
 Bergin, Joseph, 33.
 Bergounioux, Louis-Alexandre, 423.
 Bernardino da Siena, santo, 9.
 Bernard-Maitre, Henry, 176.
 Bernardo da Chiaravalle, santo, 108.
 Berner, Samuel, 350, 369.
 Bernieri, Girolamo, cardinale, 236, 242, 243, 244, 245, 255, 259.
 Bernini, Domenico, 227, 230.
 Bernried, Paul von, 534.
 Bertelli, Sergio, 18, 22, 128, 137, 212, 230, 323, 328, 356, 417, 424.
 Bertini, Giuseppe, 483.
 Bertoli, Gustavo, 432.
 Bertrán, Luis, 14.
 Bérulle, Pierre de, cardinale, 131.
 Besozzi, Gian Pietro, 117.
 Besozzi, Giorgio, 120.
 Bessarione, Giovanni, cardinale, 40.
 Besso, Marco, 435.
 Betti, Benedetto, 338, 339, 366.
 Betti, Gian Luigi, 216.
 Bettini, Antonio, 93, 95, 97, 99.
 Bevilacqua, Ercole, 484.
 Bêze, Théodore de, 229.
 Biagi Maino, Donatella, 7.
 Bianchi, Paola, 398.
 Bianchini, Giuseppe, 7.
 Bianco, Cristoforo del, 374, 375.
 Bianco, Monica, 434.
 Bicken, Johann Adam von, 523.
 Bidelli, Giovanni Battista Pellegrino, 478.
 Bietenholz, Peter G., 269.
 Bigne, Margarin de la, 273.
 Bignon, Jérôme, 32.
 Billanovich, Giuseppe, 443.
 Biondi, Albano, 328.
 Biondo, Flavio, 266, 321, 324.
 Birago Avogaro, Giovan Battista, 500.
 Bircken, Sigmund von, 541.
 Bireley, Robert, 130, 373, 556.
 Biruua, Jacob, santo, 553.
 Bisciola, Gabriele, 526, 527, 528, 529, 530.
 Bizzarri, Pietro, 478.
 Bizzocchi, Roberto, 363, 415.
 Blanco-Morel, Mercedes, 478.
 Blet, Pierre, 130.
 Blisset, Luther (pseudonimo), 143.
 Blount, Edward, 500.
 Bobola, Andrew, 10.
 Boccadiporco, Pietro, *vedi* Sergio IV, papa.
 Bocalini, Traiano, 333.
 Bocchi, Francesco, 344, 490.
 Bocchini Camaiani, Bruna, 183.
 Bodin, Jean, 293, 299, 374, 377.
 Boesch Gajano, Sofia, 65, 247, 314, 326, 403, 406, 407, 412, 425, 551.
 Boffito, Giuseppe, 113, 116, 118, 119, 120, 121, 132, 134.
 Bohatta, Hans, 13.
 Bolgiani, Franco, 65, 405, 406.
 Bolland, Jean, 159.
 Bolognani, Maria, 314, 321.
 Bolognetti, Baldassarre, 245, 250.
 Bombelli, Antonio, 117.
 Bonadonna Russo, Maria Teresa, 49.
 Bonardo, Vincenzo, 280, 282.
 Bonaventura da Bagnoregio, santo, 162, 165, 185.
 Boncompagni, Giacomo, 499.
 Bondinario, Desiderio, 478.
 Bonelli, Michele, cardinale, 120, 121.
 Bonfini, Antonio, 403.
 Boni, Giacomo, 18.
 Bonifacio d'Anticoli, 225.
 Bonifacio I, papa, 37.
 Bonifacio II, papa, 35, 38.
 Bonifacio VIII, papa, 39, 40.
 Bonora, Elena, 29, 112, 113, 114, 115, 119, 127, 128, 133, 176, 442.
 Bonsi, Francesco, 338, 340.
 Bonucci, Stefano, 237, 238.
 Borbone, famiglia, 423.
 Bordet, Louis, 280.
 Bordone, Girolamo, 247.
 Bordone, Renato, 417, 418.
 Borghese, Marcantonio, 150.
 Borghese, Scipione, cardinale, 121, 130.
 Borghini, Vincenzo, 363, 422.
 Borgia, Alessandro, 7.
 Borgia, Cesare, 443.
 Borgia, Francesco, *vedi* Francesco Borgia, cardinale, santo.
 Borgia, Girolamo, 331, 332, 333.
 Borromeo, Agostino, 49, 239, 241, 484.
 Borromeo, Carlo, *vedi* Carlo Borromeo, cardinale, santo.
 Borromeo, Federico, cardinale, 134, 247.
 Bosch, Hieronymus, 474.
 Bosio, Antonio, 6.
 Bossi, Donato, 403.
 Botero, Giovanni, 374, 410, 412.
 Bottari, Giovanni, 6, 7.
 Bouchet, Jean de, 423.
 Boulou, Paul-Émile (Recalde, I. de), 184.
 Boureau, Alain, 26, 282.

Bouwsma, William James, 350.
 Boverio, Zaccaria, 211, 218, 219, 223, 224, 227.
 Boxhorn, Marcus Zuerius, 537.
 Bozio, Tommaso, 280, 328.
 Braccio di Montone, 384.
 Bracellio, Giacomo, 435.
 Bradamante, 435.
 Bragadin, Marcantonio, 258.
 Braganza, Giovanni, duca di, 483.
 Brancati, Lorenzo, 539.
 Branchesi, Pacifico Maria, 237.
 Branda, Onofrio, 131.
 Braun, Konrad, 517, 545.
 Brendle, Franz, 522.
 Bresciani, Pietro, 432.
 Brisighella (Brasichelli), Giovanni Maria, *vedi* Guanzelli, Giovanni Maria da Brisighella.
 Britnell, Jennifer, 279.
 Brizio, Paolo, 398.
 Brodrick, James, 283, 288.
 Bromato, Carlo (pseudonimo), *vedi* Carra-ra, Bartolomeo.
 Bronzino, Angelo, 361.
 Brucioli, Antonio, 352.
 Brugiotti, Andrea, 87, 88.
 Brugora, Maria Caterina, 128.
 Brunelli, Giampiero, 451, 452.
 Bruni, Girolamo, 12.
 Bruni, Leonardo, 22.
 Brunner, Otto, 419.
 Bruno, Marcella, 84.
 Bruno di Quercfurt, santo, 106.
 Bruto, Gian Michele, 344.
 Bucelin (Butzlin), Gabriel, 13.
 Budde, Johann Franz, 532.
 Budé, Guillaume, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516.
 Bugati, Gaetano, 114, 127.
 Bugnini, Annibale, 53.
 Buon, Nicolas, 33.
 Buoncompagni, Ugo, *vedi* Gregorio XIII, papa.
 Burali d'Arezzo, Paolo, *vedi* Paolo Burali, cardinale, santo.
 Burke, Peter, 7.
 Burkhardt, Johannes, 518.
 Bury, Emmanuel, 275.
 Busnelli, Manlio Duilio, 312.
 Busolini, Dario, 121, 247.
 Buzelin, Jean, 407.
 Buzio, Giacomo, 17.
 Bzowski (Bzovius), Abraham, 118, 529, 532.
 Caballero, Fermín, 175.
 Cabibbo, Sara, 407.
 Cabrera de Córdoba, Luis, 473, 474.
 Caccanio, Domenico, 247.
 Caffiero, Marina, 414.
 Cagni, Giuseppe, 114, 120, 135.
 Caius Palatinus, martire, 69.
 Calasanzio, Giuseppe, *vedi* Giuseppe Calasanzio, santo.
 Calenzio, Generoso, 48, 53, 56, 246.
 Calidari, Giovan Andrea, 450.
 Calio, Tommaso, 325, 407, 425.
 Calixt, Georg, 539.
 Callisto III, papa, 40.
 Callisto, santo, 60.
 Calvino, Giovanni, 176, 198, 199, 228, 267, 273, 411, 414, 523.
 Calvinus, Justus, 530.
 Camerarius, Joachim, 271.
 Camillo de Lellis, santo, 9, 10.
 Campana, Cesare, 490.
 Campanella, Tommaso, 490.
 Campegi, Lorenzo, cardinale, 303.
 Campenni, Francesco, 416.
 Campi, Emidio, 106.
 Campi, Pietro Maria, 5, 20, 21, 313, 319, 320, 424.
 Campos, Francisco, 465.
 Campos Boralevi, Lea, 299.
 Camusat, Nicolas, 41.
 Candeloro, Giorgio, 330.
 Caneva, Anna Maria, 107.
 Canisio, Enrico, 535, 536.
 Canisio, Pietro, *vedi* Pietro Canisio, santo.
 Cano, Melchor, 175, 200, 201, 268, 293, 524, 525.
 Canseco, Luis Gómez.
 Cantaluppi, Anna, 398.
 Cantimori, Delio, 211, 307, 330, 352, 438.
 Cantù, Cesare, 230, 330, 331.
 Capello, Francesco, 153.
 Capelloni, Lorenzo, 429.
 Capra, Carlo, 133.
 Capri, Michele, 339, 358, 363.
 Caraccia, Arcangelo, 403.
 Caracciolo, Alberto, 445.
 Caracciolo, Antonio, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 166, 230.
 Caracciolo, Eugenio, 13.
 Carafa, famiglia, 146, 148, 150, 449, 450.
 Carafa, Alfonso, cardinale, 147, 148.
 Carafa, Antonio, cardinale, 144, 147, 150.

Carafa, Carlo, cardinale, 144, 444, 550.
Carafa, Decio, 158.
Carafa, Gian Pietro, cardinale, *vedi* Paolo IV, papa.
Carfa, Giovanni, 144.
Caramini, Andrea, 420.
Caravale, Giorgio, 112, 212.
Caravale, Milano, 445.
Cardoso, Jorge, 407.
Carrea, Angiolo Paolo, 398.
Cargnoni, Costanzo, 212, 215, 220, 222.
Cargnoni, 225.
Carron, Johannes, 267, 271.
Carron, Battista, 112, 113, 114, 115, 117.
Carron, 118, 119, 123, 132, 153, 155.
Carlo Borromeo, cardinale, santo, 10, 14.
102, 112, 117, 122, 128, 131, 135.
136, 140, 158, 256, 283, 302, 424.
Carlo d'Angiò, re di Sicilia, 39, 40.
Carlo Emanuele I, duca di Savoia, 398.
401, 408, 409, 412, 414.
Carlo II, *detto* l'Ardito, duca di Lorena, 554.
544.
Carlo III, *detto* il Grande, duca di Lorena, 436.
Carlo IX di Valois, re di Francia, 338, 367, 370.
Carlo Magno, imperatore, 25, 327, 403, 404, 414, 415, 422, 423, 552, 554.
Carlo Martello, re di Francia, 423.
Carlo V d'Abruzzo, imperatore, 25, 28, 29, 156, 173, 230, 315, 328, 331, 348, 349, 358, 361, 362, 364, 365, 366, 368, 429, 431, 441, 446, 448, 493.
Carlo VIII di Valois, re di Francia, 322.
Carnesechi, Pietro, 451.
Carotenuto, Enica, 326.
Carrazzi, Bartolomeo (Bromato, Carlo), 123, 145, 155.
Carrea, Joao, 276.
Carvajal, Bernardino, cardinale, 108.
Carvajal, Tomas González, 455.
Casabon, Isaac, 258, 537, 541.
Cassano, Giovanni, *vedi* Giovanni Cassiano, santo.
Cassiodoro, 402.
Castaldi, Giovanni Battista, 138, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 230.
Castellione, Sebastiano, 271.
Casturani, Castuccio, 323.
Castro, Americo, 463, 464.
Castrovo, Valerio, 401.
Catalina Garcia, Juan, 465.
Cacena, Girolamo, 120, 121, 315.
Cacena de Raconigi, santa, 413.
Cacena de Medici, regina di Francia, 344, 412.
Cacena de Ricci, santa, 9, 10.
Cacina, Lucio Sergio, 296.
Cacina, Emilio, 22.
Cacina V, papa, 40.
Cacina, Ascanio, 444.
Cacina, Comand, 546.
Cacina, Monica, 449.
Cacina Saavedra, Miguel de, 474.
Cacina, Ercenio, 274.
Cacina, Gailo, 25, 358, 360, 378, 427, 511.
Cacina Sforza, Walter, 316.
Cesi, Federico, duca di Acquasparta, 213, 219, 226.
Cesidio, santo, 56.
Cesidio, Federico, 301, 302, 316, 333, 431.
Chacon (Ciacconius), Pedro, 57.
Chacon (Ciacconius), Alfonso, 7, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45.
Chalon Burgess, Theodore, 342.
Charon-Le Clech, Sylvie, 505.
Chemnitz, Martin, 524.
Chenu, Marie Dominique, 277.
Chesne, André du, 410.
Chaffredo, santo, 406.
Chies, Innocenzo, 112, 113, 116, 117, 121, 122, 125, 131, 134, 135, 136.
Chiffier, Jean-Jacques, 423, 424.
Childebrand, 423.
Chimbelli, Piero, 167.
Cholinus, Marcianus, 526.
Chomedei, Jérôme, 43.
Cibo, Innocenzo, cardinale, 346.
Cicerone, Marco Tullio, 4.
Ciliberto, Michele, vi.
Cingolita, Curzio, 338.
Cini, Giovanni Battista, 344.
Cinuzzi, Marcantonio, 337, 338.
Ciotti, Giovanni Battista, 246.
Cipriani, Giovanni, 344, 361, 364, 422, 423, 427.
Cipriano, Tascio Cecilio, martire, 74, 275.

Crouzet, Denis, 176.
 Crusenius, Nicolaus, 111.
 Cruz, Jerónimo de la, 472, 473.
 Cueva, Beltrán de la, 472.
 Cugnoni, Giuseppe, 225, 238.
 Cujas, Jacques, 294, 505, 506, 510.
 Cunegonda, imperatrice, 100, 554.
 Cunha, Rodrigo de, 13.
 Curiel, Girolamo, 496.
 Curini, Antonio, 340.
 Cusani, Francesco, 93.
 Cusano, Agostino, 80, 82, 303.
 Cuspinianus, Johann, 271, 272.
 Custos, Domenico, 451.
 Cuttica, Andrea, 126.
 Cuvato, Roberto, 212, 221.
 Cyrillus, martire, 73.
 Cyrinus, martire, 76.
 D'Alessandro, Alessandro, 363.
 D'Andrea, Alessandro, 144.
 D'Intino, Franco, 3, 17.
 D'Onofrio, Cesare, 282.
 Da Mula, Marcantonio, cardinale, 147.
 Da Ponte, Andrea, 229.
 Da Ponte, Niccolò, 229.
 Da Pozzo, Giovanni, 192.
 Dal Pino, Franco Andrea Maria, 82, 83, 246, 247.
 Dal Pozzo, Cassiano, 121.
 Dall'Olio, Guido, 314.
 Dalmases, Cándido de, 169, 170, 171, 176, 208.
 Damaso I, papa, santo, 66.
 Damiano, santo, 36.
 Danese, Erasmo, 157.
 Davanzati Bostichi, Bernardo, 338, 339, 354, 358, 365, 366.
 Davide Maria da Portogruaro, 222.
 Davide, re d'Israele, 358, 366.
 Dávila Pérez, Antonio, 456, 458, 460.
 Davy du Perron, Jacques, *vedi* Perron, Jacques Davy du, cardinale.
 De Gaiffier, Baudoin, 53, 87.
 De Luca, Giuseppe, 223.
 De Maio, Romeo, 48, 49, 146, 147, 151, 158, 159, 160, 164, 293, 404, 519.
 De Mattei, Rodolfo, 350, 351, 353, 373, 375.
 De Matteis, Maria Consiglia, 221.
 De Novaes, Giuseppe, 23.
 De Orella y Unzué, José L., 268.
 De Rosa, Carmine, 143.
 De Rosa, Gabriele, 229, 318, 399.
 De Sanctis, Francesco, 5, 19, 21, 22, 330.

De Schrevel, Arthur C., 75.
 Decio, Cesare, prefetto, 60.
 Decio, Gaio Messio Quinto Traiano, imperatore, 70, 73, 74, 75, 326.
 Degna, santa, 60.
 Del Col, Andrea, 438.
 Del Re, Niccolò, 49.
 Del Tufo, Giovanni Battista, 145, 149, 151, 166.
 Delaruelle, Louis, 508, 509, 511, 513, 514.
 Delehay, Hippolyte, 49, 53.
 Delfina, 411.
 Della Chiesa, Francesco Agostino, cardinale, 398, 401.
 Della Rovere, Giuliano, cardinale, *vedi* Giulio II, papa.
 Dempster, Thomas, 13.
 Dentice, Giacomo, 151.
 Denucé, Jean, 456.
 Denunzio, Antonio Ernesto, 483.
 Deslandres, Dominique, 194.
 Di Filippo Bareggi, Claudia, 440.
 Di Tocco, Vittorio, 330, 331.
 Dias, Odir Jacques, 238.
 Diaz, Francisco, 484.
 Diaz, Furio, 357, 368.
 Dietenberger, Johannes, 522.
 Diocleziano, Marco Aurelio Gaio Valerio, imperatore, 16, 60, 73, 79, 405, 411.
 Diola, Orazio, 215.
 Dione, Cassio, 515.
 Dionigi Areopagita (Pseudo), 101.
 Dionisotti, Carlo, 333, 435.
 Dioscoro, antipapa, 38.
 Ditchfield, Simon, 5, 8, 12, 13, 15, 18, 51, 63, 80, 129, 313, 315, 320, 321, 402, 403, 424, 425, 545, 553.
 Dolce, Ludovico, 429, 431, 441.
 Dolcino, fra, 411.
 Domenec, Antonio Vicente, 406.
 Domenichi, Ludovico, 333.
 Domenichini, Daniele, 455, 460, 465.
 Domenico da Caleruega, santo, 102, 197, 207, 411.
 Dominelli, Bruno Maria, 240.
 Dominguez, Joaquín María, 178.
 Dominicé, Max, 513.
 Dominici, Giovanni, *vedi* Giovanni Dominici, santo.
 Donati, Claudio, 331.
 Donato, Maria Pia, 6.
 Donatus, martire, 73.
 Dondi dall'Orologio, famiglia, 442.
 Dondi dall'Orologio, Laura, 441.
 Donizo di Canossa, 535.
 Donzellini, Cornelio, 432.

Doria, famiglia, 484.
 Doria, Andrea, 315.
 Dossena, Cosimo, 134.
 Dotta, Rita, 397, 398, 400, 401, 404, 410, 411, 412, 413.
 Drouart, Hieronymus, 107.
 Du Bellay, Joachim, 27.
 Du Chesne, André, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45.
 Du Moulin, Charles, 512.
 Du Tillet, Jean, 506, 512.
 Dubois, Claude-Gilbert, 266.
 Dubois, Jacques, 50.
 Duca d'Alba, *vedi* Alvarez de Toledo, Fernando.
 Duca di Ossuna, 491.
 Ducci, Deodato, 245.
 Dudith, Andrea, 147.
 Duffy, Eamon, 284.
 Dufner, Georg, 93, 98.
 Dufour, Alain, 522.
 Duhr, Bernard, 170, 535.
 Dunn-Lardeau, Brenda, 406.
 Duns Scoto, Giovanni, 246.
 Dupuy, Claude, 294, 506.
 Durand, Françoise, 171.
 Dusinelli, Pietro, 78.
 Echard, Jacques, 115.
 Eck, Johannes, 556.
 Ecolampadio, Giovanni (Hausschein, Johann), 273.
 Edimburga, badessa, 100.
 Egmont, *vedi* Lamoral, conte di Egmont.
 Egnino, 101.
 Eguía, Diego de, 180.
 Eguía, Miguel de, 180.
 Eisengrein, Wilhelm, 517.
 Eleonora Alvarez de Toledo de' Medici, duchessa di Firenze, 345, 361, 375.
 Eleutherius, Theodorus, 196.
 Elia, profeta, 101, 102.
 Elisabetta di Turingia, 554.
 Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra, 495, 500.
 Elzeario, 411.
 Elzevier, famiglia, 251.
 Emanuele Filiberto, duca di Savoia, *detto* Testa di Ferro, 398, 409, 412, 414, 483.
 Emiliani, Girolamo, *vedi* Girolamo Emiliani, santo.
 Emma, regina di Baviera, 554.
 Enea, 324, 325.
 Enrico di Gand (Henricus de Gandavo), 246, 248.

Enrico di Monaco, santo, 556.
 Enrico I di Sassonia, duca di Baviera, 554.
 Enrico I, *detto* l'Uccellatore, imperatore, 554.
 Enrico II d'Aviz, cardinale, re di Portogallo, 483, 484.
 Enrico II di Valois, re di Francia, 28, 433.
 Enrico III, *detto* il Nero o il Barbuto, imperatore, 554.
 Enrico III, re di Francia, 503.
 Enrico IV di Borbone, re di Francia, 129, 239, 375, 427, 503, 505.
 Enrico IV Trastámara, re di Castiglia, 470, 471, 472, 473.
 Enríquez del Castillo, Diego, 470, 472.
 Epifanio, vescovo di Salamina, 34.
 Epiphanius, martire, 73.
 Erasmo da Rotterdam, 266, 298, 438, 439, 507, 514, 515.
 Erba, Achille M., 114, 126, 127, 130.
 Ercole, 357, 358, 362, 363, 365, 367, 507, 508.
 Errera, Andrea, 313.
 Escobea de Sourdis, Henry de, 139.
 Espina, Alonso de, 467.
 Espinosa, Diego de, 495.
 Este, famiglia, 421, 422.
 Este, Alfonso d', 437, 445.
 Este, Ippolito II d', cardinale, 128.
 Estienne, Henri, 513, 514.
 Estienne, Robert, 506, 512.
 Eucherio, 405.
 Eucratide, re di Bretagna, 358.
 Eugenio I, papa, santo, 36.
 Eugenio IV, papa, 95, 96.
 Eulalio, antipapa, 37.
 Eunus, 69.
 Eusebia, 100.
 Eusebio di Cesarea, 42, 402, 520, 545.
 Eusebius, martire, 74.
 Eustochia, 100.
 Eutyches, martire, 78.
 Eutychius, martire, 66, 67.
 Evagora, re di Salamina di Cipro, 341.
 Ewinkel, Irene, 413.
 Ezechiele, profeta, 460.
 Faber, Basilus, 268.
 Fabiani da Mercato Saraceno, Mario, 211, 212, 213, 218, 219, 220, 223, 227, 228.
 Fabiano, papa, santo, 30, 42.
 Falconieri, Giuliana, *vedi* Giuliana Falconieri, santa.
 Falconio, Giovenale, 135, 136.
 Fanini, Fanino, 432.

Fantoni, Marcello, 30, 338, 430.
 Farage, James K., 269.
 Farnese, Alessandro, cardinale, 31, 238, 314.
 332, 444, 450.
 Farnese, famiglia, 317, 500.
 Farnese, Alessandro, cardinale, 31, 238, 314.
 Ferrero, Giuseppe Guido, 314.
 Ferrero, Ermanno, 106.
 Ferrer, Pedro Paulo, 209.
 Ferreolus, prefetto, 423.
 Ferrary, Jean-Louis, 68, 281.
 244, 245, 246, 247, 249, 250, 255.
 Ferrari, Filippo, 235, 236, 241, 242, 243, 131.
 Ferrari, Bartolomeo, 113, 114, 117, 125.
 Fernández Tejedo, Emilia, 457.
 Fernández Marcos, Natalio, 457.
 Fernández de Córdoba, Consalvo, 447.
 Castiglia, 470.
 Ferdinando II il Cattolico, re d'Aragona e
 scana, 371, 383.
 Ferdinando I de' Medici, granduca di To-
 Flavio, Giuseppe, 500.
 Flavio, Gian Paolo, 147.
 Flavia Domitilla, martire, 81, 82, 84.
 Flaminio, Marcantonio, 152, 153.
 Flaminio, Francesco, 429.
 302, 402, 517, 525, 545.
 Flacio Illirico, Martia, 4, 13, 16, 268, 270.
 Fiume, Giovanna, 407.
 Fita, Fidel, 468.
 432, 440, 451, 478.
 213, 220, 229, 230, 314, 334, 431.
 155, 156, 158, 160, 166, 176, 180.
 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153.
 Firpo, Massimo, VII, 114, 125, 143, 144.
 Firpo, Luigi, 373, 412.
 Firmiliano di Cesare, 275.
 Fiorenzina, santa, 100.
 Fiore, Tommaso, 438.
 Fiorani, Luigi, 64, 402.
 Fiocchi Nicolai, Vincenzo, 47, 66.
 Finucane, Ronald C., 85.
 Filone di Alessandria, 515.
 Filonardi, Flaminio, 147, 148.
 83, 84, 116, 284, 399, 518, 547.
 Filippo Neri, santo, 5, 14, 16, 17, 49, 81, 500.
 Filippo III d'Asburgo, re di Spagna, 14, 490, 491, 493, 498, 499, 500.
 475, 480, 482, 483, 484, 488, 489.
 444, 456, 458, 459, 464, 465, 473.
 144, 270, 284, 367, 375, 425, 427.
 Filippo II d'Asburgo, re di Spagna, 120, 121.
 peratore, 380.
 Filippo I, Marco Giulio, detto l'Arabo, im-
 82, 83, 246, 247, 248.
 Figueroa, Gomez de, duca di Fern, 495.
 Ferry, Paul, 426.
 Ferrua, Vincenzo, 309.
 Ferrone, Giuseppe, 68.
 Fouquier, Jacques, 43.
 Foxe, John, 4, 524.
 Fra Morale, vedi Morale d'Albarino, detto
 285, 286.
 Gallati, Calisto, 251, 261, 374.
 Galli, Tolomeo, cardinale, 499.
 Galli Lavarrelli, Giambattista, 168.
 Gallieno, Publio Licinio Valerio Egnazio, imperatore, 80.
 Gallo, Donato, 441.
 Gallo, Isidoro, 430.
 Galloni, Antonio, 5, 14, 15, 16, 17, 49, 81, 84, 403.
 Gar, Tommaso, 260.
 Garaventa, Roberto, 265.
 Garbi, Luigi Maria, 250.
 Garcia de la Concha, Victor, 470.
 Garcia Villoslada, Ricardo, 169.
 Gargani, Cargano, 346.
 Gasser, Achilles Pirmin, 270, 273.
 Gattino, Pietro Martire, 318.
 Gaudiosus, martire, 72.
 Gavanti, Bartolomeo, 54, 88, 89, 134.
 Gelasio I, papa, santo, 17.
 Gelli, Agnese, 346.
 Gelli, Giambattista, 362.
 Gennep, Kaspar, 526.
 Gentile da Foligno, 104.
 Gerono, generale, 148.
 Gerson, Jean, 202, 203.
 Gessner, Conrad, 271.
 Gessi, Berlingero, 234, 235, 243, 244.
 Gesti Cristo, 17, 30, 34, 44, 48, 69, 73, 79, 81, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 159, 163, 180, 181, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 267, 283, 304, 325, 333, 384, 418, 426, 427, 438, 439, 440, 459, 482, 486, 527, 534.
 Getto, Giovanni, 19, 21, 437.
 Ghisleri, Michele, cardinale, vedi Pio V, 154.
 Ghisleri, famiglia, 154.
 Funck, Johann, 270.
 Fugger, Marc, 198.
 Fugger, Markus, 550.
 Fugger, Jean-Jacques, 31.
 Fueter, Eduard, 170, 172, 174.
 Fubini Leuzzi, Maria, 346.
 Frutaz, Antonio P., 159.
 Frigo, Daniela, 432, 433, 447.
 Frigenio, Donemico, 140.
 Fresneda, Bernardo de, 495.
 Freuchen, Ansgar, 95.
 Freher, Marguard, 534.
 Fratini, Marco, 408.
 Frank, Sebastian, 524.
 Franchi, Curzio de, 56, 57, 72.
 Francesco Savento, santo, 10.
 Piacenza, 501.
 Francesco Maria Farnese, duca di Parma e
 Francesco II di Valois, re di Francia, 436.
 505, 508.
 Francesco I di Valois, re di Francia, 504, 505.
 scana, 355, 363, 371, 375, 377.
 Francesco I de' Medici, granduca di To-
 Francesco di Sales, santo, 9, 130.
 138.
 Francesco da Paola, santo, 10, 84, 85, 86, 165, 185, 207, 219, 300, 411.
 Francesco d'Assisi, santo, 102, 152, 161, 202, 208.
 Francesco Borgia, cardinale, santo, 10, 80.
 Fragesse, Vittorio, 280, 283, 288.
 450.
 Frangito, Gigliola, vi, 110, 138, 224, 229, 236, 238, 281, 283, 288, 293, 305, 435.
 Fra Morale.
 Fra Morale, vedi Morale d'Albarino, detto
 285, 286.
 Galeotti, Pieno, 50, 51, 60, 65, 283, 284.
 Galeota, Gustavo, 283.
 Gallica, Calisto, 251, 261, 374.
 Galli, Tolomeo, cardinale, 499.
 Galli Lavarrelli, Giambattista, 168.
 Gallieno, Publio Licinio Valerio Egnazio, imperatore, 80.
 Gallo, Donato, 441.
 Gallo, Isidoro, 430.
 Galloni, Antonio, 5, 14, 15, 16, 17, 49, 81, 84, 403.
 Gar, Tommaso, 260.
 Garaventa, Roberto, 265.
 Garbi, Luigi Maria, 250.
 Garcia de la Concha, Victor, 470.
 Garcia Villoslada, Ricardo, 169.
 Gargani, Cargano, 346.
 Gasser, Achilles Pirmin, 270, 273.
 Gattino, Pietro Martire, 318.
 Gaudiosus, martire, 72.
 Gavanti, Bartolomeo, 54, 88, 89, 134.
 Gelasio I, papa, santo, 17.
 Gelli, Agnese, 346.
 Gelli, Giambattista, 362.
 Gennep, Kaspar, 526.
 Gentile da Foligno, 104.
 Gerono, generale, 148.
 Gerson, Jean, 202, 203.
 Gessner, Conrad, 271.
 Gessi, Berlingero, 234, 235, 243, 244.
 Gesti Cristo, 17, 30, 34, 44, 48, 69, 73, 79, 81, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 159, 163, 180, 181, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 267, 283, 304, 325, 333, 384, 418, 426, 427, 438, 439, 440, 459, 482, 486, 527, 534.
 Getto, Giovanni, 19, 21, 437.
 Ghisleri, Michele, cardinale, vedi Pio V, 154.
 Ghisleri, famiglia, 154.
 Funck, Johann, 270.
 Fugger, Marc, 198.
 Fugger, Markus, 550.
 Fugger, Jean-Jacques, 31.
 Fueter, Eduard, 170, 172, 174.
 Fubini Leuzzi, Maria, 346.
 Frutaz, Antonio P., 159.
 Frigo, Daniela, 432, 433, 447.
 Frigenio, Donemico, 140.
 Fresneda, Bernardo de, 495.
 Freuchen, Ansgar, 95.
 Freher, Marguard, 534.
 Fratini, Marco, 408.
 Frank, Sebastian, 524.
 Franchi, Curzio de, 56, 57, 72.
 Francesco Savento, santo, 10.
 Piacenza, 501.
 Francesco Maria Farnese, duca di Parma e
 Francesco II di Valois, re di Francia, 436.
 505, 508.
 Francesco I di Valois, re di Francia, 504, 505.
 scana, 355, 363, 371, 375, 377.
 Francesco I de' Medici, granduca di To-
 Francesco di Sales, santo, 9, 130.
 138.
 Francesco da Paola, santo, 10, 84, 85, 86, 165, 185, 207, 219, 300, 411.
 Francesco d'Assisi, santo, 102, 152, 161, 202, 208.
 Francesco Borgia, cardinale, santo, 10, 80.
 Fragesse, Vittorio, 280, 283, 288.
 450.
 Frangito, Gigliola, vi, 110, 138, 224, 229, 236, 238, 281, 283, 288, 293, 305, 435.
 Fra Morale.
 Fra Morale, vedi Morale d'Albarino, detto
 285, 286.
 Galeotti, Pieno, 50, 51, 60, 65, 283, 284.
 Galeota, Gustavo, 283.
 Gallica, Calisto, 251, 261, 374.
 Galli, Tolomeo, cardinale, 499.
 Galli Lavarrelli, Giambattista, 168.
 Gallieno, Publio Licinio Valerio Egnazio, imperatore, 80.
 Gallo, Donato, 441.
 Gallo, Isidoro, 430.
 Galloni, Antonio, 5, 14, 15, 16, 17, 49, 81, 84, 403.
 Gar, Tommaso, 260.
 Garaventa, Roberto, 265.
 Garbi, Luigi Maria, 250.
 Garcia de la Concha, Victor, 470.
 Garcia Villoslada, Ricardo, 169.
 Gargani, Cargano, 346.
 Gasser, Achilles Pirmin, 270, 273.
 Gattino, Pietro Martire, 318.
 Gaudiosus, martire, 72.
 Gavanti, Bartolomeo, 54, 88, 89, 134.
 Gelasio I, papa, santo, 17.
 Gelli, Agnese, 346.
 Gelli, Giambattista, 362.
 Gennep, Kaspar, 526.
 Gentile da Foligno, 104.
 Gerono, generale, 148.
 Gerson, Jean, 202, 203.
 Gessner, Conrad, 271.
 Gessi, Berlingero, 234, 235, 243, 244.
 Gesti Cristo, 17, 30, 34, 44, 48, 69, 73, 79, 81, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 159, 163, 180, 181, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 267, 283, 304, 325, 333, 384, 418, 426, 427, 438, 439, 440, 459, 482, 486, 527, 534.
 Getto, Giovanni, 19, 21, 437.
 Ghisleri, Michele, cardinale, vedi Pio V, 154.
 Ghisleri, famiglia, 154.
 Funck, Johann, 270.
 Fugger, Marc, 198.
 Fugger, Markus, 550.
 Fugger, Jean-Jacques, 31.
 Fueter, Eduard, 170, 172, 174.
 Fubini Leuzzi, Maria, 346.
 Frutaz, Antonio P., 159.
 Frigo, Daniela, 432, 433, 447.
 Frigenio, Donemico, 140.
 Fresneda, Bernardo de, 495.
 Freuchen, Ansgar, 95.
 Freher, Marguard, 534.
 Fratini, Marco, 408.
 Frank, Sebastian, 524.
 Franchi, Curzio de, 56, 57, 72.
 Francesco Savento, santo, 10.
 Piacenza, 501.
 Francesco Maria Farnese, duca di Parma e
 Francesco II di Valois, re di Francia, 436.
 505, 508.
 Francesco I di Valois, re di Francia, 504, 505.
 scana, 355, 363, 371, 375, 377.
 Francesco I de' Medici, granduca di To-
 Francesco di Sales, santo, 9, 130.
 138.
 Francesco da Paola, santo, 10, 84, 85, 86, 165, 185, 207, 219, 300, 411.
 Francesco d'Assisi, santo, 102, 152, 161, 202, 208.
 Francesco Borgia, cardinale, santo, 10, 80.
 Fragesse, Vittorio, 280, 283, 288.
 450.
 Frangito, Gigliola, vi, 110, 138, 224, 229, 236, 238, 281, 283, 288, 293, 305, 435.
 Fra Morale.
 Fra Morale, vedi Morale d'Albarino, detto
 285, 286.
 Galeotti, Pieno, 50, 51, 60, 65, 283, 284.
 Galeota, Gustavo, 283.
 Gallica, Calisto, 251, 261, 374.
 Galli, Tolomeo, cardinale, 499.
 Galli Lavarrelli, Giambattista, 168.
 Gallieno, Publio Licinio Valerio Egnazio, imperatore, 80.
 Gallo, Donato, 441.
 Gallo, Isidoro, 430.
 Galloni, Antonio, 5, 14, 15, 16, 17, 49, 81, 84, 403.
 Gar, Tommaso, 260.
 Garaventa, Roberto, 265.
 Garbi, Luigi Maria, 250.
 Garcia de la Concha, Victor, 470.
 Garcia Villoslada, Ricardo, 169.
 Gargani, Cargano, 346.
 Gasser, Achilles Pirmin, 270, 273.
 Gattino, Pietro Martire, 318.
 Gaudiosus, martire, 72.
 Gavanti, Bartolomeo, 54, 88, 89, 134.
 Gelasio I, papa, santo, 17.
 Gelli, Agnese, 346.
 Gelli, Giambattista, 362.
 Gennep, Kaspar, 526.
 Gentile da Foligno, 104.
 Gerono, generale, 148.
 Gerson, Jean, 202, 203.
 Gessner, Conrad, 271.
 Gessi, Berlingero, 234, 235, 243, 244.
 Gesti Cristo, 17, 30, 34, 44, 48, 69, 73, 79, 81, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 159, 163, 180, 181, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 267, 283, 304, 325, 333, 384, 418, 426, 427, 438, 439, 440, 459, 482, 486, 527, 534.
 Getto, Giovanni, 19, 21, 437.
 Ghisleri, Michele, cardinale, vedi Pio V, 154.
 Ghisleri, famiglia, 154.
 Funck, Johann, 270.
 Fugger, Marc, 198.
 Fugger, Markus, 550.
 Fugger, Jean-Jacques, 31.
 Fueter, Eduard, 170, 172, 174.
 Fubini Leuzzi, Maria, 346.
 Frutaz, Antonio P., 159.
 Frigo, Daniela, 432, 433, 447.
 Frigenio, Donemico, 140.
 Fresneda, Bernardo de, 495.
 Freuchen, Ansgar, 95.
 Freher, Marguard, 534.
 Fratini, Marco, 408.
 Frank, Sebastian, 524.
 Franchi, Curzio de, 56, 57, 72.
 Francesco Savento, santo, 10.
 Piacenza, 501.
 Francesco Maria Farnese, duca di Parma e
 Francesco II di Valois, re di Francia, 436.
 505, 508.
 Francesco I di Valois, re di Francia, 504, 505.
 scana, 355, 363, 371, 375, 377.
 Francesco I de' Medici, granduca di To-
 Francesco di Sales, santo, 9, 130.
 138.
 Francesco da Paola, santo, 10, 84, 85, 86, 165, 185, 207, 219, 300, 411.
 Francesco d'Assisi, santo, 102, 152, 161, 202, 208.
 Francesco Borgia, cardinale, santo, 10, 80.
 Fragesse, Vittorio, 280, 283, 288.
 450.
 Frangito, Gigliola, vi, 110, 138, 224, 229, 236, 238, 281, 283, 288, 293, 305, 435.
 Fra Morale.
 Fra Morale, vedi Morale d'Albarino, detto
 285, 286.
 Galeotti, Pieno, 50, 51, 60, 65, 283, 284.
 Galeota, Gustavo, 283.
 Gallica, Calisto, 251, 261, 374.
 Galli, Tolomeo, cardinale, 499.
 Galli Lavarrelli, Giambattista, 168.
 Gallieno, Publio Licinio Valerio Egnazio, imperatore, 80.
 Gallo, Donato, 441.
 Gallo, Isidoro, 430.
 Galloni, Antonio, 5, 14, 15, 16, 17, 49, 81, 84, 403.
 Gar, Tommaso, 260.
 Garaventa, Roberto, 265.
 Garbi, Luigi Maria, 250.
 Garcia de la Concha, Victor, 470.
 Garcia Villoslada, Ricardo, 169.
 Gargani, Cargano, 346.
 Gasser, Achilles Pirmin, 270, 273.
 Gattino, Pietro Martire, 318.
 Gaudiosus, martire, 72.
 Gavanti, Bartolomeo, 54, 88, 89, 134.
 Gelasio I, papa, santo, 17.
 Gelli, Agnese, 346.
 Gelli, Giambattista, 362.
 Gennep, Kaspar, 526.
 Gentile da Foligno, 104.
 Gerono, generale, 148.
 Gerson, Jean, 202, 203.
 Gessner, Conrad, 271.
 Gessi, Berlingero, 234, 235, 243, 244.
 Gesti Cristo, 17, 30, 34, 44, 48, 69, 73, 79, 81, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 159, 163, 180, 181, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 267, 283, 304, 325, 333, 384, 418, 426, 427, 438, 439, 440, 459, 482, 486, 527, 534.
 Getto, Giovanni, 19, 21, 437.
 Ghisleri, Michele, cardinale, vedi Pio V, 154.
 Ghisleri, famiglia, 154.
 Funck, Johann, 270.
 Fugger, Marc, 198.
 Fugger, Markus, 550.
 Fugger, Jean-Jacques, 31.
 Fueter, Eduard, 170, 172, 174.
 Fubini Leuzzi, Maria, 346.
 Frutaz, Antonio P., 159.
 Frigo, Daniela, 432, 433, 447.
 Frigenio, Donemico, 140.
 Fresneda, Bernardo de, 495.
 Freuchen, Ansgar, 95.
 Freher, Marguard, 534.
 Fratini, Marco, 408.
 Frank, Sebastian, 524.
 Franchi, Curzio de, 56, 57, 72.
 Francesco Savento, santo, 10.
 Piacenza, 501.
 Francesco Maria Farnese, duca di Parma e
 Francesco II di Valois, re di Francia, 436.
 505, 508.
 Francesco I di Valois, re di Francia, 504, 505.
 scana, 355, 363, 371, 375, 377.
 Francesco I de' Medici, granduca di To-
 Francesco di Sales, santo, 9, 130.
 138.
 Francesco da Paola, santo, 10, 84, 85, 86, 165, 185, 207, 219, 300, 411.
 Francesco d'Assisi, santo, 102, 152, 161, 202, 208.
 Francesco Borgia, cardinale, santo, 10, 80.
 Fragesse, Vittorio, 280, 283, 288.
 450.
 Frangito, Gigliola, vi, 110, 138, 224, 229, 236, 238, 281, 283, 288, 293, 305, 435.
 Fra Morale.
 Fra Morale, vedi Morale d'Albarino, detto
 285, 286.
 Galeotti, Pieno, 50, 51, 60, 65, 283, 284.
 Galeota, Gustavo, 283.
 Gallica, Calisto, 251, 261, 374.
 Galli, Tolomeo, cardinale, 499.
 Galli Lavarrelli, Giambattista, 168.
 Gallieno, Publio Licinio Valerio Egnazio, imperatore, 80.
 Gallo, Donato, 441.
 Gallo, Isidoro, 430.
 Galloni, Antonio, 5, 14, 15, 16, 17, 49, 81, 84, 403.
 Gar, Tommaso, 260.
 Garaventa, Roberto, 265.
 Garbi, Luigi Maria, 250.
 Garcia de la Concha, Victor, 470.
 Garcia Villoslada, Ricardo, 169.
 Gargani, Cargano, 346.
 Gasser, Achilles Pirmin, 270, 273.
 Gattino, Pietro Martire, 318.
 Gaudiosus, martire, 72.
 Gavanti, Bartolomeo, 54, 88, 89, 134.
 Gelasio I, papa, santo, 17.
 Gelli, Agnese, 346.
 Gelli, Giambattista, 362.
 Gennep, Kaspar, 526.
 Gentile da Foligno, 104.
 Gerono, generale, 148.
 Gerson, Jean, 202, 203.
 Gessner, Conrad, 271.
 Gessi, Berlingero, 234, 235, 243, 244.
 Gesti Cristo, 17, 30, 34, 44, 48, 69, 73, 79, 81, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 159, 163, 180, 181, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 267, 283, 304, 325, 333, 384, 418, 426, 427, 438, 439, 440, 459, 482, 486, 527, 534.
 Getto, Giovanni, 19, 21, 437.
 Ghisleri, Michele, cardinale, vedi Pio V, 154.
 Ghisleri, famiglia, 154.
 Funck, Johann, 270.
 Fugger, Marc, 198.
 Fugger, Markus, 550.
 Fugger, Jean-Jacques, 31.
 Fueter, Eduard, 170, 172, 174.
 Fubini Leuzzi, Maria, 346.
 Frutaz, Antonio P., 159.
 Frigo, Daniela, 432, 433, 447.
 Frigenio, Donemico, 140.
 Fresneda, Bernardo de, 495.
 Freuchen, Ansgar, 95.
 Freher, Marguard, 534.
 Fratini, Marco, 408.
 Frank, Sebastian, 524.
 Franchi, Curzio de, 56, 57, 72.
 Francesco Savento, santo, 10.
 Piacenza, 501.
 Francesco Maria Farnese, duca di Parma e
 Francesco II di Valois, re di Francia, 436.
 505, 508.
 Francesco I di Valois, re di Francia, 504, 505.
 scana, 355, 363, 371, 375, 377.
 Francesco I de' Medici, granduca di To-
 Francesco di Sales, santo, 9, 130.
 138.
 Francesco da Paola, santo, 10, 84, 85, 86, 165, 185, 207, 219, 300, 411.
 Francesco d'Assisi, santo, 102, 152, 161, 202, 208.
 Francesco Borgia, cardinale, santo, 10, 80.
 Fragesse, Vittorio, 280, 283, 288.
 450.
 Frangito, Gigliola, vi, 110, 138, 224, 229, 236, 238, 281, 283, 288, 293, 305, 435.
 Fra Morale.
 Fra Morale, vedi Morale d'Albarino, detto
 285, 286.
 Galeotti, Pieno, 50, 51, 60, 65, 283, 284.
 Galeota, Gustavo, 283.
 Gallica, Calisto, 251, 261, 374.
 Galli, Tolomeo, cardinale, 499.
 Galli Lavarrelli, Giambattista, 168.
 Gallieno, Publio Licinio Valerio Egnazio, imperatore, 80.
 Gallo, Donato, 441.
 Gallo, Isidoro, 430.
 Galloni, Antonio, 5, 14, 15, 16, 17, 49, 81, 84, 403.
 Gar, Tommaso, 260.
 Garaventa, Roberto, 265.
 Garbi, Luigi Maria, 250.
 Garcia de la Concha, Victor, 470.
 Garcia Villoslada, Ricardo, 169.
 Gargani, Cargano, 346.
 Gasser, Achilles Pirmin, 270, 273.
 Gattino, Pietro Martire, 318.
 Gaudiosus, martire, 72.
 Gavanti, Bartolomeo, 54, 88, 89, 134.
 Gelasio I, papa, santo, 17.
 Gelli, Agnese, 346.
 Gelli, Giambattista, 362.
 Gennep, Kaspar, 526.
 Gentile da Foligno, 104.
 Gerono, generale, 148.
 Gerson, Jean, 202, 203.
 Gessner, Conrad, 271.
 Gessi, Berlingero, 234, 235, 243, 244.
 Gesti Cristo, 17, 30, 34, 44, 48, 69, 73, 79, 81, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 159, 163, 180, 181, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 267, 283, 304, 325, 333, 384, 418, 426, 427, 438, 439, 440, 459, 482, 486, 527, 534.
 Getto, Giovanni, 19, 21, 437.
 Ghisleri, Michele, cardinale, vedi Pio V, 154.
 Ghisleri, famiglia, 154.
 Funck, Johann, 270.
 Fugger, Marc, 198.
 Fugger, Markus, 550.
 Fugger, Jean-Jacques, 31.
 Fueter, Eduard, 170, 172, 174.
 Fubini Leuzzi, Maria, 346.
 Frutaz, Antonio P., 159.
 Frigo, Daniela, 432, 433, 447.
 Frigenio, Donemico, 140.
 Fresneda, Bernardo de, 495.
 Freuchen, Ansgar, 95.
 Freher, Marguard, 534.
 Fratini, Marco, 408.
 Frank, Sebastian, 524.
 Franchi, Curzio de, 56, 57, 72.
 Francesco Savento, santo, 10.
 Piacenza, 501.
 Francesco Maria Farnese, duca di Parma e
 Francesco II di Valois, re di Francia, 436.
 505, 508.
 Francesco I di Valois, re di Francia, 504, 505.
 scana, 355, 363, 371, 375, 377.
 Francesco I de' Medici, granduca di To-
 Francesco di Sales, santo, 9, 130.
 138.
 Francesco da Paola, santo, 10, 84, 85, 86, 165, 185, 207, 219, 300, 411.
 Francesco d'Assisi, santo, 102, 152, 161, 202, 208.
 Francesco Borgia, cardinale, santo, 10, 80.
 Fragesse, Vittorio, 280, 283, 288.
 450.
 Frangito, Gigliola, vi, 110, 138, 224, 229, 236, 238, 281, 283, 288, 293, 305, 435.
 Fra Morale.
 Fra Morale, vedi Morale d'Albarino, detto
 285, 286.
 Galeotti, Pieno, 50, 51, 60, 65, 283, 284.
 Galeota, Gustavo, 283.
 Gallica, Calisto, 251, 261, 374.
 Galli, Tolomeo, cardinale, 499.
 Galli Lavarrelli, Giambattista, 168.
 Gallieno, Publio Licinio Valerio Egnazio, imperatore, 80.
 Gallo, Donato, 441.
 Gallo, Isidoro, 430.
 Galloni, Antonio, 5, 14, 15, 16, 17, 49

Ginzburg, Carlo, 245.
 Gioacchino da Fiore, 221, 266.
 Giolito de' Ferrari, Gabriele, 431, 437.
 Giorgi, Domenico, 7.
 Giorgio Wittelsbach, duca di Baviera, 554.
 Giorgio Siculo, 432.
 Giovanna II d'Angiò, regina di Napoli, 375.
 Giovanna, detta la Pazza, regina di Castiglia, 471, 472.
 Giovanna, papessa, 26, 280, 281, 282.
 Giovanni Cassiano, santo, 60, 97.
 Giovanni Climaco, santo, 104, 108, 109.
 Giovanni Colombini, santo, 94, 98, 99, 102, 106, 107.
 Giovanni Crisostomo, santo, 104, 105.
 Giovanni d'Austria, *vedi* Asburgo, Giovanni d'.
 Giovanni da Capistrano, santo, 96, 552.
 Giovanni da Noto, 219.
 Giovanni da Tossignano, 96.
 Giovanni della Croce, santo, 157, 162, 167.
 Giovanni di Braganza, *vedi* Braganza, Giovanni, duca di.
 Giovanni di Dio, 281.
 Giovanni Dominici, santo, 100.
 Giovanni Giovenale Ancina, santo, 399.
 Giovanni I, papa, santo, 81, 326.
 Giovanni III, detto il Pio, re di Portogallo, 175.
 Giovanni il Battista, santo, 102.
 Giovanni Marinoni, santo, 142, 156, 157, 158, 163.
 Giovanni VII, papa, 280.
 Giovanni VIII, papa, 280, 281.
 Giovanni XII, papa, 284, 285, 287.
 Giovanni XXI, papa, 39.
 Giovanni XXII, papa, 39, 280, 547, 551.
 Giovanni XXIII, papa, 280, 281.
 Giovanni VIII Xifilino, patriarca di Costantinopoli, 515.
 Giovanni, evangelista, 101, 435, 461.
 Giovanni, Girolamo, 280, 288.
 Giovenale, Decimo Giunio, 510.
 Giovio, Paolo, 314, 328, 332, 333, 346, 362, 403, 430, 431, 447.
 Girolamo, santo, 97, 98, 102, 458.
 Girolamo da Montefiore, 219.
 Girolamo da Polizzi, 219.
 Girolamo da Ripa, 97, 98.
 Girolamo Emiliani, santo, 9, 156.
 Gisella, principessa di Baviera, regina d'Ungheria, 554.
 Giuda Iscariota, 28.
 Giuliana Falconieri, santa, 246.
 Giulio II, papa, 29, 35, 94, 97, 509.
 Giulio III, papa, 30, 41, 172, 332.
 Giunta, Bernardo, 246.
 Giunta, Cosimo, 247.
 Giuseppe, santo, 15.
 Giuseppe Calasanzi, santo, 9.
 Giuseppe da Leonessa, santo, 9, 10.
 Giussani, Giovan Pietro, 131.
 Giustiniani, Lorenzo, 96.
 Giustiniani, Pietro, 436.
 Giustiniano I, Flavio Pietro Sabbatio, imperatore d'Oriente, 38, 348.
 Glorieux, Geneviève, 269.
 Gnoli, Domenico, 442.
 Gobio, Innocente, 136.
 Godding, Robert, 9.
 Godi, Carlo, 433.
 Godman, Peter, 283.
 Goffredo da Viterbo, 402.
 Goffredo di Buglione, duca di Lorena, 436.
 Goldast, Melchior, 292, 533, 534.
 Goldbrunner, Hermann M., 279.
 Golinelli, Paolo, 136, 408.
 Gomez da Silva, Rui, 495.
 Gonçalves, Luis, 183, 184.
 Gonzaga, Luigi, *vedi* Luigi Gonzaga, santo.
 Gonzaga, Ottavio, 498.
 González, Lorenzo Rubio, 465.
 González Dávila, Gil, 473.
 Gordius, martire, 65.
 Goris, Jean Albert, 477.
 Goselini, Giuliano, 429, 430.
 Goselini, Giuseppe, 490.
 Gotor, Miguel, 12, 13, 14, 83, 119, 123, 125, 132, 136, 146, 152, 156, 158, 162, 247, 256, 260, 556.
 Gottifredo di Lorena, *vedi* Goffredo di Buglione, duca di Lorena.
 Gotzambide, José Goñi, 180.
 Goumay, famiglia, 426.
 Granada, Luis de, *vedi* Luis de Granada.
 Granvelle, Antoine Perrenot de, cardinale, 492, 493.
 Granvelle, Nicolas Perrenot de, 28.
 Grasi, Cornelius, 528.
 Graux, Charles, 456.
 Gravina, Gianvincenzo, 309.
 Graziani, Giovan Francesco, 236.
 Gregorio di Nazianzo, santo, 527.
 Gregorio di Tours, 402.
 Gregorio I, detto Gregorio Magno, papa, santo, 80, 81, 82, 148, 402.
 Gregorio V, papa, 327.
 Gregorio VII, papa, santo, 23, 533, 534.
 Gregorio X, papa, 39.

Gregorio IX, papa, 39, 79, 82.
 Gregorio XIII, papa, 7, 36, 49, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 62, 64, 67, 76, 77, 88, 89, 238, 281, 298, 306, 414, 458, 484, 499.
 Gregorio XIV, 238.
 Gregorio XV, papa, 29, 39, 250.
 Gregory, Tullio, 229, 399.
 Grendler, Paul F., 269, 442.
 Gretser, Jacob, 533, 534, 535, 536.
 Griffin, Nigel, 465.
 Grifoli, Iacopo, 341, 349, 350, 351, 354, 363.
 Griggs, Tamara, 3, 20.
 Griseri, Andreina, 397.
 Gritti, Andrea, doge, 452.
 Grohovaz, Valentina, 330.
 Grosjean, Paul, 51, 53.
 Gryphe, Sébastien, 507.
 Gualteruzzi, Carlo, 449.
 Guanzelli, Giovanni Maria da Brisighella (Brasichelli, Ioannem Maria), 270, 271, 272, 274.
 Guaragnella, Pasquale, 251.
 Guarnacci, Mario, 7.
 Guarneri, Giovanni Antonio, 403.
 Guarnieri, Romana, 96.
 Guazzelli, Giuseppe, 15, 402.
 Guerigli, Giovanni, 247.
 Gueudet, Guy, 509, 514.
 Guglielminetti, Marziano, 429, 430.
 Guglielmo Bibliotecario, 285.
 Guglielmo di Tiro, 436.
 Guglielmo IV, detto il Costante, duca di Baviera, 546.
 Guglielmo V Wittelsbach, detto il Religioso, duca di Baviera, 555, 557.
 Guicciardini, Francesco, vi, 5, 33, 35, 43, 44, 266, 270, 293, 295, 308, 313, 323, 346.
 Guicciardini, Ludovico, 490, 496, 497.
 Guichenon, Samuel, 401.
 Guijéno, Juan Martínez de, detto Siliceo, arcivescovo di Toledo, 468.
 Gulia, Luigi, 48, 49, 63, 293, 404, 519.
 Gullino, Giuseppe, 158.
 Gumpenberg, Wilhelm, 407.
 Gundemberg, regina dei Longobardi, 554.
 Günther, Horst, 514.
 Guzman, Gaspar de, detto il conte-duca di Olivares, 473.
 Gymnicus, Johannes, 526, 527.
 Haefner, Ralph, 536.
 Haemstede, Adriaen van, 4.
 Halkin, François, 53.
 Halkin, Léon-E., 269.
 Hamilton, Alastair, 455, 459, 465.
 Harmand, René, 426.
 Harris, A. Katie, 13.
 Harris, Steven J., 169, 194.
 Haude, Sigrun, 548.
 Hedio, Caspar, 279.
 Heft, James, 281.
 Heidegger, Johann Heinrich, 537.
 Helbling, Hanno, 221.
 Helevo, Ferdinando, 500.
 Henriët, Patrick, 425.
 Henschen, Goffredo, 160.
 Herdeggen, Johann, 541.
 Hiël, *vedi* Barrefelt, Hendrik Jansen van, detto Hiël.
 Hierat, Antonius, 526, 527.
 Higman, Francis H., 269.
 Hobson, Anthony, 456.
 Holstein (Holstenius), Lucas, 18, 138, 541.
 Holzhueter, Thomas, 268.
 Hoogstraeten, Antoine de Lalaing, conte di, *vedi* Lalaing, Antoine de, conte di Hoogstraeten.
 Horn, Filips van Montmorency, conte di, *vedi* Montmorency, Filips van, conte di Horn.
 Horn, Georg, 537.
 Hosius, Stanislaus, cardinale, 524.
 Hotman, François, 294, 506, 510.
 Hottinger, Johannes Heinrich, 537.
 Houdard, Sophie, 412.
 Huchon, Mireille, 513.
 Hugo, Victor, 25.
 Hunger, Wolfgang, 271.
 Hurtado de Mendoza, Diego, 28, 456.
 Hus, Jan, 267.
 Hyacinthus, martire, 80, 81, 84.
 Iacobilli, Giovanni Battista, 14.
 Iacopo Butio da Gallese, *vedi* Buzio, Giacomo.
 Iasolino, Giulio, 164.
 Icaro, 434.
 Igino, papa, santo, 37.
 Ignazio di Antiochia, santo, 75.
 Ignazio di Loyola, santo, 10, 14, 83, 116, 136, 156, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 256, 403, 462.
 Ilarione, monaco, 102.
 Ilda, badessa, 100.
 Illuminata, santa, 60.

Leitis, Camillo de, *vedi* Camillo de Leitis.
 Lucio, papa, santo, 30.
 Lucio, santo, 552.
 Ludovico da Foscombrone, 214, 215, 216.
 Ludovico II, *detto* il Balbo (*de Bègue*), im-
 peratore, 37.
 Ludovico IV, *detto* il Bavaro, imperatore,
 273, 547, 551.
 Ludovico X Wittelsbach, duca di Baviera,
 546.
 Lugato, Elisabeth, 435.
 Luigi Gonzaga, santo, 10.
 Luigi XII di Valois, re di Francia, 131.
 Luigi XIII di Borbone, re di Francia, 131.
 Luis de Granada, 112, 462, 467.
 Lukács, Ladislao, 177.
 Luongo, Genaro, 56, 405, 407.
 Lupacchini, Nicola (Lupachino), 452.
 Luppino Manes, Emma, 342.
 Luetero, Martino, 105, 166, 167, 198, 205,
 206, 207, 208, 209, 267, 271, 411, 413,
 414, 527, 550, 557.
 Lutz, Georg, 49, 519.
 Lutz, Heinrich, 520, 530.
 Macario di Alessandria (o il Citadino),
 monaco, santo, 102.
 Macario il Grande (o l'Egiziano), monaco,
 santo, 102.
 Macconi, Anna, vii.
 Machiavelli, Niccolò, vi, 5, 21, 266, 269,
 293, 295, 313, 322, 323, 332, 353,
 373, 374, 376, 377, 384, 390, 391,
 392, 412, 430, 432, 443.
 Macias Rosendo, Baldomero, 457.
 Macry, Paolo, 238.
 Madrid, Alfonso de, 462.
 Madrid, Diego de, 469.
 Madrid, Pedro de, 466.
 Maferi, Giovan Pietro, 7, 170, 171, 173,
 208, 256, 499.
 Maferi, Scipione, 17.
 Maggio, Francesco Maria (Velli, France-
 sco), 144, 155, 168.
 Magrien, Catherine, 508.
 Mai, Angelo, cardinale, 30.
 Maillard, Jean-François, 508, 513.
 Maimbourg, Luis, 540.
 Malcovani, Emma, 342.
 Maldonado, Juan, 522.
 Malespina, Torquato, 340.
 Mammo, Sergio, 397, 398.
 Mancini, Guido, 357.
 Lucio, governatore, 73.
 Luciano di Samosata, 507, 515.
 Lucas, Thomas M., 68.
 Luca, evangelista, 181, 426.
 Löw, Giuseppe, 51.
 Lotini, Gianfrancesco, 357.
 Lotti, Luigi, 316.
 Loscher, Valentin E., 105.
 Lorenzo de' Medici, duca di Urbino, 346.
 Loreno di Firenze, 322, 337, 344.
 Lorenzo de' Medici, *detto* il Magnifico, si-
 gnore di Firenze, 322, 337, 344.
 Loreno da Brindisi, santo, 553.
 Lorena, famiglia, 347, 437.
 Longueuil, Christophe, 506.
 Longo, Pier Giorgio, 128, 397, 398, 402,
 411.
 Lójewski, Günther von, 556.
 Loisel, Antoine, 506.
 Lohr, Theodor, 548.
 Lohr, Theodor, 326, 327, 328, 329, 330, 333,
 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325,
 313, 314, 315, 316.
 Locati, Umberto, 312, 313, 314, 315, 316.
 Liompart, Gabriel, 158.
 Labrés, Johannes, 141, 142.
 Luzzi Testa, Rita, 405.
 Livio, Tito, 325, 419, 500.
 Livier, santo, 426.
 Luparando di Crenona, 284, 285.
 Lippomano, Luigi, 65, 406.
 Lippelous, Zacharias, 528.
 Lino, papa, santo, 34.
 Lindenborg, Erpold, 534.
 Lini, Cleto, 141, 156, 167.
 Lisnitz, Felice, 18.
 Licinio, Gaio Flavio Valerio, imperatore,
 494.
 Libranzio, Giovan Battista, 254.
 Librandi, Rita, 321.
 Liberto, papa, santo, 36.
 Ley, Leendert (Lessius), 194.
 Leydi, Silvio, 128.
 Levitano, 308.
 Leucht, Valentin, 530, 531.
 Lecuna, Pedro de, 169.
 Leti, Gregorio, 45, 46.
 Lessius, *vedi* Ley, Leendert (Lessius).
 Leone XI, papa, 32, 41.
 Leone X, papa, 35, 83, 84, 323, 344, 443,
 445.
 Leone V, papa, 284, 287.
 Leone Magnifico, papa, santo, 327.
 Leon, Luis de, 457.
 Leon, Antonio de, 463.
 Leito, santo, 552.
 Lucio, papa, santo, 30.

Knappron, Michael, 257.
 Kortholt, Christian, 539.
 Kraus, Andreas, 519.
 Krauthammer, Richard, 79, 81.
 Kristheim, Alban J., 107.
 Kristeller, Paul Oskar, 320.
 Kroner, Martin, 403.
 La Boétie, Etienne de, 514, 515.
 La Garandere, Marie-Madeleine de, 505,
 507, 509.
 Labandiera Fernandez, Amancio, 472.
 Laderchi, Giacomo, 532.
 Ladisao, re di Napoli, 375.
 Ladner, Gerhard B., 99.
 Laemmer, Hugo, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
 58, 61, 88.
 Lainez, Diego, 179, 180, 181, 184, 202.
 Lalang, Antoine de, conte di Hoogstra-
 ten, 494.
 Lambek, Peter, 541.
 Lambert, Malcom D., 280.
 Lami, Giovanni, 17, 22.
 Lamoral, conte di Egmont, 495, 496.
 Lanaro, Francesco, 490.
 Landi, Aldo, 352.
 Landi, Lorenzo, 375, 478.
 Landini, Francesco, 128.
 Langnas, Isaac A., 468.
 Langna, Vincenzo Blasco de, 13.
 Laodicius, prefetto, 79.
 Laporta, Alessandro, 373.
 Lauro, Agostino, 404.
 Laurentius, martire, 70.
 Laugen, Bernardo, 156.
 Lauer, Odet de Foix, visconte di Lautrec.
 Foix, Odet de, visconte di Lautrec.
 Jones, John A., 462.
 Joyeuse, François de, cardinale, 235.
 Juan de la Cruz, santo, *vedi* Giovanni della
 Croce, santo.
 Judex, Mathias (Richter), *vedi* Richter,
 Mathias (Judex).
 Julia, Dominique, 407, 413.
 Kamski, Gabriel, 141, 152, 153.
 Kantarowicz, Ernst H., 351.
 Karwacka Codini, Eva, 338.
 Keschemet, Judith, 508.
 Kelley, Donald R., 504, 505, 506, 507,
 508, 509, 510, 511, 512, 514.
 Kempen, Gottfried, 526.
 Kennedy, T. Frank, 169, 194.
 Kinspergher, Lorenzo, 240.
 Knappron, Michael, 257.
 Kortholt, Christian, 539.
 Kraus, Andreas, 519.
 Krauthammer, Richard, 79, 81.
 Kristheim, Alban J., 107.
 Kristeller, Paul Oskar, 320.
 Kroner, Martin, 403.
 La Boétie, Etienne de, 514, 515.
 La Garandere, Marie-Madeleine de, 505,
 507, 509.
 Labandiera Fernandez, Amancio, 472.
 Laderchi, Giacomo, 532.
 Ladisao, re di Napoli, 375.
 Ladner, Gerhard B., 99.
 Laemmer, Hugo, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
 58, 61, 88.
 Lainez, Diego, 179, 180, 181, 184, 202.
 Lalang, Antoine de, conte di Hoogstra-
 ten, 494.
 Lambek, Peter, 541.
 Lambert, Malcom D., 280.
 Lami, Giovanni, 17, 22.
 Lamoral, conte di Egmont, 495, 496.
 Lanaro, Francesco, 490.
 Landi, Aldo, 352.
 Landi, Lorenzo, 375, 478.
 Landini, Francesco, 128.
 Langnas, Isaac A., 468.
 Langna, Vincenzo Blasco de, 13.
 Laodicius, prefetto, 79.
 Laporta, Alessandro, 373.
 Lauro, Agostino, 404.
 Laurentius, martire, 70.
 Laugen, Bernardo, 156.
 Lauer, Odet de Foix, visconte di Lautrec.
 Foix, Odet de, visconte di Lautrec.
 Jones, John A., 462.
 Joyeuse, François de, cardinale, 235.
 Juan de la Cruz, santo, *vedi* Giovanni della
 Croce, santo.
 Judex, Mathias (Richter), *vedi* Richter,
 Mathias (Judex).
 Julia, Dominique, 407, 413.
 Kamski, Gabriel, 141, 152, 153.
 Kantarowicz, Ernst H., 351.
 Karwacka Codini, Eva, 338.
 Keschemet, Judith, 508.
 Kelley, Donald R., 504, 505, 506, 507,
 508, 509, 510, 511, 512, 514.
 Kempen, Gottfried, 526.
 Kennedy, T. Frank, 169, 194.
 Kinspergher, Lorenzo, 240.

Manfredi, Fulgenzio, 235.
 Mangelot, Eugène, 190.
 Mangius, Christoph, 549.
 Mani, 207.
 Mannori, Luca, 368.
 Manuzio, Aldo, 344, 360.
 Manuzio, Aldo il Giovane, 429.
 Maometto, profeta dell'Islam, 438.
 Maran, Guillaume, 510.
 Marcato, Dario, 125, 314, 334, 432, 451.
 Marcello II, papa, 7, 28, 30, 31, 44.
 Marcellus, martire, 74.
 Marchetti, Valerio, 411.
 Marchi, Giuseppe, 80.
 Marciano, Giovanni, 14.
 Marcianus, martire, 67.
 Marco Antonio, 359.
 Marco Aurelio, Antonino Vero, imperatore, 378.
 Marco da Lisbona, 215.
 Marco, evangelista, 102.
 Marcon, Susy, 435.
 Marccone, Arnaldo, 404.
 Margherita, figlia di Giorgio, duca di Baviera, 554.
 Margherita di Baviera, 554.
 Margherita di Parma, 492, 494.
 Margherita, 316, 318.
 Mari, Michele, 21.
 Maria de' Medici, regina di Francia, 129.
 Maria di Agreda, 9.
 Maria di Brabante, regina di Francia, 554.
 Maria di Portogallo, 483.
 Maria Stuarda (Mary Stuart), regina di Scozia, 284.
 Maria, madre di Gesù Cristo, 63, 64, 80, 101, 128, 159, 413, 414.
 Mariana, Juan de, 472.
 Mariano d'Alatri, 219, 225.
 Marini, Leonardo, 115.
 Marinoni, Giovanni, *vedi* Giovanni Marinoni, santo.
 Marius, martire, 68.
 Mariz, Pedro de, 275.
 Maro, martire, 78, 79.
 Marozia, 285.
 Marquemont, Denis Simon de, 33.
 Marranzini, Alfredo, 230.
 Marrara, Danilo, 348.
 Marsilio da Padova, 547.
 Martelli, Mario, 384.
 Martha, martire, 68.
 Martimort, Aimé Georges, 54.
 Martín, Luis Fernandez, 173, 175, 180.

Martínez de Bujanda, Jesús, 227, 269, 281, 437, 491.
 Martínez Millán, José, 474.
 Martinis, Raffaele de, 6.
 Martino di Tours, santo, 148.
 Martino di Troppau (Martino Polono), 286.
 Martino I, papa, santo, 36.
 Martino V, papa, 95.
 Maruli, Silvestro (Maurolico), 111.
 Mary Stuart, *vedi* Maria Stuarda, regina di Scozia.
 Marziani, Luigi, 479.
 Mas, Bartolomeo, 141, 156.
 Masius, Andreas, 456.
 Masoero, Mariarosa, 398.
 Massafra, Angelo, 238.
 Massarelli, Angelo, 30, 31, 37.
 Massi, Amadore, 375, 478.
 Massimi, Fabrizio de', 17.
 Massimiliano I d'Asburgo, imperatore, 546, 547.
 Massimiliano I Wittelsbach, duca di Baviera, 547, 551, 555, 556.
 Massimiliano II d'Asburgo, imperatore, 367.
 Mastronardi, Maria A., 321.
 Matasilani, Mario, 359.
 Matilde di Baviera, 554.
 Matteo, evangelista, 101, 104, 105, 426.
 Matteo da Bascio, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 225.
 Mattingly, Garrett, 284.
 Maulde-La Clavière, René A. M. de, 161.
 Maurizio, santo, 398, 405, 406, 408, 409.
 Maurus, martire, 79, 80, 84.
 Maximus, martire, 74, 75.
 Mazenta, Giovanni Ambrogio, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134.
 Mazuela, Pedro de, 471.
 Mazzacane, Aldo, 48, 49, 293, 404, 519, 533.
 Mazzariol, Martina, 48, 52, 61.
 Mazzia, Francesco, 167.
 Mazzucchelli, Giovanni Paolo, 136.
 McCuaig, William, 291, 292, 296, 299, 302.
 McManamon, John M., 342.
 Méchoulán, Henry, 213.
 Medici, famiglia, 148, 337, 344, 345, 347, 361, 421, 422, 450, 484.
 Medici, Alessandro de', *vedi* Alessandro I de' Medici, duca di Firenze.
 Medici, Averardo de', 345.

Medici, Caterina de', *vedi* Caterina de' Medici, regina di Francia.
 Medici, Chiarissimo de', 345.
 Medici, Cosimo de', *vedi* Cosimo de' Medici, detto il Vecchio, signore di Firenze.
 Medici, Cosimo I de', *vedi* Cosimo I de' Medici, granduca di Toscana.
 Medici, Ferdinando I de', *vedi* Ferdinando I de' Medici, granduca di Toscana.
 Medici, Francesco I de', *vedi* Francesco I de' Medici, granduca di Toscana.
 Medici, Giovan Angelo de', cardinale, *vedi* Pio IV, papa.
 Medici, Giovanni Bicci de', 344, 345.
 Medici, Giovanni de', 391.
 Medici, Giovanni de', detto Giovanni dalle Bande Nere, 345, 346, 377.
 Medici, Giulio de', cardinale, *vedi* Clemente VII, papa.
 Medici, Isabella de', 442.
 Medici, Lorenzo de', *vedi* Lorenzo de' Medici, detto il Magnifico, signore di Firenze.
 Medici, Lorenzo de', *vedi* Lorenzo de' Medici, duca di Urbino.
 Medici, Maria de', *vedi* Maria de' Medici, regina di Francia.
 Medici, Pietro de', 344.
 Meinecke, Friedrich, 373.
 Melana, badessa, 100.
 Melania, santa, 148.
 Melantone, Filippo, 267, 525, 537.
 Melchiorre da Poblatura, 211, 212, 214, 215, 218, 222, 223.
 Melchisedec, 101.
 Mellano, Maria Franca, 136.
 Mellinghoff-Bourgerie, Viviane, 130.
 Melloni, Alberto, 29.
 Menandro di Laodicea, 342.
 Ménard, Hugo, 107.
 Mendes, Stefano, 340.
 Menéndez Pelayo, Marcelino, 474.
 Menestrier, Claude-François, 420.
 Menez de Sylva, Amedeo, 108.
 Mennecke-Haustein, Ute, 525.
 Menocchi, Aurelio, 242, 244.
 Mercati, Angelo, cardinale, 222, 314.
 Mercuriano, Everardo, 187, 202, 208.
 Mercurio, 27.
 Merkle, Sebastian, 31, 306.
 Merlin, Pierpaolo, 408, 412.
 Merlino, 435.
 Merlo, Giovanni Grado, 214, 215, 220.
 Merlo, Sergio, 433.
 Merlotti, Andrea, 401, 408, 409.

Mertens, Dieter, 522.
 Messingham, Thomas, 406.
 Metternich, Lothar von, 529.
 Meunier, Bernard, 275.
 Meyer, Lievin, 198.
 Mezio, Francesco, 15.
 Miani, Girolamo, *vedi* Girolamo Emiliani, santo.
 Micanzio, Fulgenzio, 235, 236, 240, 242, 243, 244, 245, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261.
 Miccoli, Giovanni, 214, 221, 230, 432.
 Michele da Cesena, 273.
 Michele di Sappensfeld, santo, 556.
 Michetti, Raimondo, 14, 247, 325, 326, 407, 425, 551.
 Milanda, duchessa di Boemia, 100.
 Millini, Giovanni Garsia, cardinale, 245, 255.
 Minucci, Minuzio, 340.
 Mir, Miguel, 175.
 Mocenigo, Alvise, 147.
 Modica, Marilena, 412.
 Moeplin, Jean-Marie, 421.
 Molano, Giovanni (Iohannes Molanus), 51, 65, 406.
 Molina, Luis, 190, 191, 193, 194, 197, 206.
 Molinari, Franco, 136, 158, 316.
 Moll, Jaime, 457.
 Mombrizio, Bonino, 405.
 Momigliano, Arnaldo, 417.
 Moneglia, Paolo, 378.
 Moneglia, Pier Francesco, 478.
 Monod, Pierre, 398, 401.
 Monroe, William H., 418.
 Montagna, Davide Maria, 237, 246, 247.
 Montalvo, Girolamo, 338, 340, 356.
 Montegiano da Pesaro, Francesco, 222.
 Monti, Gennaro Maria, 141, 145, 153, 163, 376.
 Monti Sabia, Liliana, 431.
 Montmorency, Philips van, conte di Horn, 495, 496.
 Montorsoli, Angelo Maria, 240, 241, 246, 247, 249, 253, 256.
 Morales Cabrera, Francisco, 32.
 Morales Oliver, Luis, 459, 462.
 Morello, Giovanni, 7.
 Moreni, Domenico, 337, 338.
 Moreno, Vincenzo, 259.
 Morerod, Jean-Daniel, 409.
 Moretti, Silvia, 490.
 Moretus, Johannes, 456.
 Moriale d'Albarno, detto Fra Moriale, 384.

Mongia, famiglia, 93, 127.
 Mongia, Giacomo, 113, 114.
 Mongia, Paolo, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 9

Perron, Jacques Davy du, cardinale, 41.
 Pertz, Georg Heinrich, 3.
 Peteers, Paulus, 53.
 Petit, Jean, 33.
 Pettinengin, Pierre, 275.
 Petrarca, Francesco, 265, 416.
 Petrella, Giancarlo, 314.
 Petronio, santo, 299, 302.
 Petrucci, Armando, 6.
 Pfaff, Christoph Matthäus, 532.
 Philadelphus, martire, 76.
 Philippart, Guy, 50, 51, 283.
 Piamun, monaco, 97.
 Piano-Mortari, Vincenzo, 70, 504, 505, 506, 507, 510.
 Piatti, Girolamo, 118.
 Piccioni, Arcangelo, 248.
 Piccolomini, Enea Silvio, 270.
 Pico, Ranuccio, da Parma, 20.
 Picotti, Giovanni Battista, 348.
 Piéjus, Marie Françoise, 478.
 Pier Luigi Farnese, duca di Parma e Piacenza, 328, 443, 448.
 Pierantoni, Michele, 433, 435.
 Pierazzo, Elena, 288.
 Pierfrancesco di Jacopo, 361.
 Pietro Canisio, santo, 60, 208, 517, 535, 545, 551, 553.
 Pietro Martire, santo, 85, 523.
 Pietro, papa, santo, 8, 29, 30, 31, 34, 35, 81, 101, 116, 202, 207, 210, 275, 305, 325, 381, 410.
 Pietroso, papa, 287.
 Pigna, Giambattista, 436.
 Pignatelli, Giuseppe, 6.
 Pin, Corrado, 234, 243, 245.
 Pincherle, Alberto, 302.
 Pinelli, famiglia, 484.
 Pinelli, Gian Vincenzo, 294.
 Pingone, Emanuele Filiberto, 398, 403.
 Pinto, Elena, 76, 77, 87.
 Pio II, papa, 40, 95.
 Pio IV, papa, 29, 30, 31, 42, 143, 144, 146, 147, 331, 344, 449, 450.
 Pio V, papa, santo, 43, 51, 120, 121, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 154, 158, 213, 230, 237, 304, 315, 316, 319, 320, 324, 329, 330, 333, 366, 367, 448, 451, 457, 458, 496.
 Pio XII, papa, 6.
 Pirckheimer, Willibald, 271.
 Pirri, Pietro, 234, 306.
 Pitagora, 393.
 Pithou, François, 506.
 Pithou, Pierre, 70, 506, 511.
 Plantin, Christophe, 77, 78, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 464.
 Platina, Bartolomeo (Bartolomeo Sacchi), 7, 33, 44, 143, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 325, 518.
 Platone, 285, 287, 392, 514, 515.
 Plazaola, Juan, 171.
 Plinio, Gaio Cecilio Secondo, il Giovane, 342.
 Plinio, Gaio Secondo, il Vecchio, 68, 402.
 Ploncher, Attilio, 249.
 Plutarco, 325, 392, 435, 515, 516.
 Po-chia Hsia, Ronnie, 8, 549, 554, 556.
 Poggiali, Cristoforo, 312, 313, 315, 316, 319.
 Poggini, Domenico, 364.
 Poitiers, Pierre de, 418, 427.
 Polanco, Juan de, 171, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 208.
 Pole, Reginald, cardinale, 41, 147, 153, 160, 432, 450.
 Polidoro, Virgilio, 7, 270, 272.
 Poliziano, Angelo, 361.
 Pollini, Nadia, 409.
 Polman, Pontien, 4, 267, 268, 427.
 Polo, Girolamo, 280.
 Polverini Fosi, Irene, 354, 356.
 Pompeo, Gneo, 358.
 Ponce de la Fuente, Costantino, 464.
 Poncelet, Albert, 14.
 Poni, Carlo, 280.
 Ponnelle, Louis, 280.
 Pontano, Giovanni, 431.
 Pontieri, Ernesto, 330.
 Pontormo, Iacopo, 361.
 Ponzini, Domenico, 316.
 Popkin, Richard H., 213.
 Porsenna, re etrusco, 362.
 Portalier, Monique, 508.
 Possevino, Antonio, 137, 432, 433, 448.
 Possidio, 148.
 Postel, Guillaume, 456, 459.
 Potestà, Gian Luca, 220, 221.
 Prat, Ferdinand, 426.
 Prato, Giovanni Antonio, 157.
 Premoli, Orazio M., 112, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 130, 131, 132, 134, 153, 155, 167.
 Prinsen, Jan, 427.
 Priscilla, 410.
 Priuli, Michele, 253.
 Procacci, Giuliano, 323.
 Procaccioli, Paolo, 433.
 Proclo, 515.
 Prodi, Paolo, 13, 102, 116, 230, 280, 291,

295, 296, 298, 300, 301, 302, 304, 307, 309, 327, 331.
 Promis, Carlo, 442.
 Prosperi, Adriano, vii, 3, 64, 167, 223, 224, 314, 316, 317, 318, 329, 330, 352, 399, 402, 430, 431, 432, 433, 438, 440.
 Prospero d'Aquitania, 402.
 Proto, Mario, 373.
 Protus, martire, 80, 81, 84.
 Prusia, re di Bitinia, 358.
 Puccini, Bernardo, 338, 339, 356.
 Pufendorfs, Samuel von, 532.
 Pulgar, Hernando del, 471.
 Pullapilly, Cyriac K., 302, 519.
 Pupillo, Marco, 63.
 Quacquarelli, Antonio, 63.
 Quadratus, martire, 74.
 Quagliani, Diego, 299.
 Quarto, Oddo da Monopoli, 432, 441.
 Quetif, Jacques, 115.
 Quirini, Angelo Maria, cardinale, 147.
 Quiroga, Gaspar de, 137, 270, 271.
 Quondam, Amedeo, 434.
 Rabelais, François, 27, 513.
 Rabus, Ludwig, 4.
 Radegonda, regina di Francia, 100.
 Rader, Matthias, 407, 547, 551, 552, 553, 554, 555, 556.
 Raffestin, Claude, 409.
 Raimondi, Ezio, 21.
 Raines, Dorit, 260.
 Rambervillers, Alphonse de, 426.
 Ranke, Leopold von, 3, 23, 145.
 Ranuccio I Farnese, duca di Parma e Piacenza, 483.
 Raugci, Anna Maria, 294.
 Raverta, Ottaviano, 332.
 Ravier, André, 182.
 Raynaldus, Odericus, 532.
 Razzi, Silvano, 407.
 Recalde, I. de (pseudonimo), vedi Boulin, Paul-Émile.
 Redigonda, Abele L. 314.
 Redon, Odile, 407.
 Reeves, Marjorie, 220, 221.
 Regalado, Pedro, vedi Pedro Regalado, santo.
 Regazzoni, Mario M., 130.
 Reginone di Prün, 402.
 Reichersberg, Gerhoh von, 534.
 Reichert, Benedetto Maria, 282.
 Reineccius, Reiner, 534.
 Reinhard, Wolfgang, 280, 549.
 Rekers, Ben, 455, 457, 458, 459, 460, 465.
 Remigio da Mantova, santo, 553.
 Remius, Jacob, vedi Jacob Remius, santo.
 Renata di Valois (di Francia), duchessa di Ferrara, 432.
 Renaudet, Augustin, 176.
 Remi, Guido, 121.
 Repishti, Francesco, 120.
 Requesens, Luis de, 455, 492, 498.
 Requesens, Onofrio de, 492.
 Reuber, Justus, 534.
 Révah, Israel Salvator, 473.
 Reynolds, Suzanne, 320.
 Rhegius, Urbanus, 273.
 Rho, Giovanni, 137, 138.
 Ribadeneira, Pedro de, 137, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 178, 180, 184, 185, 186, 187, 208, 353, 403, 406.
 Ribit, Jean, 271.
 Ricca, Paolo, 230.
 Riccarda, imperatrice, 100.
 Ricci, Caterina de', vedi Caterina de' Ricci, santa.
 Ricci, Giuliano de', 337, 338.
 Ricci, Matteo, 194, 549.
 Ricci, Saverio, 213, 236, 238, 450.
 Ricciardi, Mario, 409.
 Richelson, Paul William, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365.
 Richter, Matthäus (Judeus), 268, 525.
 Ricimero, 424.
 Ricuperati, Giuseppe, 213, 293, 397.
 Ridolfi, Niccolò, cardinale, 28.
 Ridolfi, Roberta Monica, 288.
 Ridolfi, Roberto, 346.
 Ridolfo da Tossignano, Pietro, 217.
 Ripamonti, Giuseppe, 111, 112.
 Rivero Rodríguez, Manuel, 330.
 Roberto Bellarmino, cardinale, santo, 4, 32, 157, 162, 190, 191, 193, 197, 198, 201, 204, 207, 209, 255, 259, 277, 281, 283, 285, 286, 287, 288, 327, 402, 524, 528, 534.
 Robortello, Francesco, 147.
 Rocca, Giancarlo, 96, 143, 247.
 Rocca, Rosanna, 397.
 Rodolfo II d'Asburgo, imperatore, 550.
 Rodolfo il Glabro, 402.
 Rodrigues, Emanuel, 209.
 Rodrigues, Francisco, 170.
 Romana, santa, 60.
 Romani, Marzio A., 317.
 Romano I, papa, 284.
 Romei da Terranova, Giovanni, 218.

Sárván, Maria, 345, 346.
Sánchez Martín, Aureliano, 470.
Sánchez Parra, María Pilar, 470.
Sánchez Salor, Eustaquio, 456.
Sanchi, Luigi-Alberto, 505.
Sangalli, Maurizio, 399.
Sanleohini, Sebastiano, 357.
Sannesi, Barmabé, 17.
Sannino, Anna Lisa, 416.
Sansone, 101.
Sansonetti, Francesco, 433, 442, 443, 446, 447, 450.
Santa Croce, Marcello, cardinale, 126.
Santa Marta, Pedro de, 463.
Santarelli, Daniele, 147.
Santi, Veneciano, 421.
Santoro, Giulio Antonio, cardinale, 109.
150, 158, 197, 213, 218, 223, 225, 226, 229, 236, 238, 239, 240, 241, 248, 251, 253, 254, 255, 256, 258.
Santucci, Catherine, 409.
Sando, Mann, 161.
Sapegno, Natalino, 22.
Saponi, Giuliana, 337.
Sapri, Paolo, 41, 44, 146, 192, 193, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 306, 311, 312, 351.
Santucci, Antonio, 373.
Satana, 114.
Saulli, Alessandro, vedi Alessandro Saulli, santo.
Saulnier, Verdun Louis, 338.
Saunnaise (Salmasius), Claude, 258.
Saussey, André de, 407.
Savero (Xavier), Francesco, vedi Francesco Savio, santo.
Savio, Fedele, 397.
Savio, Pietro, 130.
Savio, famiglia, 405, 409, 414.
Savonarola, Girolamo, 260.
Saxer, Victor, 63.
Scaduto, Mario, 179.
Scarabelli, Giovanni, 257.
Scarmella, Pierroberto, 213.
Scattigno, Anna, 183.
Schapdijver, Sophie de, 545.
Schall von Bell, Johann Adam, 549.
Scheidt, Simon, 534.
Scheyern-Wittelsbach, famiglia, 421.
Schjappaiana, Stefano Ambrogio, 478, 490.
Schiera, Pier Angelo, 373.
Schilling, Heinz, 549.
Schindling, Anton, 522.

Schmid, Alois. 547.
Schmid, Johann. 12.
Schmidt, Andreas. 537, 538.
Schneemann, Gerhard. 198.
Schnöppe, Kaspar. 530.
Schreck, Johann Terenz. 549.
Schünburg, Cornelius. 523, 524, 525.
Schwarzenburg, Isabella von. 554.
Schweitzer, Vinzenz. 29.
Scione, Publio Cornelio. 358.
Scorza Barcellona, Francesco. 47, 56.
Scott, Bernardino, cardinale. 156, 444.
Scudieri, Pasqualina. 373.
Scullia, Teofilo. 333.
Scopoli, Lorenzo. 162.
Sebastiani, Lucia. 314.
Sebastiano I di Braganza, re di Portogallo. 480, 481, 482, 483, 489, 491.
Secco, Anacleto. 112, 135.
Seccombe, Wolfgang. 555.
Sega, Filippo. 484.
Segni, Bernardo. 346, 430.
Segre, Cesare. 441.
Seidel Meuschl, Silvana. 344, 438.
Selfert, Arno. 535.
Seliden Rose, Robert. 28.
Seleuco, re di Siria. 358.
Selge, Kurt-Victor. 221.
Senellart, Michel. 373.
Senofonte. 271, 341, 342, 350, 516.
Sepúlveda, Juan Gines de. 432, 433.
Seraphino da Fermo, vedi Aceti de Porti, Serafino.
Sergio II, papa. 44.
Sergio III, papa. 284, 287.
Sergio IV, papa. 44.
Sergio il Giovane. 79.
Sernani, Luca. 321.
Sernardini, Angelo Maria. 242.
Seron, Eduardo. 178.
Serrai, Alfredo. 18.
Serry, Jacques-Hyacinthe. 198.
Setin, Ernesto. 312, 313.
Sera, Valente. 243, 244, 245.
Settimo Severo, imperatore. 326.
Severino. 219.
Severo, Alessandro, vedi Alessandro Severo-ro, imperatore.
Sevilla, Fernandez de. 465.
Seysel, Claude de. 27.
Sfondrati, Paolo Emilio. 121.
Sforza, Francesco. 384.
Sforza Pallavicino, Pietro, cardinale. 144, 155, 156, 166, 168, 258, 260, 307.
Shaw, Christine. 279.
Shoeb, Barton. 468.
Sieroff, Albert A. 468, 473.
Sigeberto. 285.
Sigismondo di Lussemburgo, imperatore. 379.
Signorelli, Bruno. 397, 398.
Signorotto, Gianvittorio. 30, 257, 316, 356.
Sigmoro, Carlo, vi. 13, 22, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 327, 403.
Siguenza, José de. 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475.
Siliceo, vedi Guicheño, Juan Martinez de, detto Lucio, arcivescovo di Toledo.
Silla, Lucio Cornelio. 296.
Silos, Giuseppe. 145, 151, 166.
Silva, Juan da. 491.
Silverio I, papa, santo. 38, 60.
Simancas, Diego de. 468.
Simmaco, prefetto di Roma. 37.
Simon Mago. 207, 210.
Simonecelli, Paolo. 223, 274.
Simone di Trento, santo. 556.
Simoni, Pino. 406.
Simoni, Michel. 506.
Simonetti, Luisa. 213.
Sirico, Guglielmo, cardinale. 55, 56, 57, 58, 61, 63, 65, 72, 115, 159, 274, 281, 293, 300, 302, 303, 458.
Sisto I. 515.
Sisto II, papa, santo. 74.
Sisto IV. 279.
Sisto V, papa. 53, 56, 62, 63, 80, 82, 84, 85, 115, 121, 145, 146, 149, 238, 253, 282, 283, 284, 288, 375.
Skinner, Quentin. 351.
Sleidan, Johan. 267, 268, 436, 522, 532, 537.
Smith, Malcom C. 514.
Smith, Craig Hugh. 356.
Solarioli Camillocci, Daniela. 280.
Solimano I il Magnifico, imperatore ottomano. 447.
Solone. 358.
Soranzo, Francesco. 500.
Sorbini, Annand. 338, 339, 343, 413.
Sosio, Libero. 252.
Soto, A. 33.

Soto, Justo de, 462, 463.
 Southworth, Eric, 465.
 Spagnoletti, Angelantonio, 28, 341.
 Spanheim, Friedrich, 537, 539, 540.
 Spanò Martinelli, Serena, 51, 65, 247, 404, 405, 406, 408.
 Spini, Giorgio, 346, 364, 422.
 Spinola, Ambrogio, 120, 127.
 Spinosa, Baruch, 419, 428.
 Sponde, Henri de, 130, 139, 528, 529, 532.
 Spreti, Vittorio, 442.
 Stanislao da Campagnola, 212.
 Stapelton, Thomas, 524.
 Staphylus, Friedrich, 524, 525.
 Stazio, Achille, 76.
 Stefani, Matteo, 340.
 Stefano I, papa, santo, 30, 74.
 Stefano VI, papa, 284, 285, 287.
 Stefano, martire, 16, 366, 370.
 Stolleis, Michael, 373, 533.
 Stoperno, Adriano, 491.
 Strabone, 508.
 Strada, Elena, 434.
 Strada, Famiano, 500, 501.
 Strappini, Lucia, 429.
 Strasser, Ulrike, 556.
 Strozzi, Filippo, 359.
 Strozzi, Gian Battista, 166.
 Stumps, Philip H., 96.
 Suarez, Francisco, 118, 129, 135, 522.
 Sulpicio Severo, 148, 291, 300, 303, 305, 402.
 Surio, Lorenzo, 16, 65, 73, 79, 81, 302, 406, 522, 528.
 Svetonio, Tranquillo Gaio, 147, 158.
 Tacchi Venturi, Pietro, 167, 170, 207.
 Tacito, Publio Cornelio, 379, 396, 515.
 Tagliavia, Simone, cardinale, 115.
 Talavera, Gabriel de, 468.
 Talavera, Hernando de, 469, 470.
 Tallon, Alain, 29, 328, 410.
 Talpa, Antonio, 16, 76, 530.
 Tantalò, 18.
 Tarcagnola, Giovanni, 144.
 Tasso, Torquato, 21, 437.
 Tate, Robert Brian, 470.
 Taurisano, Innocenzo, 319.
 Tavanti, Giacomo, 238, 241.
 Taverna, Francesco, 316.
 Tecla, santa, 127.
 Tedeschi, John, 313.
 Tellechea Idígoras, José Ignacio, 87, 88.
 Tengnagel, Sebastian, 535.
 Teodolinda, regina dei Longobardi, 553, 554, 557.
 Teodora, imperatrice, 38, 379.
 Teodorico, imperatore, 326.
 Teodoro II, papa, 284.
 Teodoro III, duca di Baviera, 554, 557.
 Teodoro V, duca di Baviera, 554.
 Teodosio, Flavio, detto il Grande, imperatore, 69, 70, 299, 326, 403, 404, 414.
 Teofilo, imperatore, 379.
 Teresa d'Avila, santa, 14, 162, 167, 195, 462, 467, 468.
 Tertulliano, Quinto Settimio Fiorente, 402.
 Tessitore, Fulvio, 309.
 Theiner, Augustinus, 53.
 Thevet, André, 436.
 Thiesse, Anne-Marie, 428.
 Thompson, Colin, 465.
 Thou, Christophe de, 510.
 Thou, Jacques Auguste de, 147, 505, 506, 515, 532, 537.
 Tigurinus, Rodolphus, 523.
 Tiraboschi, Girolamo, 5, 19, 20, 21, 22, 93, 312.
 Todorov, Tzvetan, 193.
 Toffanin, Giuseppe, 373.
 Toledo, Eleonora di, *vedi* Eleonora Álvarez de Toledo de' Medici, duchessa di Firenze.
 Toledo, Federico di, 498.
 Toledo, Francisco de, 522.
 Toledo, Pedro de, 328.
 Tolomeo I Soter, re d'Egitto, 358.
 Tolomeo, Claudio, astronomo, 325.
 Tomasi, Franco, 434.
 Tomasi, Giovanni Maria, 142.
 Tommasi, Giugurta, 341, 356.
 Tommaso, apostolo, 101, 163.
 Tommaso d'Aquino, santo, 6, 105, 106, 195, 196, 198, 246, 465.
 Torelli, Francesco, 348.
 Torelli, Lelio, 348.
 Torelli, Ludovica, contessa di Guastalla, 100, 108, 113, 117, 125.
 Tornielli, Agostino, 118, 120, 122, 124, 131.
 Torquemada, Tomás de, 469.
 Torres, Francisco, 518.
 Torres Fuentes, Juan, 470.
 Torsellini, Orazio, 528.
 Tortelli, Arcangelo, 241.
 Tory, Geoffroy, 513.
 Tosio, Clemente, 258.
 Traiano, Marco Ulpio, imperatore, 78, 342.
 Tramezzino, Michele, 143.

Tramontin, Silvio, 156, 158, 161.
 Travulis, Francesco de, 161.
 Trebbi, Giuseppe, 257.
 Trentin, Valentina, 441.
 Trifone, Pietro, 321.
 Trigault, Nicolas, 549.
 Troeltsch, Ernst, 265.
 Tromp, Hans, 457.
 Tromp, Sebastian, 201.
 Trovato, Stefano, 435.
 Tuderti, Cleto, 106.
 Turchetti, Mario, 514.
 Ughelli, Ferdinando, 6, 32, 313.
 Ugo Capeto, re di Francia, 423.
 Ugolino, Paolo, 478.
 Ugolino da Santamaria, 165.
 Ulianich, Boris, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 248, 250.
 Ulpiano, Domizio, 379, 395.
 Unamuno, Miguel de, 474, 475.
 Ungarelli, Luigi Maria, 112, 120, 121, 131.
 Urbanelli, Callisto, 212, 215, 217.
 Urbano VI, papa, 40.
 Urbano VIII, papa, 12, 33, 83, 87, 158, 162, 218, 247, 250, 256.
 Urff, Claude d', 28.
 Urstius, Christian (Wursteisen), 534.
 Uscello, Paolo, 398.
 Usuardo, monaco, 50, 51, 57, 60, 65, 73, 74, 79, 81.
 Vacant, J.-M. Alfred, 190.
 Vacca, Salvatore, 212.
 Val, André du, 406.
 Valdés, Juan de, 105, 106, 151, 180, 227, 229, 440, 462, 474.
 Valencia, Pedro de, 461, 462.
 Valentin, Pedro, 466.
 Valentini, Filippo, 432.
 Valentiniano I, Flavio, imperatore d'Occidente, 70.
 Valentinus, Bartelus, 460.
 Valeri, Valerio, 417.
 Valeriano, giudice romano, 78.
 Valeriano, Publio Licinio, imperatore, 70, 74, 75.
 Valesius, Enricus, 540.
 Valla, Lorenzo, 265, 266, 270, 298, 404, 505, 507.
 Vansina, Jan, 416.
 Varagine, Iacopo da, 162.
 Varchi, Benedetto, *vu*, 323, 332, 346.
 Varotti, Carlo, 432.
 Vasari, Giorgio, 363.
 Vasoli, Cesare, 362, 432, 442.
 Vasteenberghe, Edmond, 190.
 Vauchez, André, 229, 404, 407.
 Vazquez, Alberto, 28.
 Velasquez de Cuellar, Juan, 173.
 Velli, Francesco, *vedi* Maggio, Francesco Maria, 155.
 Veny Ballester, Antonio, 168.
 Veraja, Francesco, 11.
 Verduysse, Jos E., 171.
 Verga, Marcello, 347, 488.
 Vergerio, Pier Paolo, 145.
 Verino, Francesco, 340, 347, 348.
 Vernighi, Pietro Martire, 106, 151, 229.
 Veronica da Binasco, 108.
 Vervaux, Johannes, 547, 556.
 Vese, Giuseppe, 373.
 Vespasiano, Tito Flavio, imperatore, 378, 382.
 Vettori, Piero, 338, 340, 344, 345, 348, 349, 355.
 Veyne, Paul, 420.
 Vian, Giovanni M., 404.
 Vian, Nello, 17, 84.
 Vianello, Carlo, 309.
 Vicentini, Antonio Maria, 240, 241.
 Victorinus, martire, 78, 79.
 Vigilio, papa, 35, 38.
 Vignier, Jérôme, 424.
 Vignier, Nicolas, 533.
 Villari, Rosario, 316, 322.
 Villegas, Alonso de, 406.
 Villeroy, François de Neufville, duca di, *vedi* Neufville, François de, duca di Villeroy.
 Vincenti, Francesco, 94, 98, 107.
 Viperano, Giovanni Antonio, 479.
 Visceglia, Maria Antonietta, 331, 356, 488.
 Vismara, Paola, 309.
 Vitelleschi, Muzio, 556.
 Vitelleschi da Foligno, Paolo, 212, 218, 219, 223, 227, 228, 229.
 Vittorello, Andrea, 32.
 Vittorio da Ceva, 218.
 Vivanti, Corrado, 41, 236, 323, 328, 443, 503, 507.
 Vivoli, Antonio, 245.
 Voet, Léon, 456, 459.
 Völk, Markus, 545, 547.
 Volponi, Giacomo, 87.
 Voltaire (Arouet, François Marie detto Voltaire), 173, 428.
 Vossius, Gerard Ioannes, 538.
 Wadding, Lucas, 33, 227.

Premessa di MASSIMO FIRPO Pag. V

IX

Abbreviazioni »

STORIA DELLA CHIESA

PARTI PRIMA

SIMON DITCHFIELD, «*Historia magistra sanctitatis*»? The Relation-
ship between *Historiography* and *Hagiography* in Italy after the
Council of Trent (1564-1742 ca.) 3

ALAIN TALON, *Les condaues dans l'historiographie de la Contre-
Réforme* 25

GIUSEPPE ANTONIO GUZZELLI, Cesare Baronio e il Martirolo-
gium Romanum: problemi interpretativi e linee evolutive di
un rapporto diaconico 47

PARTE SECONDA
ORDINI RELIGIOSI

189	»	FRANCO MOTTA, <i>Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia di Gesù come processo di autolegittimazione</i>
169	»	GUIDO MONGINI, <i>Censura e identità nella prima stonografia gesuitica (1547-1572)</i>
141	»	ELEONORA BELJENI, <i>La stonografia teatina</i>
111	»	ELENA BONORA, <i>I barnabiti tra storia dell'ordine e storia della Chiesa</i>
93	»	ISABELLA GAGLIARDI, <i>La Historia dell'origine di tutte le religioni di Paolo Mongia tra memoria e censura</i>

INDICE

- MIGUEL GOTOR, «Un paradosso ombreggiato da oscuro enigma»: il mito delle origini e Bernardino Ochino nella storiografia cappuccina tra Cinque e Seicento Pag. 211
- ANTONELLA BARZAZI, Tra Venezia e Roma: l'interdetto, Sarpi, i serviti » 233

PARTE TERZA

CENSURA

- JESÚS MARTÍNEZ DE BUJANDA, La censure ecclésiastique sur les œuvres historiques » 265
- STEFAN BAUER, «Platina non vitas, sed vitia scripsit»: le censure sulle Vite dei papi » 279
- PAOLO PRODI, Vecchi appunti e nuove riflessioni su Carlo Sigonio » 291
- ELENA VALERI, L'Italia travagliata dell'inquisitore Umberto Locati (1503-1587) » 311

PARTE QUARTA

PRINCIPI, STATI, FAMIGLIE

- CARMEN MENCHINI, I panegirici di Cosimo I de' Medici: tra retorica e storia » 337
- CESARE VASOLI, Note sugli «Opuscoli» di Scipione Ammirato » 373
- PAOLO COZZO, Fra militanza cattolica e propaganda dinastica. La storiografia di Guglielmo Baldessano (1543-1611) nel Piemonte sabauda » 397
- ROBERTO BIZZOCCHI, La storiografia genealogica nell'età della Controriforma » 415
- GIAMPIERO BRUNELLI, «Sopra tutto fu inclinatissimo alla religione». La Vita dell'illustrissimo signor Camillo Orsino di Giuseppe Orologi » 429

PARTE QUINTA

ITALIA ED EUROPA

- STEFANIA PASTORE, Dalle Fiandre all'Escorial: Benito Arias Montano, José de Sigüenza e la riscoperta del Quattrocento spagnolo » 455

INDICE

- STEFANO ANDRETTA, Scrivere di altri paesi: il Portogallo e le Fiandre nell'opera di Girolamo Conestagio de' Franchi Pag. 477
- LUIGI-ALBERTO SANCHI, L'eredità intellettuale di Guillaume Budé negli storici del tardo Cinquecento » 503
- MARKUS VÖLKE, Caesar Baronius in Deutschland im 17. Jahrhundert » 517
- RONNIE PO-CHIA HSIA, Catholic Renewal in the Historiography of the Holy Roman Empire, 1550-1630 » 545
- Indice dei nomi » 559

1368 147



FONDAZIONE LUIGI FIRPO
CENTRO DI STUDI SUL PENSIERO POLITICO

STUDI E TESTI

1. Botero e la "Ragion di Stato". Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990). A cura di A. Enzo Baldini. 1992. 584 pp.
2. LODOVICA BRAIDA, *Il commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del Settecento*. 1993. 404 pp.
3. NINO LUBACCH, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panico di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*. 1994. 432 pp.
4. *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino (11-13 febbraio 1993). A cura di A. Enzo Baldini. 1993. 424 pp.
5. MARCANTONIO FLAMINIO, *Apologia del Beneficio di Cristo e altri scritti inediti*. A cura di Dario Marcatto. 1996. 228 pp.
6. BARBARA MARFODÒ, *I borghesi launaturghi. Medici, cultura scientifica e società in Piemonte fra crisi dell'antico regime ed età napoleonica*. 1996. 340 pp.
7. MARIA TERESA SIVESTRINI, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello Stato sabauda del XVIII secolo*. 1997. 428 pp.
8. *Tradizione protestante e ricerca storica. L'impegno intellettuale di Giorgio Spini*. A cura di A. Enzo Baldini e Massimo Firpo. 1998. 180 pp.
9. STAVIO LEVY, *Sub umbra imperialis aquilae. Immagini del potere e consenso politico nella Milano di Carlo V*. 1999. 338 pp. con 58 ill. fr.
10. ELEONORA BRILJANT, *Lo scacco della prudenza. Preceitistica politica ed esperienza storica in Virgilio Malvezzi*. 1999. 368 pp.
11. *Cesare Beccaria. La pratica dei Lumi*. IV giornata Luigi Firpo (4 marzo 1997). A cura di V. Ferrone e G. Francioni. 2000. vi-182 pp.
12. *Ideologie del 1848 e mutamento sociale*. V giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno internazionale (20 marzo 1998). A cura di M. Lattiza Lalli. 1999. 216 pp.
13. *Profilo di Massimo Mili*. Giornata di studio (Torino, 4 dicembre 1998). A cura di A. D'Orsi e P.G. Zunino. 2000. vi-138 pp. con 2 ill. fr.
14. ANDREA MERLOTTO, *L'enigma delle nobiltà. Stato e ceti dirigenti nel Piemonte del Settecento*. 2000. xiv-350 pp.
15. DAVIDE CANFORA, *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*. 2001. 176 pp.
16. *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Settecento*. VI giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno (5 marzo 1999). A cura di C. Stango. 2001. iv-236 pp.
17. *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'utopia*. VII giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno internazionale (10 marzo 2000). A cura di B. Bongiovanni e G.M. Bravo. 2001. 244 pp.

PRIMO DI STAMPARE NEL MESE DI GIUGNO 2002

CITTÀ DI CASTELLO • PC

TIBERGGRAPH



18. *Nazione, nazionalismi ed Europa nell'opera di Federico Chabod*. Atti del convegno (Aosta, 5-6 maggio 2000). A cura di M. Herling e P.G. Zunino. 2002, xiv-310 pp. con 4 tavv. f.t.

19. MIRELLA LARIZZA, *Fourier*. A cura di M. Ceretta. 2002, xxxviii-194 pp.

20. BLYTHE ALICE RAVIOLA, *Il Monferrato gonzaghesco. Istituzioni ed élites di un micro-stato (1536-1708)*. 2003, xviii-484 pp.

21. *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di stato del 1851*. A cura di M. Ceretta. 2003, xviii-230 pp. con 2 tavv. f.t.

22. STEFANIA PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e inquisizione (1449-1559)*. 2004, xviii-314 pp.

23. *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*. VIII Giornata Luigi Firpo. Atti del convegno (Torino, 25-26 ottobre 2001). A cura di Vincenzo Ferrone. 2004, vi-216 pp.

24. *La democrazia tra libertà e tirannide della maggioranza nell'Ottocento*. X giornata Luigi Firpo. Atti del convegno internazionale (29-30 maggio 2003). A cura di G.M. Bravo. 2004, vi-344 pp.

25. *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età posttridentina*. Atti del convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003). A cura di M. Firpo. 2005, x-588 pp.

26. *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*. A cura di F. Ingravalle e C. Malandrino. In preparazione.

QUADERNI

1. *Giordano Bruno. Note filologiche e storiografiche*. I giornata Luigi Firpo (3 marzo 1994). 1996, 64 pp.

2. *La fortuna dell'utopia di Thomas More nel dibattito politico europeo del '500*. II giornata Luigi Firpo (2 marzo 1995). 1996, 128 pp.

3. *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*. III giornata Luigi Firpo (1 marzo 1996). 1998, 168 pp.